المسيحية

عبر تاريخها في المشرق



اللجنة العلمية للكتاب

القس حبيب بدر
المطران سيبوه سركيسيان
سعاد أبو الروس سليم
جوزيف أبو نهرا

مديرة المشروع

عفاف ديب – قنديس

برنامج الدراسات والأبحاث

مجلس كنائس الشرق الأوسط

صورة الغلاف
مخطوطات مسيحية قديمة:
عربية (ق. ١٩) – قبطية (ق. ١٨) – سريانية (ق. ١٣) – يونانية (ق. ١٣) – ارمنية (ق. ١٤).

تصميم الغلاف

زينالي أيوب

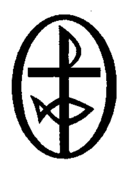

المسيحية
عبر تاريخها
في المشرق





تحرير:

حبيب بدر - سعاد سليم - جوزيف أبو نهرا



مجلس كنائس الشرق الأوسط

برنامج الدراسات والابحاث

تمّ إعداد هذا الكتاب بالتعاون بين

مجلس كنائس الشرق الأوسط

والعديد من كنائس المنطقة وبعض المؤسسات الثقافية، المحلية والإقليمية والدولية، المشار إليها لاحقاً.

إن الدراسات التاريخية الواردة في مختلف فصول الكتاب لا تمثل بالضرورة أياً من وجهات نظر مجلس كنائس الشرق الأوسط أو الكنائس والمؤسسات الثقافية التي ساهمت في تمويل إصداره، بل تعبر عن وجهة نظر كاتبها وهو المسؤول عنها.

الطبعة الثانية، ٢٠٠٢

صدر الكتاب عن :
الأمانة العامة/برنامج الدراسات والأبحاث
بريد الكتروني : kandis@cyberia.net.lb

اللجنة العلمية للكتاب :

القس الدكتور حبيب بدر
المطران سيبوه سركيسيان
الدكتورة سعاد أبو الروس سليم
الدكتور جوزيف أبو نهرا

مديرة المشروع ومقررة اللجنة العلمية : عفاف ديب-قنديس
برنامج الدراسات والأبحاث، مجلس كنائس الشرق الأوسط

مراجعة أولى	:	وديعة جبارة بدر
مراجعة نهائية وتدقيق	:	نسيب عون
تنضيد وترتيب	:	سيدة كوركجيان
الطباعة	:	مطبعة آيس ديزاين اند برنتنغ ش م م - بيروت

الترجمة عن الفرنسية : د. جيروم شاهين - ميشال مراد - د. أنطوان أبو زيد
ماريا أبو خليفة - رندلى عيد

الترجمة عن الانكليزية : حسني زينه و فضيل أبو النصر

ISBN 9953-0-0026-3



المحتويات



مجلس كنائس الشرق الأوسط : تعريف موجز

مقدمة

يتميز مجلس كنائس الشرق الأوسط عن غيره من المجالس المماثلة بأنه يغطي المنطقة التي حدث فيها التجسد وتمم المسيح خدمة الفداء. من فلسطين انطلق التلاميذ-الرسل القديسون مبشرين بالمسيح الفادي والقائم من بين الأموات. وفي الطريق من فلسطين الى دمشق دعا المسيح شاوُل فلبى النداء وأغمد سيف الاضطهاد رافعاً راية التبشير والولاء حتى الاستشهاد. وفي أنطاكية دُعي المؤمنون مسيحيين لأول مرة. فالكنيسة وُلدت وترعرعت في الشرق الأوسط، وفيه أيضاً جرت السجالات الكريستولوجية الأولى وحدثت أولى الانقسامات في الكنيسة.

لمحة تاريخية عن الحركة المسكونية في الشرق

يتعذر تحديد تاريخ بداية المصالحة بين فروع الكنيسة المجزأة. المفيد في هذا المجال قراءة النص الذي كتبه الأب جان كوربون في هذا الكتاب بعنوان: المسكونية وتاريخها في الشرق.

أما في التاريخ الحديث، فقد تحقق عام ١٩٧٢ تقدم كافٍ في تحرك مختلف الكنائس نحو المصالحة والوحدة أدى إلى تكليف لجنة صياغة لتضع دستوراً وقوانين داخلية يُعتمد عليها لتأسيس مجلس يتمتع بأبعاد مسكونية كاملة في المنطقة.

تأسس **مجلس كنائس الشرق الأوسط** سنة ١٩٧٤ وحل مكان **مجلس كنائس الشرق الأدنى** الذي كانت الكنائس الإنجيلية قد أسسته في مطلع الستينات من هذا القرن، والذي ضم في وقت لاحق، إضافة الى عائلة الكنائس الإنجيلية، الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. وانعقدت أول هيئة عامة لمجلس كنائس الشرق الأوسط في نهاية شهر أيار/مايو ١٩٧٤، في نيقوسيا، قبرص.

بُنيت هيكلية المجلس على مبدإ عضوية "العائلة الكنسية". ويقصد بالعائلة الكنسية مجموعة من الكنائس لها شراكة عقائدية وقانونية كاملة بعضها مع بعض. هكذا تكوّن

المجلس في بدايته من عائلات كنسية ثلاث : الأرثوذكسية (الإسكندرية، أنطاكية، أورشليم، قبرص) والأرثوذكسية الشرقية (السريانية، الأرمنية، القبطية) والإنجيلية (المُصلحة، الأسقفية، اللوثرية).

لكن المهمة لم تكن قد أُنجزت بعد. فقد كان الكاثوليك منذ البداية يراقبون سلسلة التطورات في المجلس، وانخرط منهم في عمل المجلس أفراد ذوو مكانة. وعقب كثير من الحوار والمفاوضات انضمت العائلة الكاثوليكية عام ١٩٩٠ فشكلت عائلة المجلس الرابعة، مما جعل منه هيئة شاملة.

هكذا يعمل مجلس كنائس الشرق الأوسط

مجلس كنائس الشرق الأوسط هو المكان الذي تلتقي فيه كنائس المنطقة.

إن تركيبة المجلس على أساس "العائلة الكنسية" تؤكد الاجماع في الرأي والمشاركة في الجماعة. ولكل من العائلات، كبيرة كانت أم صغيرة، أصوات متساوية عند الاقتراع لاتخاذ أي قرار.

أما صناعة القرار وعمليات تنفيذ البرامج فمنظمة قانونياً وتبدأ مع **الجمعية العامة للمجلس**. تتألف هذه الهيئة من ٩٦ عضواً أي ٢٤ عضواً من كل عائلة كنسية، وهي تجتمع مرة كل أربع سنوات فتستعرض وتُقيّم الأعمال التي أُنجزت وتنتخب رؤساء المجلس بنسبة واحد من كل عائلة، كما تنتخب الأعضاء في اللجنة التنفيذية، وأيضاً الأمين العام للمجلس. وتعطي الجمعية العامة التفويض العام للأعمال التي يتوجب إنجازها خلال السنوات الأربع التالية. وفي الفترة الفاصلة بين دورتين، تخول **اللجنة التنفيذية** سلطة متابعة العمل وذلك حسب ما ينص عليه النظام الداخلي للمجلس. ويشكل **الأمين العام والأمناء العامون المشاركون الثلاثة** (الذين تعينهم اللجنة التنفيذية) **أمانة عامة**، ويرفع الأمين العام تقارير دورية الى **رؤساء المجلس الأربعة** والى اللجنة التنفيذية.

عام ١٩٨٥ وُضعت هيكلية للمجلس تتناسب مع متطلبات عمله في حينه. بناء عليها، ينفذ المجلس برامج عمله من خلال :

١) الأمانة العامة.

٢) ثلاثة أقسام هي : الإيمان والوحدة، التربية المسيحية، الحياة والخدمة.
٣) ودائرتان هما: الإعلام والاتصال، الإدارة والمالية.

الدراسات والأبحاث هي أحد برامج الأمانة العامة. يُطلق هذا البرنامج، ويسهّل، ويتابع العمل المشترك بين كنائس المنطقة لإنجاز دراسات في التراث المشرقي المسيحي، وذلك بهدف تنوير من يرغب من المسيحيين وغير المسيحيين في المنطقة وخارجها، وإطلاعه على تاريخ المسيحيين ومساهمتهم، خلال ألفي سنة، في مختلف أوجُه الحياة في الشرق.

الهدف الأبعد مدى للدراسات، في التراث المشرقي المسيحي، هو المساهمة (من خلال التوعية والتعريف بالآخر) في تسهيل الحوار الدائر حالياً في المنطقة بين مختلف المجموعات الدينية.

برنامج الدراسات والابحاث

المساهمون في تمويل إصدار الكتاب

- مجلس كنائس الشرق الأوسط
- الإتحاد الإنجيلي الوطني في لبنان
- مطرانية الروم الأرثوذكس، بيروت، لبنان
- المعهد الملكي للدراسات الدينية، الأردن
- بطريركية السريان الأرثوذكس، دمشق، سوريا
- بطريركية الروم الأرثوذكس، دمشق، سوريا
- Institute of Missiology Missio. e.V., Germany
- مطرانية الروم الكاثوليك، بيروت، لبنان
- جامعة البلمند، لبنان
- الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الإجتماعية، مصر
- United Church Board for World Ministries, USA
- السينودس الإنجيلي الوطني في سوريا ولبنان، لبنان
- Konrad Adenauer Foundation, Germany
- مطرانية الموارنة، بيروت، لبنان
- بطريركية الروم الكاثوليك، دمشق، سوريا
- وزارة الثقافة والتعليم العالي، بيروت، لبنان
- World Vision International, Lebanon
- Presbyterian Church, USA
- Association of Protestant Churches and Missions in Germany (EMW)
- بطريركية الأقباط الأرثوذكس، القاهرة، مصر
- كاثوليكوسية الأرمن الأرثوذكس لبيت كيليكيا، أنطلياس، لبنان
- أفراد.

الأسماء الواردة أعلاه هي بحسب تاريخ تسلّم المجلس للمساهمة المالية، وليست واردة بحسب أي ترتيب آخر.

اللجنة العلمية للكتاب

القس حبيب بدر. ولد سنة ١٩٥٠ في بيروت، لبنان. ماجستير لاهوت، جامعة يال، الولايات المتحدة الأميركية، ١٩٧٥. دكتوراه فلسفة (تاريخ الكنيسة)، معهد پرنستون للاهوت، الولايات المتحدة الأميركية، ١٩٩٢. أستاذ محاضر في مادتي التاريخ والمسكونيات، كلية اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت، لبنان. راعي الكنيسة الإنجيلية الوطنية في بيروت. له مؤلفات في تاريخ الإرساليات والكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط.

المطران سيبوه سركيسيان. ولد سنة ١٩٤٦ في سوريا. ماجستير في الإسلاميات وتاريخ العلاقات المسيحية-الاسلامية من جامعة برمنغهام، إنكلترا، ١٩٨١. مطران أبرشية طهران، إيران، للأرمن الأرثوذكس. نشر كتباً عديدة ومقالات عن الكنيسة الأرمنية.

سعاد أبو الروس سليم. ولدت سنة ١٩٥٢ في بيروت، لبنان. دكتوراه تاريخ الشرق الأوسط، جامعة السوربون، باريس السادسة، فرنسا، ١٩٨٤. ودكتوراه في الإسلاميات من جامعة برمنغهام، إنكلترا، ٢٠٠٠. أستاذة تاريخ لبنان الحديث والدولة العثمانية في جامعة القديس يوسف، بيروت. أستاذة تاريخ ومديرة قسم التوثيق والدراسات في جامعة البلمند، لبنان. نشرت أبحاثاً تاريخية عديدة في لبنان والخارج.

جوزيف أبو نهرا . ولد سنة ١٩٤٢ في لبنان. دكتوراه دولة في الدراسات العربية والإسلامية (تاريخ لبنان الحديث والمعاصر)، ١٩٨٣، جامعة ستراسبورغ، فرنسا. إجازة في الحقوق وفي العلوم السياسية، جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان. استاذ تاريخ في كلية الآداب وعميد سابق لكلية التربية في الجامعة اللبنانية. نشر العديد من الأبحاث التاريخية في لبنان والخارج.

عفاف ديب-قنديس. إجازة في علم الاجتماع. مديرة برنامج الدراسات في مجلس كنائس الشرق الأوسط، منسقة مشروع هذا الكتاب ومقررة لجنته العلمية. عملت سابقاً في قسم الدراسات السكانية في الإكوا في لبنان ونشرت أبحاثاً في علم السكان في دوريات صادرة عن هذا القسم وعن منظمة العمل الدولية/المكتب الإقليمي للدول العربية.



المساهمون في كتابة النصوص

بحسب ترتيب ورودها في الكتاب

بيار كانيڤيه. ولد سنة ١٩١٦ في فرنسا. دكتوراه في الآداب، ١٩٥٨. حائز جائزة من اتحاد الدراسات اليونانية عام ١٩٦٠. له دراسات ومنشورات كثيرة حول تاريخ النصوص والعقليات السائدة بين القرنين الرابع والسادس بعد الميلاد. حائز وسام السُّعَف الاكاديمية (من رتبة ضابط).

جودت جبره. ولد سنة ١٩٤٧ في مصر. دكتوراه في علم القبطيات، جامعة مونستر، ألمانيا الغربية، ١٩٨٣. مدير المتحف القبطي بمصر. له منشورات عديدة حول المعالم القبطية في مصر.

بيار مارافال. ولد سنة ١٩٣٦ في فرنسا. دكتوراه في تاريخ الأديان، ودكتوراه دولة في تاريخ القرون الوسطى، وأيضًا إجازة في اللاهوت. أستاذ في تاريخ الأديان، جامعة باريس الرابعة، السوربون. نشر العديد من الأعمال حول المسيحية في العصور القديمة.

آلان دوسولييه. ولد سنة ١٩٣٤ في فرنسا. دكتوراه دولة، جامعة باريس الاولى، فرنسا، ١٩٧٠. أستاذ كرسي في الجامعة نفسها، ١٩٧٤-٢٠٠٠. أستاذ في تاريخ بيزنطية وبلاد البلقان، جامعة تولوز. يشمل حقل أبحاثه : تاريخ الامبراطورية البيزنطية، علاقات المشرق المسيحي بالإسلام، وحديثاً العلاقات - أواخر العصور الوسطى - بين الطائفتين المسيحيتين في أوروبا وأيضاً الإختلاف في مواقفهما بالنسبة الى الظاهرة الإسلامية.

القمّص تادرُس يعقوب ملطي. إجازة آداب، جامعة الإسكندرية، مصر. كاهن، خدم في كنائس الإسكندرية (مصر)، الولايات المتحدة الأميركية، كندا، أستراليا. أصدر، باللغة العربية، كتباً في أقوال الآباء وكتاباتهم، وكتباً للشباب وللأطفال. أصدر بالإنكليزية أيضاً كتباً عن مدرسة الإسكندرية، وعن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية. مثَّل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في الحوارات مع الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية.

سباستيان بروك. دكتوراه في فقه اللغة التاريخي والمقارن، جامعة أكسفورد، إنكلترا، ١٩٦٦. دكتوراه فخرية من المعهد الشرقي البابوي، روما، إيطاليا، عام ١٩٩٢، وأخرى

من جامعة برمنغهام، إنكلترا، عام ١٩٩٨. حائز ميدالية مار أفرام من بطريرك السريان الأرثوذكس لأنطاكية وسائر المشرق، عام ١٩٩٨. حالياً، مُعيد في الدراسات السريانية، جامعة أكسفورد، وأستاذ عضو في كلية وُلفْسَن، جامعة أكسفورد. أصدر كتباً عديدة في الدراسات السريانية.

الأب جوزف بو حجر. ولد سنة ١٩٤٢ في مالطا. عضو في جمعية الآباء اليسوعيين. دَرَسَ الفلسفة في فرنسا، علم الآثار المسيحية في روما، واللاهوت في فرنسا. يُدَرّس الآبائيات والأدب النسكي واللغة اليونانية الكلاسيكية في المعهد العالي للدراسات الدينية، في جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان. كتب العديد من الأبحاث عن آباء الكنيسة.

الأنبا بيشوي. ولد سنة ١٩٤٢ في مصر. مطران كرسي دمياط وكفر الشيخ والبراري. ماجستير في الهندسة، ترهب بعدها في دير السريان بمصر. سيم مطرانا عام ١٩٩٠. يُدرّس اللاهوت العقائدي والمقارن والحوارات المسكونية في الكلية الإكليريكية بالقاهرة وفروعها وكذلك في المعهد العالي للرعاية والتربية بالقاهرة. منتدب عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية للاشتراك في لجان الحوار المسكوني مع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية والكنائس الأنجليكانية والاتحاد العالمي للكنائس المُصلحة. وهو عضو في اللجنة التنفيذية وفي لجنة قسم الإيمان والوحدة في مجلس كنائس الشرق الأوسط.

عرفان شهيد. دكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية، جامعة برنستن، الولايات المتحدة الأميركية. أستاذ كرسي عُمان للدراسات العربية والإسلامية، منذ ١٩٨٢، في جامعة جورجتاون، الولايات المتحدة الأميركية. أنجز دراسات عديدة ونشر الكثير في المواضيع الثلاثة التالية : ١- المساحة التي يلتقي فيها العالم اليوناني-الروماني بالعالم العربي والإسلامي في أواخر العصور القديمة والعصور الوسطى؛ ٢- الشعر العربي الكلاسيكي، وفي العصور الوسطى؛ ٣- دراسات إسلامية، وبالأخص القرآن.

جيتاتشو هايلي. دكتوراه في فقه اللغة التاريخي والمقارن (فيلولوجي)، ألمانيا، ١٩٦٢. أصدر فهارس عدة عن المخطوطات الإثيوبية على الميكروفيلم، وكتب مقالات عديدة عن إثيوبيا وخاصة عن كنيستها الأرثوذكسية. مُصنِّف للمخطوطات الشرقية وأستاذ في تاريخ القرون الوسطى، جامعة القديس يوحنا، كولدج ڤيل، مينيسوتا، الولايات المتحدة الأميركية.

الأب جورج عطية . ولد سنة ١٩٤٠ في لبنان. دكتوراه في اللاهوت، جامعة أثينا، اليونان. أستاذ في معهد اللاهوت، جامعة البلمند، لبنان منذ عام ١٩٧٩. يُدرّس مادة العقائد ومواد أخرى من بينها التاريخ الكنسي العام. انتدب للاشتراك في الحوار الكاثوليكي-الأرثوذكسي وكذلك في الحوار بين الكنائس الخلقيدونية وغير الخلقيدونية.

المطران مار سويريوس إسحق ساكا. ولد سنة ١٩٣١ في العراق. تلقى علومه اللاهوتية في إكليريكية مار أفرام بالموصل، العراق. تدرج في مناصب مختلفة في بطريركيته. حالياً، هو نائب بطريركي للدراسات السريانية العليا. له مؤلفات عديدة، من كتب وتحقيقات ومقالات وقصائد شعرية تتمحور حول الكنيسة السريانية وتبحث في التعاليم الدينية والأمور اللاهوتية كما في مساهمة الكنيسة في الثقافة العربية.

مار باواي سورو. ولد سنة ١٩٥٤ في العراق. مطران كاليفورنيا الغربية. دكتوراه في اللاهوت المقدس، جامعة القديس توما الأكويني البابوية، إيطاليا. سكرتير مشارك لـ"اللجنة المشتركة للوحدة" بين الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية وكنيسة الشرق الأشورية. كتب وساهم في مؤتمرات، داخل الولايات المتحدة الأميركية وخارجها، حول لاهوت كنيسة الشرق وعلاقاتها الحالية بالكنائس الشرقية الأخرى.

الأب الياس خليفة الهاشم. ولد سنة ١٩٣٨ في لبنان. دكتوراه في العلوم الدينية، جامعة السوربون، فرنسا. راهب ماروني. أستاذ في كلية اللاهوت، جامعة الروح القدس، الكسليك. مدير تحرير مجلة Parole de l'Orient التي تصدر عن هذه الكلية، وذلك منذ ١٩٧٠. باحث في التراث الأنطاكي السرياني.

الآنسة مانوشاك بوياجيان. ولدت سنة ١٩٤٦ في لبنان. حائزة شهادة جامعية في التاريخ، مع اهتمام خاص بتاريخ الأديان وتاريخ الكنيسة. مهنتها التدريس. حالياً مديرة الكلية الأرمنية التي ترعاها الكنيسة. لها محاضرات عدة حول تاريخ الكنيسة والمسكونية. كانت ولا تزال لها اهتمامات كثيرة بالمسكونية وذلك من خلال مجلس كنائس الشرق الأوسط ومجلس الكنائس العالمي.

البابا شنودة الثالث. ولد سنة ١٩٢٣ في مصر. حصل على إجازة في الآداب وإجازة في الآثار وبكالوريوس من الكلية الإكليريكية عام ١٩٤٩. توج بابا وبطريركاً للكرسي

المرقسي لكنيسة الإسكندرية عام ١٩٧١. حصل على أربع شهادات دكتوراه فخرية من أميركا وأوروبا. له العديد من المؤلفات في اللاهوت والعقيدة والروحانيات. أسس مجلة "الكرازة" التي لا يزال يرأس تحريرها. قداسته أحد رؤساء مجلس كنائس الشرق الأوسط منذ ١٩٩٤ وحتى تاريخه.

الأب شفيق أبو زيد. ولد سنة ١٩٥٤ في مليخ، لبنان. دكتواره في اللاهوت من جامعة فريبورغ (سويسرا) وجامعة أكسفورد (إنكلترا) ١٩٨٩. مؤسس ورئيس جمعية آرام للدراسات السريانية، جامعة أكسفورد. محرر مجلة "آرام"، جامعة أكسفورد. مؤلف Ihidayutha وهي دراسة عن حياة العزوبة في المشرق السرياني (أكسفورد، ١٩٩٣)، وله العديد من المقالات حول المسيحية السريانية.

الأخت كليمانص حلو. ولدت سنة ١٩٣١ في لبنان. دكتوراه في الفلسفة، جامعة نانتير، باريس العاشرة، ودكتوراه في تاريخ الأديان – علم الإنسان الديني، السوربون، باريس الرابعة، فرنسا، ١٩٩٤. إضافةً الى مهماتها في الرهبنة الأنطونية، فقد انتخبت فيها مستشارة الشرق الأوسط، على المستوى العالمي، وهي عضو في اللجان الثقافية والإكليريكية المختلفة.

جيرار ترويو. ولد سنة ١٩٢٧ في فرنسا. تخصص في كلية الآداب، جامعة باريس، ونال شهادة الأستاذية في اللغة العربية عام ١٩٥٦. عضو مراسل للأكاديمية العراقية ببغداد ولأكاديمية اللغة العربية بدمشق. من مؤلفاته : دراسات عن المسيحية العربية في القرون الوسطى، ١٩٩٥.

البطريرك أغناطيوس الرابع هزيم. ولد سنة ١٩٢٠ في سوريا. إجازة في اللاهوت، ١٩٥٣، معهد القديس سرجيوس الأرثوذكسي، باريس، فرنسا. حائز على ٤ دكتوراه فخرية من: جامعة بطرسبرج، روسيا (١٩٨١)، معهد القديس سرجيوس، باريس (١٩٨٣)، معهد القديس ڤلاديمير، نيويورك، الولايات المتحدة الأميركية (١٩٨٥)، جامعة أثينا، اليونان (١٩٩١). صدرت له كتب عديدة، وله العديد من المقالات المنشورة بالعربية والفرنسية والإنكليزية في التاريخ واللاهوت. غبطته أحد الرؤساء السابقين لمجلس الكنائس العالمي WCC (١٩٨٣–١٩٩١) وأحد مؤسسي مجلس كنائس الشرق الأوسط MECC وأحد رؤسائه السابقين للفترة ١٩٧٤–١٩٩٤.

الأب سمير خليل سمير. ولد سنة ١٩٣٨ في مصر. دكتوراه جامعية في الإسلاميات، إكس أن پروڤنس، فرنسا، ١٩٦٦، ودكتوراه في العلوم الكنسية الشرقية، روما، إيطاليا، ١٩٨٠. أستاذ جامعي منذ سنة ١٩٦٨ (في مصر، لبنان، روما، باري، الخ)، وأستاذ زائر في جامعات مختلفة. أسس سنة ١٩٩٢، في بيروت، مركز التوثيق والدراسات العربية المسيحية والإسلامية-المسيحية (CEDRAC). أصدر ٢٥ كتاباً وأكثر من ٤٥٠ مقالاً علمياً، بلغات مختلفة، حول الدراسات العربية المسيحية (تاريخ، فلسفة، لاهوت، الخ) والإسلاميات والعلاقات بين الإسلام والمسيحية.

المركز القبطي للدراسات الإجتماعية. تأسس سنة ١٩٩٤ في القاهرة، مصر. يُعنى بالشأن القبطي العام من منظور المواطنة، وبالحوار الإسلامي-المسيحي حول القضايا المجتمعية والثقافية، وله مساهمات حول قضايا التنمية.

جوناثان رايلي- سميث. أستاذ في تاريخ الكنيسة في كليَّتي التاريخ واللاهوت، جامعة كامبردج، إنكلترا. له مؤلفات عديدة حول الحملات الصليبية.

فرح فرزلي. دكتوراه في التاريخ، ١٩٨٣، جامعة الكسليك، لبنان. أستاذ في كلية اللاهوت، جامعة البلمند. يُدرّس إسلاميات. له مراجعات عديدة لكتابات تتعلق بتاريخ المسيحية في الشرق.

يورغن نيلسن. دكتوراه في التاريخ العربي، الجامعة الأميركية في بيروت، لبنان. أستاذ الدراسات الإسلامية ومدير مركز دراسة الإسلام والعلاقات المسيحية-الإسلامية، جامعة برمنغهام، إنكلترا. كتب العديد من المقالات والكتب عن الإسلام في أوروبا، وعن التاريخ العربي والشؤون الحالية.

أستيريوس أرجيريو. ولد سنة ١٩٣٥ في اليونان. دكتوراه في العلوم الدينية من جامعة تسالونيكي، اليونان. أستاذ متقاعد. شملت اهتماماته العلمية وأبحاثه الحقول الثلاثة التالية : ١- الأدب اليوناني البيزنطي وما بعد الفترة البيزنطية، الذي له صلة بالإسلام ؛ ٢- الحوار الإسلامي-المسيحي ؛ ٣- تاريخ الفكر الهلّيني الحديث.

برنار هيبرجيه. ولد سنة ١٩٥٤ في فرنسا. دكتواره في التاريخ، جامعة نانسي الثانية، فرنسا، ١٩٩٤. محاضر في جامعة الألزاس العليا، يُدرّس التاريخ الحديث. أجرى أبحاثاً

عديدة حول مسيحيي لبنان، وسوريا، وفلسطين، في فترة الحكم العثماني، بخاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ؛ وأيضا حول عمل الكنيسة الكاثوليكية في الشرق؛ وحول التبادل الثقافي الغربي/الشرقي المسيحي والمسلم.

الأب فينسنزو پودجي. ولد سنة ١٩٢٨ في إيطاليا. دكتوراه من المعهد الشرقي الجامعي في ناپولي، ودكتوراه في لاهوت الرسالة من الجامعة الغريغورية في إيطاليا. يُدرّس التاريخ المسيحي في المشرق، المعهد البابوي الشرقي في روما، إيطاليا. له منشورات عديدة حول المسيحية والإسلام، الإسلام والثقافة، نظام الملّة، الخ.

سمير مرقس: باحث مصري معني بقضايا المواطنة والدين والمجتمع والحوار الإسلامي – المسيحي. أسس وأدار المركز القبطي للدراسات الإجتماعية. يشغل مركز أمين عام مشارك لمجلس كنائس الشرق الأوسط. له كتابات عديدة في المواضيع المعني بها.

الأب سليم دكاش. دكتوراه دولة في الآداب (فرع الفلسفة) السوربون، فرنسا، ١٩٨٨. يُدرّس حالياً مادة "الفلسفة الدينية" والحضارة المسيحية الشرقية، كلية السيدة في الجمهور، لبنان. له مؤلفات تبحث في تاريخ الرهبانية والكنيسة الشرقية والغربية. وله مقالات ومداخلات أخرى في مجال الفلسفة وتاريخ الفكر العربي والتربية.

القس حبيب بدر. ورد التعريف به، كأحد أعضاء اللجنة العلمية لهذا الكتاب، صفحة ١٩.

الأرشديكون رفيق فرح. ولد سنة ١٩٢١ في فلسطين. إجازة في علم الدين من كلية القديس أوغسطين، كانتربري، إنكلترا. دكتوراه فخرية في اللاهوت من كلية اللاهوت للشرق الأوسط، بيروت، لبنان. حالياً : مساعد فخري للقس في كنيسة القديس أندرو الأسقفية، تورنتو، كندا. له كتابات عديدة في تاريخ الكنيسة الأسقفية في القدس.

أديب نجيب سلامة. دبلوم في التاريخ والآثار القبطية، ١٩٧٥، ودبلوم الدراسات العليا في الصحافة والنشر، ١٩٧٩، مصر. رئيس العلاقات العامة والإعلام في الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الإجتماعية في مصر. له مؤلفات عدة في تاريخ الكنيسة.

كاترين مايور–جاوين. ولدت سنة ١٩٦٤ في ستراسبورغ، فرنسا. دكتوراه في التاريخ المعاصر، جامعة باريس الرابعة (١٩٩٢) وتأهيل لإدارة أبحاث في التاريخ المعاصر، جامعة إكس أن پروفنس (٢٠٠٠). أستاذة في التاريخ المعاصر، جامعة باريس الرابعة،

السوربون، فرنسا. كتبت عن المسيحيين في المشرق في القرن التاسع عشر (١٩٩٥) وفي القرن العشرين (٢٠٠٠)، كما كتبت عن الأقباط ومسلمي مصر في القرن العشرين (١٩٩٨).

جيروم شاهين. ولد سنة ١٩٤١في لبنان. دكتوراه دولة من .E.H.E.S.S، باريس، فرنسا، عن أطروحة عالج فيها "مفهوم العلمنة لدى الكتّاب المسيحيين في عصر النهضة العربية". حالياً، أستاذ في كلية "الإعلام والتوثيق"، الجامعة اللبنانية. له مؤلفات وأبحاث عدة.

وليم سليمان قلادة. ١٩٢٤-١٩٩٩، مصر. دكتواره في الحقوق من جامعة القاهرة، ١٩٥٥. له دراسات عديدة في الحوار الإسلامي-المسيحي، وفي تاريخ مصر والأقباط وأيضاً دراسات كنسية.

طارق متري. ولد سنة ١٩٥٠ في لبنان. دكتوراه في العلوم الإجتماعية، جامعة باريس العاشرة، فرنسا، ١٩٨٥. أستاذ في معهد القديس يوحنا الدمشقي للاّهوت، جامعة البلمند، لبنان منذ ١٩٨٣. يشغل أيضاً منصب منسق للعلاقات والحوار بين الأديان، مجلس الكنائس العالمي، جنيف منذ ١٩٩١. له كتابات عديدة في المواضيع التالية : دراسات مسيحية-إسلامية، التاريخ الحديث وعلم اجتماع المسيحية في العالم العربي، المسكونيات وعلم اجتماع الدين.

الأب جان كوربون. ١٩٢٤ - ٢٠٠١، فرنسا. دراسات جامعية توراتية، لاهوتية، إسلامية. خوري في أبرشية بيروت للروم الكاثوليك منذ عام ١٩٥٦. عمل، من خلال لجان عديدة، عضواً فاعلاً في الحوار اللاهوتي بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية. رئيس تحرير دورية "الرسالة المسكونية للشرق الأوسط" (باللغة الفرنسية) التي تصدر عن مجلس كنائس الشرق الأوسط منذ ١٩٨٧. له مؤلفات عديدة، من أهمها كتاب "كنيسة المشرق العربي" (١٩٩٤).

كبريال حبيب . ولد سنة ١٩٣٧ في لبنان. درس الحقوق في جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان. عمل منذ ١٩٦٢ وحتى ١٩٧٤، وفي كثير من الأحيان بشكل تطوعي، مع العديد من المؤسسات العالمية التي تُعنى بحمل رسالة المسيح الى اللاجئين والشباب. التحق بمجلس كنائس الشرق الأوسط عام ١٩٧٤، ثم انتخب أميناً عاماً له عام ١٩٧٧ وأعيد انتخابه لثلاث دورات متتالية حتى ١٩٩٤. مُنح جوائز عدة تقديراً لخدماته في

الحقل المسكوني : جائزة "تيد جونسون"، كندا، ١٩٨٨ ؛ "جائزة السلام"، و"كأس الرحمة"، الولايات المتحدة الأميركية، آذار وتشرين الثاني ١٩٥٥. كذلك "وسام القديسين بولس وبطرس" من بطريركية أنطاكية للروم الأرثوذكس.

القس رياض جرجور. ولد سنة ١٩٤٨ في حلب، سوريا. تلقى علومه الجامعية في كلية اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت، لبنان، ومعهد مكّورميك اللاهوتي، شيكاغو، الولايات المتحدة الأميركية. ماجستير في الدراسات الإسلامية ودكتوراه في الخدمة. انتخب سنة ١٩٩٤ أميناً عاماً لمجلس كنائس الشرق الأوسط وأعيد انتخابه لدورة ثانية عام ١٩٩٩.

الكاثوليكوس آرام الأول. ولد سنة ١٩٤٧ في بيروت، لبنان. تلقى علومه الجامعية في : كلية اللاهوت للشرق الأدنى، والجامعة الأميركية في بيروت، لبنان، والمعهد المسكوني في بوسيه، سويسرا، وجامعة فوردهام، نيويورك، الولايات المتحدة الأميركية. ماجستير في اللاهوت ودكتوراه في الفلسفة والعديد من الشهادات العلمية الفخرية. انتخب كاثوليكوساً لبيت كيليكيا عام ١٩٩٥. قداسته أحد الأعضاء المؤسسين لمجلس كنائس الشرق الأوسط عام ١٩٧٤، ورئيس اللجنة المركزية واللجنة التنفيذية لمجلس الكنائس العالمي. قداسته أيضاً رئيس فخري لمؤسسة "World Religion's Museum" ، وهو عضو في العديد من المؤسسات التي تُعنى بالحوار بين الكنائس. له مؤلفات عديدة حول الحركة المسكونية.

تمهيد

"من الطبيعي أن يكتب أبناء منطقتنا قصة المسيحية في المشرق. إنهم يفهمونها أكثرمن غيرهم إذ يعيشونها، ويستطيعون أن ينقلوا بأمانة خبرة آبائهم فيها". إنطلقت هذه الفكرة منتصف حزيران ١٩٩٤ أثناء لقاء دعا إليه مجلس كنائس الشرق الأوسط/برنامج الدراسات والأبحاث، وضم نخبة من الباحثين المقيمين في لبنان والمهتمين بالدراسات في حقل التراث المشرقي المسيحي.

ساند عدد من المجتمعين هذا الاقتراح، وأبدوا استعدادهم للعمل التطوعي في سبيل ترجمته إلى واقع عملي. وبدأت الخطوات التحضيرية في أوّل اجتماع، عقد في تشرين الثاني ١٩٩٤، للمهتمين بإنجاز هذا المشروع. تألفت، خلال هذا الإجتماع، اللجنة العلمية لمشروع الكتاب، وهي تضم : مُطلق فكرة إصدار هذا الكتاب، القس الدكتور حبيب بدر (أستاذ تاريخ الكنيسة، كلية اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت)، والمطران سيبوه سركيسيان (متخصص في العلاقات المسيحية-الإسلامية)، والدكتورة سعاد أبو الروس سليم (مديرة قسم التوثيق والدراسات الأنطاكية، جامعة البلمند، لبنان)، والدكتور جوزيف أبو نهرا (عميد كلية التربية وأستاذ في كلية الآداب، الجامعة اللبنانية). واعتُبرت الآنسة عفاف ديب-قنديس، بصفتها مديرة برنامج الدراسات والأبحاث في المجلس، مديرة هذا المشروع ومنسقة عمل اللجنة العلمية.

تتالت الإجتماعات، بمعدل اجتماع كل ٤٥ يوماً، حتى آخر سنة ١٩٩٥، فوضعت لائحة أولية بمحتويات الكتاب واقتُرحت أسماء لباحثين ومفكرين، غالبيتهم من المشرق، ليصار إلى الاتصال بهم ودعوتهم للكتابة، كلٌ في حقل تخصصه. كذلك وُضعت خطة لتأمين التكاليف اللازمة لإنجاز هذا المشروع فجَمعت بين الكتابة إلى رؤساء الطوائف في المنطقة والاجتماع بهم لتقديم التوضيحات المطلوبة، وإلى المؤسسات الثقافية التي يمكن أن تساهم في تمويل إصدار هذا الكتاب.

أول مساهمة مالية لهذا المشروع وصلتنا في كانون الثاني ١٩٩٦، وأول رسالة موافقة على المساهمة في كتابة محتويات الكتاب، في أيلول ١٩٩٦. وكرت السبحة، ولكن لم يكن من السهل إدارة مشروع إصدار كتاب يشترك في تأليفه ٤١ مفكراً وباحثاً (٢٩ من أبناء المنطقة و١٢من خارجها) يتوزعون على ١٠ بلدان هي : لبنان، سوريا، فلسطين، العراق، مصر، إيطاليا، فرنسا، بريطانيا، سويسرا، الولايات المتحدة الأميركية.

شكّل التزام اللجنة العلمية للكتاب، وبصورة خاصة القس بدر، والدكتورة سليم، والدكتور أبو نهرا، الدعامة الأولى لانطلاقة المشروع. وقد جرى عرض عناوين المخطط العام على رؤساء الكنائس الذين ناقشوها مع اللجنة وأدخلوا عليها تعديلات اعتبروها أساسية، وكانت توجيهاتهم وموافقتهم على العناوين العريضة في الكتاب وعلى أسماء المشاركين في كتابة النصوص، بمثابة الضوء الأخضر المرتجى. وأتت المساهمة المالية من العديد من كنائس المنطقة لتضع الحجر الأساس في عملية تحقيق هذا المشروع. كذلك كان للمساهمات المالية من المؤسسات المحلية والإقليمية والدولية (المذكورة آنفاً في الصفحات الأولى من هذا الكتاب) التي تعنى بالثقافة، الفضل في التمكن من إنجاز هذا الكتاب.

ومن الدعائم الأساسية لانجاز هذا المشروع، تبنّي حضرة الأمين العام للمجلس القس الدكتور رياض جرجور له ودعمه معنويا وماديا من خلال اتصالاته الاقليمية والدولية، فله التقدير العالي. كذلك نشكر الزملاء في مكاتب المجلس في دمشق والقاهرة الذين ساعدوا في تسهيل الحصول على المساهمات المالية من الكنائس في بلدانهم، وفي متابعة الاتصال بالمفكرين من مواطنيهم الذين اشتركوا في الكتابة. نشكر أيضاً، ونقدر التزام الزميلات في مكتب المجلس في بيروت : وبخاصة الآنسة سيدة كوركجيان التي نضّدت ورتبت محتويات هذا الكتاب، ولا يُخفى ما تطلبه ذلك من جهد ودقة في العمل؛ وكذلك الآنسة وفاء صدقة المسؤولة عن الاتصالات التي ما توانت عن تأمين الاتصال مع مختلف الجهات التي ساهمت في الكتابة أو في التمويل.

نقدر أيضاً مساندة الأصدقاء من لبنان والخارج الذين التزموا معنا وساعدونا من خلال تسهيل سُبُل الاتصال وبتحقيق الحصول على بعض النصوص.

كذلك نسجل تقديرنا العالي لعمل السيدة وديعة جبارة بدر والاستاذ نسيب عون اللذين راجعا نصوص الكتاب وأجريا التدقيق اللغوي والتحرير الضروريين. فلهما جزيل الشكر.

كان مشروع إصدار هذا الكتاب حلماً، لكنَّ الحلم تحقق برعاية الله وبركته.

مديرة المشروع

مقدمة

شكّل مشروع كتابة تاريخ المسيحية في الشرق خطوة جريئة اعتبرتها مجموعة من الباحثين أولوية من حيث التعرّف الى المسيحيين في الشرق ومساهماتهم في الحضارة ومعاناتهم في تأدية الرسالة التي أوكلهم بها السيد المسيح. ولمناسبة الاحتفال ببدء الألفية الثالثة لتجسُّد ربنا يسوع المسيح يأتي سعينا إلى كتابة هذا التاريخ منطلقاً من إرادتنا للتعبير عن تصميمنا على متابعة رسالة كنائسنا والاستمرار بالشهادة للمسيح على هذه الارض المقدسة.

تنطلق كتابة التاريخ من العمل بكل إيمان ورجاء لمستقبلنا في الشرق. إنّ استمرار الشرق في اعتماده النطاق الزراعي يجعل البعض يتمسك بنظرة تقليدية إلى مفهوم الزمن الدائري، حيث تخضع المحاصيل والحياة الزراعية للفصول والمواسم، ما يجعل الباحثين التقليديين يكررون المقولة الشعبية : "إن التاريخ يعيد ذاته"، واضعين الناس في قبضة القدر، جاعلين من الشعوب ضحية لدورة التاريخ.

من هنا أردنا أن يأتي هذا الكتاب حول تاريخ المسيحية من زاوية النظرة إلى الزمن المتطوّر الذي يكون فيه الإنسان ملازماً للفعل الإلهي في صناعة التاريخ. فمع إيماننا بأن عمل الروح القدس قد تجلى في أحداث التاريخ وتطوراته، إلا أن تاريخنا نحن المسيحيين لم يكن دائماً مشرقاً، إذ امتزج تاريخ كنائسنا بتاريخ الحضارات وتاريخ الشعوب والتيارات الفكرية التي نمونا في إطارها. وبذلك لم يكن هذا التاريخ طاهراً على الدوام، مترفعاً عن الخطيئة أو عن رذالات العالم. فهذا الكتاب ليس فقط تاريخ المسيحية، بل هو بشكل أساس تاريخ المسيحيين في منطقة الشرق الذين عانوا الاضطهادات الوثنية وتجارب هذا الدهر، وساهموا أيضاً في صناعة تاريخ هذه المنطقة وفي تفاعل حضاراتها وإثرائها، وفي صراعات شعوبها. عاش المسيحيون تاريخهم في الشرق في خفر السكون وفي شفافية التواضع، في ما يسميه البعض شهادة الصمت. فالمسيحيون في الشرق لم يعيشوا مجد بيزنطية السياسي، كما لم يعرفوا الاستكبار والتعدّي، ولم يستفيدوا من إنجازات العقل الغربي واكتشافاته. لكنهم عاشوا مع سكان هذه المنطقة بقلب واحد وأمل بنهضة مشتركة، يرافقها العدل والازدهار للجميع.

شارك المسيحيون في الحكم أقلّ مما ساهموا في الحركات النهضوية الفكرية والأدبية في الشرق. إلا أنه على الرغم من عدم المساهمة مباشرة في إدارة شؤون البلاد وتنظيمها، نرى أن معظم الحكام، منذ العهود الإسلامية الأولى وحتى المرحلة العثمانية الأخيرة، يستعينون بأمناء سر وأمناء صندوق وموظفين مسيحيين من كل الفئات. وقد ساهم المسيحيون في النهضة العربية الأولى، خلال العصور الأموية والعباسية، في نقل الثقافة والتراث والفلسفة والعلوم اليونانية إلى العربية وفي أعمال التعريب والتأليف وفي دفع حركة الإنتاج الأدبي وازدهار العلوم في العالم العربي. كما ساهموا أيضاً في النهضة العربية الثانية (نهاية القرن التاسع عشر وبدء القرن العشرين) حيث لم تقتصر النهضة على الإنتاج الأدبي والثقافي، بل تعدته إلى المشاركة السياسية في وضع الأسس الفكرية والتنظيمية للتيارات القومية العربية في الشرق.

يُعطي العمق التاريخي للوجود المسيحي، بشكل أساس، فكرة عن المدى البعيد الذي يسمح برؤية أوسع وأكثر نسبية للأمور. فالمراحل الصعبة عبر التاريخ لم تكن دائماً نهائية، وكثيراً ما توالت فترات النهضة والانبعاث بعد مراحل الخمول والانحطاط. فالزمن السحيق يعطينا المجال الكافي لرؤية الأحداث ليس بفعل حصولها أو وقوعها، إنما أيضاً بإطار كل تطوراتها ونتائجها المباشرة والبعيدة. وهنا يمكننا أن نأخذ في الاعتبار الكثير من العوامل التي، الى جانب التطورات السياسية والأحداث التاريخية، أثرت على أوضاع المسيحيين في الشرق : الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتحولات الديموغرافية وتأثير الذهنيات والحياة الفكرية والثقافية. كلها أمور أدّت دورها في استمرار الحضور المسيحي في الشرق. والآن لا يخفى على أحد أن الوجود الديموغرافي للمسيحيين في الشرق أصبح ضعيفاً. لكن لو أمعنّا في تحليل المعطيات التاريخية لوجدنا أن هذا الأمر ليس نهائياً، فرسالة المسيحيين الأوائل وشهاداتهم في أنطاكية وأورشليم لم تعتمد على وجودهم العددي، بل على نوعية الشهادة التي أدّوها أمام معاصريهم.

إن انقسامات الاتجاهات الفكرية والتيارات الفلسفية والخلافات حول شرح مفاهيم الفلسفة اليونانية (أفلاطون ، أرسطو وأفلوطين)، إضافةً إلى الانتماءات الاثنية والخلافات السياسية بين الفرس واليونان، أدّت دوراً في تأجيج الخلافات. والحوارات اللاهوتية الحالية، التي يدعو اليها مجلس كنائس الشرق الأوسط، أثبتت أن

معظم الخلافات الخريستولوجية بين الكنائس الأرثوذكسية الشرقية قائمة بسبب الاختلاف في تفسير المفاهيم الفلسفية التي وضعها الفيلسوف أرسطو وفي ترجمتها.

ليس واضحاً إلى أي مدى نستطيع إرجاع الخلافات اللاهوتية حول طبيعة المسيح إلى التيارات الفكرية الفلسفية التي كانت سائدة في ذلك الوقت في مدينتي أنطاكية والإسكندرية، إذ إن التفسير المتبع لشرح الكتاب المقدس انطلق من منهجيتين أساسيتين اعتمدتهما المدارس الفكرية في كل من المدينتين : فالمدرسة الأنطاكية اعتمدت على التفسير التاريخي الواقعي، وبذلك شدّدت على الناحية الإنسانية لطبيعة المسيح، معبّرة في ذلك عن لاهوت التجسّد الذي وضعه يوحنا الإنجيلي، مؤكدًا تألّه الكلمة المتجسّد والتي تؤلّهنا نحن أيضاً. بينما اعتمدت مدرسة الإسكندرية على التفسير الرمزي، مركزة بذلك على الناحية الإلهية لطبيعة المسيح المتجسّد في الكلمة الإلهية.

الاتجاهات الفكرية الخاصة بكل من مصر وسوريا لم تستوعب حقيقة المفاهيم الهلّينية العائدة الى الطبيعة والاقنوم. فالمدرستان اعترفتا بالمسيح إلهاً حقاً وإنساناً حقاً، لكنهما اختلفتا في طريقة التعبير عن هذا الإيمان.

وكما أثّرت الاتجاهات الفكرية على مختلف الطوائف المسيحية التي استمرت حتى أيامنا منقسمة بسبب الفروقات الثقافية، كذلك أثّر التاريخ الديموغرافي على أوضاع المسيحيين الحاليين. فتاريخ المسيحيين في الشرق كان تاريخاً حافلاً ومضطرباً في آن، لعبت فيه المعطيات الديموغرافية دوراً أساسياً، بخاصة بعد الفتح الإسلامي. لذلك، من الضروري معرفة بعض الأمور التي رافقت تاريخ الجماعات المسيحية التي استمرت تشكل الاكثرية في الشرق حتى بعد مرور قرون عدة على انطلاق الدعوة الاسلامية. كما أنّ توافد الشعوب العربية في بدء الاسلام الى منطقة الهلال الخصيب بقي محدوداً في بداية الفتح. فالقبائل الاسلامية الصاعدة في البادية لم يكن لديها الثقل والعمق الديموغرافي في مواجهة الاكثرية المسيحية في المناطق التي احتلتها، لذلك نراها مضطرة الى الاعتماد على هذه الشعوب والتعاون معها، بدلاً من أن تواجهها. ففي العراق بقي النساطرة يتمتعون بحيوية دينية ونموّ روحي جعلاهم يرسلون العديد من الإرساليات للتبشير في المناطق النائية من الشرق الأقصى. أما في سوريا فقد بقي عدد المسلمين ضئيلاً في كل مرحلة القرن الأول للهجرة، إذ لم تتعدَّ نسبتهم الـ ٦ ٪ من مجموع السكان.

استمرّ المسيحيون، بعد فتح دمشق، في إقامة الذبيحة الإلهية والصلوات، إلى جانب المسلمين في كنيسة القديس يوحنا المعمدان (الجامع الامويّ). كذلك الأمر في حمص، حيث بقيت بعض أماكن العبادة مشتركة بين الديانتين.

لم تكن الأمور مماثلة في مصر، حيث انتشر الاسلام – على حساب الأقباط – بسرعة أكبر. إلا أن الدولة، سعياً للحفاظ على إيراداتها المالية من ضريبة الجزية، شجعت الأقباط على المحافظة على دينهم. وقد عاد البطريرك بنيامين الى ترؤس طائفته علناً، بعد الانتهاء من تضييق البيزنطيين عليهم.

خلال المرحلة الأموية، التي يُقال أنها مرحلة مثلى في مجال التعايش، تناقص عدد المسيحيين. وتسببت ضريبة الجزية في ذلك العهد بضائقة للسكان المسيحيين، مما دفعهم الى التخلص منها. بالفعل يرى الباحث أن الجزية في العراق انخفضت من ١٢٠ مليون درهم في عهد الخليفة عمر الى ٤٠ مليون في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان. وذلك لأن قسماً كبيراً من السكان الريفيين اعتنقوا الاسلام أو هاجروا الى المدن. وحوّلت هذه الظاهرة معظم المسيحيين في الشرق من ريفيين إلى سكان مدن، هرباً من جزية توزّعت على عدد متضائل من الذميين وأدت إلى نتيجتين ذات عواقب مستقبلية :

النتيجة الأولى هي تحوّل تدريجي للمسيحيين إلى طبقة مرفّهة في المدن، ما حسّن أوضاعهم الاقتصادية والسكانية. أما النتيجة الثانية فهي تماهي الأوضاع الطائفية مع توزيع العمل والثروة على المدى الطويل، ما سهّل عملية التهميش والتمييز الطائفي اللذين سيعانيهما المسيحيون في الفترات اللاحقة. أما في نهاية المرحلة العباسية فنتبين تراجع نسبة المسيحيين في الشرق، نتيجة ما كان يسمى بالشروط العمرية التي طُبقت بقسوة ودفعت بالمسيحيين الى اعتناق الإسلام بأعداد وفيرة. وقد رسّخت هذه التمييزات لدى المسيحيين الشعور بالانتماء الى طوائفهم بالمعنى الاجتماعي الضيّق والتباعد عن محيطهم. ففي كل من العراق وسوريا عاش المسيحيون مرحلة من الفوضى والضياع نتيجة غزو المغول. ونظر المسيحيون الى الغزاة الجدد بعين الرضا، معتبرين أن المغول هم في طور اعتناقهم الديانة المسيحية. ففي آخر هذه المرحلة بلغت نسبة المسيحيين في العراق ٣ ٪ من مجموع السكان. أما في مصر، ونتيجة توالي الممالك الإسلامية غير العربية المنفصلة عن الدولة العباسية، فقد بلغت نسبة السكان المسيحيين ٢٢ ٪ من سكان البلاد.

أما المرحلة الأصعب فكانت مرحلة الحروب الصليبية التي شكلت منعطفاً مأساوياً لمسيحيي الشرق، على الصعيدين الكمّي والنوعي. فبعد أن كانَ المسيحيون يشكلون أكثرية من السكان في مناطق سوريا والعراق ومصر، أمسوا من الأقليات المتناثرة في أنحاء العالم الإسلامي. وعلى الصعيد النوعي تحوّلوا الى جماعات هامشية منطوية على ذاتها، غير آبهة للمشاركة في الحياة السياسية والثقافية في المناطق التي تعيش فيها، بل كان جلّ همها الحرص على أمنها وتأمين معيشتها. وعلى الرغم من الجهود التي بُذلت للتمييز بين الفرنجة وأهل البلاد المسيحيين الأصليين، فقد أثارت الحروب الصليبية لدى المسلمين ردّات فعل عنيفة ضد أهل الذمة الذين أيّد بعضهم، في مرحلة أو في أخرى، هذه الحروب.

وبذلك اصبحت الطوائف المسيحية في الشرق في أواخر عهد المماليك أشبه بجزر منفصلة، مهمّشة، على طريق الزوال، فلم يعد هؤلاء يمثلون أكثر من ٨ الى ١٠ ٪ من سكان الشرق.

إلا أن تطورات المرحلة العثمانية كان لها الأثر الإيجابي على وضع المسيحيين الديموغرافي في الشرق. فمع هيمنة الإتجاهات المركزية والحداثة التي صبغت فترة الإصلاحات والتنظيمات عادت الدولة العثمانية الى تعميم الإحصاءات على ولاياتها، فاتضح أن عدد المسيحيين في الشرق ارتفع ثلاثة أمثال ما كان عليه. فبعد أربعة قرون أصبح السكان المسيحيون يشكلون ٤٠ ٪ من سكان المناطق الساحلية وجبل لبنان، و١٢ الى ١٥ ٪ من سكان ولايتي دمشق وحلب. ويعود الإرتفاع في نسبة السكان المسيحيين الى ارتفاع نسبة نموّهم، نتيجة تزايدهم الطبيعي بالولادة، حيث بلغ في بعض المناطق ٥,٩ ٪ (في حلب). لقد بلغت نسبة السكان المسيحيين في الشرق، عشية الحرب العالمية الأولى، ٢١,٤ ٪ في سوريا ولبنان، ٨ ٪ في مصر، و ٢,٢ ٪ في العراق.

إلا أن الإزدهار والنموّ ما لبثا أن انقلبا على أصحابهما. فقد ترافق انتشار العلم في صفوف المسيحيين مع انخفاض نسبة الخصوبة والإنجاب. ففي سنة ١٩٩٠ لم يعد المسيحيون يشكلون سوى ١٠,١٪ من سكان الشرق.

وفي المرحلة ذاتها التي شهد فيها عدد المسيحيين نمواً ملحوظاً تعرّض المسيحيون في الشرق الى انقسام جديد كان للغرب دور مهمّ فيه. فالكنائس الشرقية الأرثوذكسية : القبطية والسريانية والملكية والأرمنية والأشورية انقسمت على نفسها. والأسباب التي أدّت الى هذا الانقسام في القرنين السابع عشر والثامن عشر لم تكن كلها لاهوتية، بل أتت في كثير من الأحيان نتيجة الخلافات المحلية والعائلية التي استغلّتها الدول الأوروبية الكبرى لتثبيت مصالحها في الدولة العثمانية. عندها ترسّخت عقدة الغرب عند المسيحيين الشرقيين، بحيث اعتُبر القسم الذي اتحد بروما غربياً. وتميزت هذه الخلافات أيضاً بسمات الصراع الحضاري-الثقافي الذي يفرّق الشرق عن الغرب منذ الحروب الفارسية اليونانية، متناسين أن المسيح ليس في الشرق أو في الغرب، وأن في المسيحية لا شرقي ولا غربي، لا يوناني ولا بربري، لا عبد ولا حرّ.

من هنا نعتبر أن هذا الكتاب هو أيضاً خطوة للتركيز على مسؤوليتنا في صناعة تاريخنا ومصيرنا، يلازمها الإعتراف بالأخطاء التي رافقت مسيرتنا. انها محاولة لإدراك ذواتنا ليس من خلال عقد الذنب والدونية التي عوّدتنا عليها مصائب الزمن، إنما بالسعي الى رؤية كنائسنا بالثقة نفسها التي تولّدها فينا نظرة المسيح الحاضنة لنا بالمحبة.

لقد واجهت اللجنة العلمية التي أشرفت على هذا الكتاب تحدّيات ومشكلات عديدة ؛ من هذه الصعوبات ما هو علمي : فالحقبة الزمنية الطويلة التي يغطيها الكتاب كان لها أيضاً سلبيّات، إذ إنّ المراجع ليست دائماً متوافرة بالنسبة الى ألفي سنة من التاريخ. فقد تعرّض هذا التاريخ عبر السنوات الى التجاهل أو التعتيم أو عدم المبالاة. ثم إن الأحداث والتقلّبات التي عاشتها هذه المنطقة أدّت، في كثير من الأحيان، الى ضياع الأصول من نصوص قديمة ومخطوطات ووثائق. إضافةً الى أنّ الزلازل والحروب قضت على جزء كبير من المعالم الفنية والمعمارية للحضارات القديمة التي توالت على الشرق وحملت أثر إنجازات المسيحية.

وتطلّب الاصرار على مشاركة أساتذة وبحاثة محليين يكتبون تاريخ كنائسهم من منطلق اهتمامات كنائسنا وتطلّعاتها، تكليف الكاتب المناسب للموضوع المناسب. من هنا كانت الحاجة الى مشاركة بعض الباحثين الأميركيين أو الأوروبيين المشهود لهم بالعلم والمعرفة والموضوعية. كما واجهتنا مشكلات محض مادية، بالنسبة الى تحديد المراجع وتوحيد كتابة أسماء العلم، فلكل باحث طريقته ومنهجية عمل خاصة به. كما أن عملية ترجمة

النصوص الإنجليزية والفرنسية الى اللغة العربية لم تكن سهلة. فالمفاهيم الدينية والفكرية لا تفترض المعنى ذاته في مختلف اللغات.

ورغم أنّ المقالات تعبّر بشكل أساس عن آراء مؤلفيها، إلا أن المشروع ككلّ في مضمونه وعناوينه الواسعة نال مباركة رؤساء الكنائس الذين اطلعوا عليه وناقشوه مع أعضاء اللجنة وساهموا مادياً ومعنوياً وعملياً في إنجازه. لذلك نجد هنا الفرصة متاحة لكي نشكر آباءنا الأجلاء على تعاونهم ومساهمتهم في تحقيق هذا المشروع.

من الصعوبات التي واجهت إتمام هذا المشروع الصعوبات المعنوية، وهي ليست أقلّها. فالخلافات العقائدية التي لا تزال تشرذم أبناء كنيسة المسيح تعود في أكثريتها الى أسباب تاريخية. فكيف يمكن كتابة تاريخ واحد... وكيف يمكن التعبير عن مختلف الآراء من دون التعرض للآخرين وتوجيه التّهم وإلقاء الحرومات ؟ من هنا نشأت فكرة تخصيص فصول منفردة بتراثات الكنائس المختلفة وتاريخها.

أردنا العودة الى تاريخ المسيحية في الشرق، عبر هذا الكتاب، رسالة متواضعة، متعدّدة المضامين :

- إنها رسالة من أجل الاستمرار ودعم وحدة الكنيسة، ومن أجل تأصيل الشهادة المسيحية ومن أجل الحوار.
- إنها رسالة من أجل الاستمرار ومتابعة رسالة المسيح الخلاصية، بعيداً من أمجاد التاريخ ونكساته، بعيداً من مخاوف التحوّلات وهاجس الأعداد. إنها استمرار رسالة الرسل الأولى في عفويتها وبراءتها في المنطقة التي اختارها الله الآب لتجسّد الكلمة، ابنه الوحيد. إنّ المآسي التي مرت بها المسيحية في هذه المنطقة تخضع للإرادة الإلهية وليست سوى مرحلة الآلام التي تسبق القيامة. فالمسيحية المستمرة في الشرق تحمل روحانية أصيلة ومعاني إلهية تفتقدها مناطق أخرى كثيرة في العالم.
- إنها رسالة من أجل وحدة الكنيسة، انطلاقاً من الاماكن التي انقسمت فيها. إن العودة الى التاريخ القديم ومتابعة مسيرات الكنائس المختلفة تهدفان، بشكل أساس، الى اكتشاف التراث المشترك والمتأصل في هذه المنطقة، والتعرُّف الى الظروف المماثلة التي عاشتها مختلف الجماعات. فمن شأن ذلك إيجاد المزيد من مجال الوحدة

في تاريخ الكنائس وفي حاضرها ومصيرها. فالوحدة المرجوّة لا يراد بها استيعاب الكنائس الضعيفة أو إلغاؤها، بل هي البحث بين الإخوة لتنفيذ مشيئة المسيح في آخر وصية له لتلاميذه : ليكون الجميع واحداً.

- الى جانب الحوار بين الكنائس المسيحية يُفترض بنا، نحن مسيحيي الشرق، أن نعمّق الحوار مع مواطنينا غير المسيحيين، وبخاصة المسلمين، وذلك في مجالات الحياة المشتركة والتعرُّف إلى إيمان الآخر، وذلك بكل روح تواضع وقبول الآخر كما هو. فكل شعوب الشرق، من دون استثناء، مدعوون الى مزيد من التعرّف والانفتاح على بعضهم البعض. فمعرفة الآخر تؤدّي به، في مرحلة أولى، الى معرفة الذات. فالانسان هو عدوّ ما يجهل، والانسان الجاهل عدوّ لذاته وعدوّ للآخر. أما اذا انفتح على الآخرين وتآلف معهم، دخل الجميع حالة الطمأنينة والسلام. فالحوار المرجوّ هو حوار الحياة والمحبة، بعيداً من الدفاعات المتبادلة والمقارنات العقيمة والخطاب المزدوج.

- إنها رسالة من أجل تأصيل الشهادة، وذلك ليس لمزيد من التغنّي بأمجاد الماضي أو الزهو بنشوة الانتصارات والانجازات الشيّقة، بل محاولة تهدف الى مزيد من الالتزام بقضايا المنطقة وبمشكلات إنسان العصر. فالتقنيات الحديثة ونتائج العولمة وحالة الصراعات والتخلف التي تعيشها منطقة الشرق الاوسط، كلها تحديات تضع المسيحيين أمام مواجهة صعبة في إيمانهم وفي حياتهم، تتطلب منهم مواقف صريحة وخطوات جريئة تجعلهم فاعلين أساسيين في محيطهم ومجتمعاتهم.

اللجنة العلمية

الفصل الأول

المسيحية في القرن الأول للميلاد

I. الخلفية الحضارية في إطار حضارات المتوسط : اليهودية، واليونانية، والرومانية، والآسيوية، الخ.*

بيار كانيڤيه

نشأت الكنيسة في أورشليم يوم العنصرة، وفقاً لسفر "أعمال الرسل". ولقد تأسست على الإيمان المشترك بالمسيح القائم من بين الأموات والمعترف به مسيّا، أي مخلصاً.

تطوَّر الفكر عن المسيح بموازاة وعي الكنيسة لهويّتها ضمن المناخ اليهودي والهلّيني، حيث نشأت وانتشرت، ومن ثمّ في المناخات السياسية التي ضغطت عليها بقدر ما خدمتها. إلاّ أن الصراعات والأزمات التي رافقت نموّها لم تمنعها من أن تحقق ثقافة مبتكرة، في القرون الأولى من تاريخها، بلقائها الحضارات القديمة في الشرق الأوسط، وهي ثقافة عالم البحر الأبيض المتوسط والعالم الغربي.

النصوص المسيحية الأولى التي في حوزتنا حالياً، هي "الأناجيل" و"أعمال الرسل" و"الرسائل الرسولية"، ويمكن أن نعتبر أن تلك النصوص قد أخذت شكلها النهائي في نهاية القرن الأول الميلادي، أي سبعين إلى ثمانين سنة بعد موت المسيح وقيامته.

لكن، بما أن التسلسل التاريخي للأحداث المذكورة في تلك النصوص ليس ثابتاً، ونظراً إلى صعوبة التنسيق في ما بينها، أعيدَ النظر في صحة أو تاريخيّة عدد من الأحداث. إلاّ أن ذلك لم يؤدِّ في معظم الأحيان إلاّ إلى إطلاق فرضيّات جديدة. فينبغي ألاّ ننسى أنه عندما يتعلّق الأمر ببحث الأصول، وبخاصة أصول الديانات، نجد أنفسنا أمام معطيات هي بطبيعتها ثقافية، وأمام تأكيدات تبدو ظاهرياً لا عقلانية. وهذا ما أشار إليه أوريجينُس عندما دعا قارئَ الكتب المقدسة إلى أن يبحث عن المعنى المخفي، أو الرمزي، للمقاطع التي تبدو له غامضة.

---

* الأصل باللغة الفرنسية.



كنيسة القديس حنانيا – دمشق

حيث عمَّدَ القديس حنانيا، عام ٣٣، بولس (الملقب برسول الأمم).
بولس الرسول كان اسمه شاول، قبل اهتدائه، وكان من اعنف مضطهدي المسيحية
ثم اهتدى على طريق دمشق وعمَّده حنانيا.



وفيما كتب بعض الشهود لحياة المسيح وتعاليمه نصّاً وأعطونا إياه ليصبح كلمة الإنجيل، كتب آخرون كتابات تعكس أجواء وسطهم الثقافي والديني، ولم تُقِرّ السلطة الكنسية قانونية تلك الكتابات. بعض هؤلاء كان متأثراً بالأفكار الغُنُوصية التي ظهرت في ذاك الوقت وشكّلت مساساً بالحقيقة التاريخيّة لإنسانيّة المسيح. وانصبّ اهتمام البعض الآخر على الإجابة عن الأسئلة التي كان يطرحها الشعب المسيحي بفضولية لمعرفة تفاصيل حياة المسيح. كل ذلك أنتج نصوصاً تسمّى اليوم الأناجيل المنحولة التي، بالرغم من ذلك، غذّت التقوى والفنّ المسيجيين لقرون عدة. وهكذا، فإن بدء إنجيل يعقوب تضمّن العديد من التفاصيل حول طفولة يسوع، وكان في أساس انطلاقة اللاهوت المتعلّق بالعذراء مريم والعبادة المريمية. كما أن إنجيل توما الذي اكتُشف في صحراء نجع حمادي (في مصر) قد لفت أنظار مفسّري العهد الجديد، ولربما كُتب في وسط يطغى عليه الاتجاه الغُنُوصي. وفي الإمكان ذكر نصوص أخرى كانت قد انتشرت باكراً في أوساط معتنقي المسيحية آنذاك.

لشرح تطور حياة الكنيسة في العصور الأولى، يتحتّم علينا الرجوع إلى نصوص كُتبت في مرحلة لاحقة لتلك التي كُتبت فيها النصوص التي ذكرناها سابقاً. من تلك النصوص "التاريخ الكنسي" لأوسابيوس القيصري، الذي انتهت كتابته في بداية القرن الرابع الميلادي. هذا ولقد اطّلع المؤلف على مستندات هي الآن مفقودة، كالنصوص التي كتبها هيجيزيب (حوالي ١١٥-١٨٥) وهو أحد الكتّاب الشرقيين الذين اجتذبتهم روما فراحوا يتحققون من الأصل الرسولي للسُدّات الأسقفية. كما فتح يوستينُس، وهو محاضر فلسطينيّ الأصل، مدرسةً في روما كان تتيانُس أحد المستمعين فيها. وفي الحوار مع تريفون بدأ الحديث عن القطيعة ما بين اليهودية والكنيسة التي هي اسرائيل الحقيقيّة.

أما إغناطيوس الانطاكي الذي توفي حوالي سنة ١١٠، فإنه يعطينا معلومات حول تنظيم الجماعات المسيحية وإنشاء التراتبيّة في الكنيسة. وهناك أخيراً "الديداكي"(الكلمة يونانية، وتعني التعليم)، وهي من أقدم وثائق أدب الكنيسة المسيحيّ، التي كتبت في نهاية القرن الأول، على الأرجح في سوريا وفي محيط يهوديّ-مسيحيّ، وهي محاولة أولى لتحديد الأخلاق والطقوس المسيحية : كالعماد، والأفخارستيّا، والليتورجية المتأثرة لدرجة كبيرة بالطابع اليهودي.

وقبل أن نتابع سرد تاريخ الجماعة المسيحية في القرن الأول نرى من الضروري إيضاح طبيعة المجتمع الذي ترعرعت فيه تلك الجماعة.

إن فتوحات الإسكندر قد استتبعت هَلينة حوض البحر الأبيض المتوسط بكامله. فالإسكندرية وانطاكية هما مدينتان تعود نشأتهما وتطورهما إلى ذلك الفتح. ومع روما، ستصبح تلك المدن الثلاث أقطاباً للحياة السياسية والثقافية في الامبراطورية الرومانية.

وعندما عادت بعض الجماعات اليهودية من السبي البابلي استوطنت (أو أجبرت عنوة على الاستيطان) في أنحاء حوض البحر الأبيض المتوسط. وهكذا شكّلت الشتات الأول. ولقد عاشت تلك الجماعات في محيط وثني واعتمدت اللغة اليونانية وعادات المدن اليونانية مع المحافظة على أصالتها. إلاّ أن شمولية الدين اليهودي، وقد عدّلتها بعض الشيء النزعةُ القومية، كانت تدفع الجماعة اليهودية إلى ممارسة التبشير. وهكذا رأينا المجامع اليهودية تستقبل "الذين يخافون الله"، وهم المتعاطفون مع اليهود، والمهتدون حديثاً إلى اليهودية، وقد أتوا من محيط وثني وقبلوا أن يختتنوا.

استجابة لهذا التيار في الدين اليهودي، فإن بطليمُس الفيلادلفي، إذا ما صدّقنا رسالة أرِستيه وقد استثارت فضولَه الثقافةُ العبرانية البارزة بفضل وجود عدد كبير من اليهود في الإسكندرية، قام باستدعاء علماء يهود إلى مصر ليترجموا التوراة إلى اليونانية. هذه الترجمة عرفت باسم "السبعينية". وحتى في أورشليم، كان ليهود الشتات هؤلاء، المدعوّين "هلّينيّين"، مجمع خاص حيث كانت تُقرأ النصوص باليونانية ثم تُستتبع القراءة بعظة، بينما كانت النصوص تُقرأ في المجمع"العبراني" باللغة العبرية. كما أن رسائل بولس والأناجيل ستُكتب باليونانية. وهذا مثال على التفاعل الثقافي وتداخله، وقد استخدمه لاحقاً المدافعون عن الإيمان المسيحي بأسلوبهم الخاص.

لم تعد الهلّينية، لدى المثقفين، تنحصر بالكتّاب التقليديين الكبار، بل تجلّت أيضاً في النصوص "الملهمة" التي نسبت الى الأنبياء والمجوس الذين طوروا عادات عبادة الشمس. وبات البعض يفضلون، على كتابات أرسطو العقلانية والاختبارية، الأدب المنحول والمنسوب، كما يُعتقد، الى هيرمس تريسماجيست (Hermès Trismégiste)، وتود (Tod)، وغيرهما.

وجاء الاحتلال الروماني بعد الحكم اليوناني والسيادات المحلية التي ظهرت دورياً في تاريخ اليهود : مملكة دمشق، اليهوديّة الحاسمونية، مملكتا أديابانه والرها.

تمتّعت الجماعات اليهودية التي قطنت حوض البحر الأبيض المتوسط، وحتى تلك التي سكنت روما، بوضع خاص طيلة حقبة الامبراطورية الرومانية، وقد سمح لها ذلك

بممارسة شعائرها الدينية بحرية وأعفاها من عبادة الامبراطور. وفي العام ٦٣ قبل الميلاد، احتل پومپيوس أورشليم، وبذلك بدأ الإحتلال الروماني للمنطقة كلها. بقيت اليهودية، وعاصمتها القيصرية، ولايةً تابعة للامبراطور من العام ٦ حتى العام ٤١ بعد الميلاد، وفوّض الحكم المحلّي للأدوميين الذين لم يكونوا يهوداً، مما خلق توتراً في إدارة المقاطعات. حاول هيرودُس الكبير توسيع سلطته على كل بلاد فلسطين، وعندما مات المسيح، كان تيباريوس أمبراطوراً (١٤-٣٧) وبيلاطُس البنطي والياً على اليهودية (٢٦-٣٦). ثم انقسمت فلسطين من جديد، جغرافياً، ما بين أولاد هيرودُس الكبير فأصبح أرخيلاوس والياً على اليهودية والسامرة. وقد تخلت روما عنه في العام ستة. وفي النهاية حكم هيرودُس- أغريپا الأول جميع المقاطعات التي تتألف منها فلسطين وبذلك أعاد، تقريباً، تشكيل مملكة هيرودُس الكبير.

إن اكتشاف مكتبة قمران، التي احتوت على نصوص تعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد حتى القرن الثاني الميلادي، ألقى أضواء جديدة على أوضاع الجماعة اليهودية في القرن الأول الميلادي، مما أضاف أو صحح المعلومات التي وردتنا في النصوص الإنجيلية، ونصوص المؤرخين والكتّاب الرؤيويين. وهكذا، فإن الثورة التي قام بها المكّابيّون قد أعادت بناء مملكة يهوذا المستقلّة لبعض السنين، إلاّ أن روما عادت لتبسط سلطتها على تلك المملكة. كما أن الحكم الملكيّ الحاسمونيّ الذي استولى على وظيفة الكاهن الأكبر سبّب انقسامات واضحة في اليهودية. في تلك المرحلة انقسمت جماعة الحاسّيديم (الأطهار) إلى فئتين نسمّيهما اليوم : الأسينيّين والفريسيّين. ويذكر المؤرخ فلاڤيوس- جوزف أن الأسينيّين تركوا أورشليم ليقيموا في "الصحراء"، وشكلوا مجموعات تختلف بعضها عن بعض وفقاً لموقف كل واحدة من سلطة روما ومن الهيكل. وراحت جماعة قليلة العدد تعيش في قمران حياة شبيهة بحياة المتنسّكين، علماً أنه كان يلتقي في قمران، في مناسبة الأعياد، أسينيّون من مجموعات مشتتة.

بعض تلك الجماعات كان يتألف من العازبين، وبعضها الآخر من المتزوجين مع أولادهم. وكانوا يختلفون عن العالم اليهودي المحيط بهم بالأمور التالية :

- باستخدام تقويم مختلف عن ذاك الذي يُستخدم في الهيكل.
- بتعلّقهم الشديد بطقوس التطهير.

- بمعارضتهم معارضة جذرية لكهنوت أورشليم، مع أنهم كانوا يتقيّدون بوصايا "معلم العدل"، وهو كاهن بشّر بمجيء المسيح الوشيك من دون أن يكون هو نفسه المسيح. وبعد موت ذاك المعلّم بقي الرجاء المسيانيّ يعتمر قلوب الجماعة الأسينيّة.

أما الفريسيون فقد شكّلوا، بلا ريب، المجموعة الأكثر أهمية والأكثر تأثيراً في العالم اليهودي آنذاك، وغالباً ما كان المسيح يعارض هؤلاء. بولس الرسول قال عن نفسه إنه فريسي.

اتسم هؤلاء بتعصّبهم القوي، ولم يحتملوا السيادة الرومانية. كان تعلّقهم بالهيكل شديداً، وكذلك بالتقاليد. وكانوا يعتبرون ذواتهم اسرائيل الحقيقية. وقد سبّب تصلّبهم هذا العديد من المضايقات للجماعات المسيحية الأولى في أورشليم. وقد عارضوا بشدّة "الهلّينيّين"، وطلبوا إلى الجماعات التي اعتنقت اليهودية التقيّد الصارم بالشرائع الموسويّة، الأمر الذي سيخلق تدريجياً انقساماً ما بين "اليهود-المسيحيين" و"الوثنيين-المسيحيين"، مما أدى إلى الجدل، ومن ثم إلى القطيعة.

إلى جانب هاتين الفئتين، نجد فئة الصدّوقيّين التي ضمّت العائلات الكبيرة ذات الأصول الكهنوتية. فكبار الكهنة قد تخرجوا من صفوف هؤلاء وشكّلوا طبقة خاصة. وفيما بقوا متعلّقين بشدة بالهيكل وبالشريعة، إلاّ أنهم ساوموا مع السلطات المحتلة. كما أنهم عارضوا بقوّة، وبعكس الفريسيّين، الاعتقاد بالقيامة وبوجود الملائكة.

وهناك فريق آخر التزم النضال ضدّ روما، وهو فريق اليهود المتديّنين المتزمّتين الذين قادوا انتفاضة الجليل في العام ٦٦، والتي قُمعت بعنف شديد. أما القتلة المستأجرون فهم ينتمون إلى اليهود المتدينين المتزمتين الذين تميّزوا بمبادرتهم إلى استخدام وسائل العنف (كما يدل على ذلك اسمهم : مستخدمو الخنجر). اشتركوا في الدفاع عن أورشليم في العام ٧٠، ومن ثمّ لجأوا إلى مصعدة في محاولة أخيرة للمقاومة.

كان هناك إذن سوء تفاهم حتمي وسط أعضاء الجماعات اليهودية، وتعدّد اللغات المستخدمة لم يساعد في تحقيق الوحدة. ففي فلسطين، وسوريا، وبلاد ما بين النهرين، كانت اللغة الشعبية هي اللغة الآرامية، بينما كانت اللغة اليونانية هي لغة الاتصال التي تُستخدم في التجارة ولدى المثقفين والعلماء. وكان عدد من اليهود يفهم تلك اللغة، على الأقل، إن لم يكن يتكلمها، كما كانت الحال بالنسبة إلى بولس.

اما في ميدان الفكر، فإن الفكر اليهودي عكَس تأثيرات فارسيّة في ما يتعلّق، مثلاً، بالثنائيّة، وعلم الملائكة. ويحاذي هذا الفكر الديانات الأسراريّة – كعبادة ديميتر، ديونيزوس . . . كما يلتقي بالعبادات الشمسية التي أسس عليها الأباطرة سياساتهم لاحقاً، ابتداء من عهد ديوقليتيانُس.

نشأة الكنيسة

لم يترك الرسل أورشليم مباشرة بعد صعود المسيح. انما لاقتناعهم بحقيقة القيامة وإيمانهم بعودة المسيّا الوشيكة، اجتمعوا والتلاميذ الأوائل حول مريم وبطرس في العلّية التي احتفل فيها المسيح بالعشاء الأخير، واثقين بكلامه الذي بشرّهم به بمجيء الروح القدس. وتخبرنا "أعمال الرسل" أن ثلاثمئة شخص من الجماهير التي أتت إلى أورشليم للاحتفال بعيد العنصرة اليهودي قد اعتنقوا المسيحية. إنها الجماعة المسيحية الأولى.

وبدون أن تنفصل تلك الجماعة عن اليهودية، سواء بطقوسها أو بعقائدها، فقد اعتمدت سلوكاً يشير إليه كتاب "أعمال الرسل" (٤٢:٢) كما يلي : "وكانوا يواظبون على تعليم الرسل والمشاركة وكسر الخبز والصلوات"، وأيضاً (٣٢:٤) : "وكان جماعة الذين آمنوا قلباً واحداً ونفساً واحدة، لا يقول أحدٌ منهم إنه يملك شيئاً من أمواله، بل كان كل شيء مشتركاً بينهم".

وسرعان ما ستسبب تعدديةُ أصول المهتدين توترات في الجماعة، لا سيما بين أصحاب التيار "العبراني" وأصحاب التيار "الهلّيني". وقام فريق من التلاميذ يدافع أمام الجماعة المسيحية في أورشليم عن أرامل "الهلّينيين"، مطالباً أن تكون معاملة الأعضاء متساوية في كلا التيارين. وهكذا عُيّن "شمامسة" اختيروا من الهلّينيين لمساعدة الرسل في خدمة الموائد ولينصرف الرسل إلى خدمة التبشير.

أما اسطفانُس، زعيم التيار "الهلّيني" فيرفض، في خطاب له يتضمنه سفر "أعمال الرسل" (٢:٧-٥٣) أولوية هيكل أورشليم، ويعطي هذا الهيكل معنىً روحياً. وقد رأى أعضاءُ مجلس اليهود (السنهدريم) في ذلك هجوماً على الدور المعتبر أساسياً للطبقة الكهنوتية وللطقوس الدينية كما كان يمارسها الشعب حتى ذاك الوقت. ولم يحكم مجلس اليهود على اسطفانُس بالموت، إلاّ أن الشعب جرّه خارج أسوار المدينة وقتلوه رجماً. شاهد شاول هذه الجريمة واحتفظ بثياب الشهيد.

كان مقتل اسطفانُس الشرارة الأولى التي أطلقت حملة اضطهاد اليهود للمسيحيين (أعمال الرسل ٨:٢-٣). "فتشتتوا جميعاً في نواحي اليهودية والسامرة". وبدأت بشرى الإنجيل في أنحاء فينيقيا والسامرة والجليل.

أما بطرس فقد ذهب إلى الشاطئ الفينيقي. وفيما هو مقيم في قيصرية استدعاه قائد المئة إلى بيته، فعمّده بطرس، وأهل بيته، وجميع من كانوا "يخافون الله" وقد شدّتهم عقيدة الإله الواحد وأسلوب التصرف اليهودي. بالطبع، اضطربت الجماعة المسيحية الأورشليميّة "المتهوّدة" عندما علمت أن بطرس لم يختن المهتدين وتجرّأ على مشاركتهم طعامهم. لكنّه كان مطمئناً إلى ما فعل بعد أن أصابه جَذْبٌ ورأى رؤيا أفهمته أن تصنيف الأشياء إلى مقدّس ودنيوي، وطاهر وغير طاهر، ومحلَّل ومحرَّم، والذي به كانت تُفرز حياة الأفراد والمجتمعات القديمة، قد بَطُل. وبالفعل، فإن هذا الإيحاء كانت له نتائج لا تحصى. إلاّ أن بطرس لم يعِ حقاً وجوب إجراء قطيعة مع اليهودية إلاّ عندما أُوقف، وبعد مقتل يعقوب في أورشليم. فإن سجنه ومن ثمّ تحريره العجائبي كان لهما بدون شك الأثر الأول في بلورة قناعته بأن يكرس ذاته لهداية الوثنيين وتبشيرهم.

بعد "مجمع أورشليم" الذي شارك فيه مع يعقوب، أخي الرب، لم يعد سفر"أعمال الرسل" يتحدّث عنه. ويظهر أنه لم يعد يرأس كنيسة أورشليم، ولو أنه بقي يمارس سلطته عليها.

ونشأ تقليد يخبر عن عمل بطرس في روما حيث يبدو أن دوره كان طليعياً هناك. بقي لدينا رسالتان لبطرس (إحداهما هي بدون شك أصلية) فيهما تعليمه، وقد كتبهما، بلا ريب، في روما. لكن ذلك يتعلّق بالكنيسة الغربية ولن نتوقف عنده هنا.

بولس ونموّ المسيحية

من أب مواطن روماني، ولد شاول في طرسوس (كيليكيا) في محيط يهودي من الشتات. إلاّ أنه عاش في أورشليم وتتلمذ على يد جَمَلئيل، معلّم الشريعة ومرجعها في الوسط اليهودي الفرّيسي. وكان البغض الذي كنّه شاول للمهتدين الأوائل للمسيح شديداً جداً، وقد شارك في مقتل اسطفانُس، وأظهر غيرة مثالية في محاربته الجماعات المسيحية الأولى، إذ راح وعرض خدماته على رئيس الكهنة ليذهب إلى دمشق فيوقف أتباع المسيح ويقودهم إلى أورشليم. خلال تلك الرحلة ناداه المسيح، كما أخبر هو، وكما ورد في "أعمال الرسل" في ثلاثة مواضع.

ولئن جرى ارتداد شاول بعنف، إلاّ أن هذا الارتداد كان نهاية صراع داخلي. وهكذا سيصبح (بولس) رسول الأمم الذي لا يكلّ، وقد ترك لنا في رسائله "نصوصاً لاهوتية" لا تزال الكنيسة تنهل منها حتى أيامنا.

في دمشق، نزل في بيت حنانيا، وبعد ان اعتمد راح يبشّر. لكنّه ما لبث أن انكفأ إلى "الجزيرة العربية"، على الأرجح جنوب دمشق. هذا وقد لاحظ بعض العلماء أن في لاهوت كتابات بولس الرسول أصداء لكتابات الصدّوقيّين، وقد علّلوا ذلك بالعلاقات التي كانت قائمة ما بين قمران ومنطقة دمشق حيث اعتزل بولس.

بعد ارتداده بثلاث سنوات عاد بولس إلى دمشق يبشّر فيها، إلاّ أنه قطع إقامته عندما علم أن يهوداً يريدون التخلّص منه. وعلم أيضاً أن ممثّل ملك الأنباط أريثاس الرابع كان يحرس أسوار المدينة حتى لا يتمكن بولس من الخروج منها. عندئذ سار به تلاميذه ليلاً ودلّوه من السور في زنبيل، بالقرب من الباب المسمّى باب مار بولس، حيث نجد اليوم كنيسة شيّدت على اسمه. ووصل إلى أورشليم وقدّموه إلى بطرس ويعقوب، ولما شعر بأنه غير مرغوب به، مضى إلى قيصرية عائداً إلى طرسوس، المدينة التي ولد فيها. ثم أتى إليه برنابا ليأخذه معه إلى أنطاكية لمساعدته في خدمة جماعتها التي أصبحت نامية ونشيطة، على الرغم من النقاشات ما بين المسيحيين ذوي الأصول اليهودية وأولئك الذين جاءوا من الوثنية. وأصبحت تلك الجماعة واثقة من نفسها حتى أنها أفردت برنابا وشاول لتبشير الوثنيين.

أبحر الرفيقان إلى قبرص، موطن برنابا الأصلي، وقادتهم رسالتهم إلى مدينة پافُس. وبطلب من الحاكم الروماني سرجيوس پاولس (وكان هو أيضاً قد اهتدى إلى المسيحية) توجّها إلى برجة وبسيدية، وكانت تربط الحاكم روابط عائلية بسلطات تلك المقاطعة. ومنذ ذاك الوقت سُميّ شاول باسم بولس.

أنشأ بولس جماعات مسيحية اتّسمت بالحيوية في بسيدية، وأنطاكية، ولسترة، ودربة، ولسوف يعود في ما بعد لتفقّد أحوالها. إلاّ أن معارضة اليهود الأرثوذكس ستنصبّ عليه وعلى برنابا، مما يضطرهما إلى مغادرة المنطقة إلى أنطاكية السورية.

لم تكن تعاليم بولس العقائدية، التي وافقت عليها جماعة أورشليم واقتبلتها، هي التي أثارت استياء الجماعات اليهودية في أي مكان وُجدت، بل كانت المسائل الحساسة التي تدور حول التخلّي عن العادات اليهودية، وبخاصة الختان، وما سببته تلك المسائل من مجادلات في أوساط الكنيسة الناشئة.

الشواهد لتلك المجادلات نجدها في "مجمع أورشليم"، وفي الخصام ما بين بولس وبطرس في أنطاكية. فقد اتُّهم هذا الأخير بأنه وقف موقفاً ملتبساً مؤيداً تارة اليهود العبرانيين وطوراً اليهود الهلّينيّين. ولن تجد تلك الخصومات حلاً لها إلاّ عند خروج الكنيسة من أورشليم بعد الثورة الأولى في العام ٦٦، وخاصة بعد العام ١٣٥حين قضي نهائياً على اليهودية المنضوية تحت لواء التَلْمَدَة.

ولنكمل مسيرة بولس الذي كرّس نفسه لهداية الأمم. لكن يجب أن نشير إلى أن بولس كان دائماً يبدأ رحلاته التبشيرية بزيارة يهود المجمع الذي كان يعوّل عليهم في كل مكان يصل إليه.

رحلته الرسولية الثانية قادته إلى بسيدية من جديد، وإلى فريجيه-غلاطية، ومن هناك إلى فيليبّي، وتسالونيكي، وأثينا. ولقد أبرز لقاؤه مع علماء المَجْمع التناقض العميق ما بين الرسالة الإنجيلية والفكر اليوناني. وهذا ما سيصبح، حتى القرن الخامس، الأساس لخطاب المدافعين عن الإيمان المسيحي في ردّهم على الوثنيين الذين أخذوا على المسيحيين اكتفاءهم بإيمان لا عقلاني، وفي نقدهم الشرك (تعدد الآلهة) ولا أخلاقية الثقافة اليونانية. ولكي يتعرّف اليونانيون إليهم أكثر، راح المدافعون عن الإيمان المسيحي، ابتداء من حكم يوستينُس، يقدّمون البراهين المستندة إلى استشهادات، على أن "كلمة (لوغوس) الله" قد عبّر عن ذاته من خلال أنبياء اسرائيل، وكذلك من خلال فلاسفة اليونان.

كنيسة أورشليم

في العنصرة، نشأت كنيسة أورشليم. وقد تألفت من الرسل الأثني عشر الذين تبعوا يسوع في حياته، ومن سبعين تلميذاً (وهو رقم رمزي)، وشكّلوا عنصر القيادة في الجماعة المسيحية. بقي الرسل الإثنا عشر، وفق "أعمال الرسل"، في أورشليم حتى في زمن الإضطهاد (أعمال ٨:١).

احتفظ هذا الفريق بموقع الأولويّة وبالتحكم بالجماعات التي تكوّنت في محيط البحر الأبيض المتوسط. وكان هذا الفريق يرسل "مبعوثين" للتحقق من أرثوذكسية (استقامة إيمان) تلك الجماعات الناشئة : برنابا إلى أنطاكية (أعمال١١:٢٢)، يهوذا وسيلا إلى أنطاكية (أعمال ١٥:٣٢)، بطرس ويوحنا إلى السامرة (أعمال ٨:١٤). وكان برنابا وبولس يعودان إلى أورشليم ليخبرا عمّا فعلاه في مهمتهما الإرساليّة أو لطلب المشورة (أعمال ١٥:١-٢).

أما الجوّ الذي طغى على جماعة أورشليم فقد كان جوّاً عبرانياً متمسّكاً بالطقوس اليهودية، ممّا سيسبّب نقاشات ويؤدي إلى القطيعة، كتلك التي جرت مع بطرس. ويبدو أن الجماعة كان يقودها يعقوب، أخو الرب، إلاّ أن الكاهن الأعظم أقدم، في العام ٦٢، على جلد يعقوب مرضاةً للصدوقيّين. عندئذ حلّ مكانه أحد أبناء عمّ يسوع في قيادة كنيسة أورشليم. وخلال الحرب التي أطلقها اليهود ضدّ الرومان في السامرة (عام ٦٦)، وقف المسيحيون على حياد. ومنذ بدايتها، ترك هؤلاء أورشليم ولجأوا إلى پيلاّ، في تجمّع المدن العشر في شرق الأردن (ديكاپوليس). مجموعات عديدة خرج منها الأبْيونيّون الذين آمنوا بأن يسوع هو مسيّا وليس ابن الله. ومن المرجّح أن آخرين قد تفرقوا في أنحاء المقاطعة، إلاّ أن رسالة يهوذا تفيد بأنه بعد سقوط أورشليم (في العام ٧٠)، أعاد بعض من هؤلاء إنشاء كنيسة تتسم بطابع يهوديّ صرف.

أدّت تلك الأحداث، بالنسبة إلى العديد من المسيحيين، إلى نتائج مأسوية، فبعضهم استمرّ في مشاركة الأوساط اليهودية الأكثر حرارة ذاك الرجاء الإسكاتولوجي، وقد انعكس هذا الرجاء في الأدب الرؤيويّ المعبّر عن انتظارهم. والبعض الآخر آمن بأن ملكوت الله الذي بدأ بموت السيد وقيامته سيتحقق على مدى العصور ليكتمل كلّياً بنهاية هذا العالم، خارج الزمان والمكان.

أما أورشليم، فقد أضاعت سلطتها لحساب أنطاكية.

كنيسة أنطاكية

"الرسالة" في أنطاكية، وتأسيس كنيستها، أخذت مكانها بالفعل، حتى لو بدا ذلك أنه تمّ في وقت لاحق، عندما اضطُهِد "التلاميذ" في أورشليم على أثر استشهاد اسطفانُس (في العام ٣٤). ولم يكن شاول غريباً عن تلك الإضطهادات التي أجبرت تلاميذ المسيح على مغادرة المدينة.

وصل المغتربون هؤلاء إلى فينيقيا، ثم رحلوا من هناك إلى قبرص وأنطاكية حيث لم يبشّروا بالكلمة سوى اليهود (أعمال ١٩:٢). وكان في ما بينهم قبارصة وقيروانيّون خاطبوا اليونانيين. ويظهر أن كثرة الاهتداءات، سواء في أوساط يهود المجمع أم في أوساط الوثنيين، أدّت إلى نقاشات حامية في مسألة الحفاظ التام على الشرائع اليهودية، حتى رأى التلاميذ أنفسهم مضطرّين إلى أخذ رأي كنيسة أورشليم. وهكذا، أرسلت تلك الأخيرة برنابا إلى أنطاكية، وما كان في وسعه إلاّ أن يشجع التلاميذ الجدد

على البقاء أمناء للسيد المسيح (أعمال ٢٤:٢). إلاّ أنه اضطر، أمام حشود المرتدّين، إلى طلب مساعدة شاول، وقصد طرطوس ليأتي به. مكث برنابا وشاول سنة في أنطاكية حيث، لأول مرة، سُمّي التلاميذ "مسيحيين".

يظهر أن ازدهار كنيسة أنطاكية لا ريب فيه. فقد أرسلت إلى أورشليم، أثناء المجاعة التي حلّت بها، إعانات بواسطة برنابا وشاول اللذين عادا مع تلميذ جديد : يوحنا المدعوّ مرقس. كما كان في أنطاكية، من ناحية أخرى، "أنبياء ومعلّمون" (أعمال ١:١٣) يؤمّنون التعليم وقيادة اجتماعات الجماعة.

وعاد برنابا وبولس من جديد إلى أنطاكية، بعد مهمتهما الرسولية الأولى في آسيا الصغرى. ومكثا فيها "مدة غير قليلة مع التلاميذ" (أعمال ٢٨:١٤).

إلاّ أن الجدال حول مسألة اختتان المهتدين الجدد الذي أثاره "أناس نزلوا من اليهودية" (أعمال ١:١٥) أحدث اضطراباً، فقررت الجماعة أن يصعد برنابا وبولس إلى أورشليم.

في العام ٤٩ بعد الميلاد عُقِد اجتماع، عُرف باسم "مجمع أورشليم"، قرّر فيه الرسل والشيوخ، بعد سماعهم خطبة بطرس، أن يستمعوا إلى برنابا وبولس يشرحان ما أجرى الله على أيديهما بين الوثنيّين. فلمّا انتهيا تكلم يعقوب موافقاً على ما جاء على لسان برنابا وبولس. "فحسُن لدى الرسل والشيوخ، ومعهم الكنيسة كلها، أن يختاروا أناساً منهم، فيوفدوهم إلى أنطاكية مع بولس وبرنابا. فاختاروا يهوذا الذي يقال له برسابا، وسيلا، وهما رجلان وجيهان بين الأخوة"، وسلّموا إليهما رسالة لا تفرض اختتان الوثنيين المهتدين، بل فقط "اجتناب ذبائح الأوثان والدم والميتة والزنى" (أعمال ٢٣:١٥-٢٩).

وعندما انحدرا إلى أنطاكية، قرأ يهوذا وسيلا الرسالة على الجماعة. وبعد مدّة صرفهما الأخوة بسلام، أما بولس وبرنابا فأقاما في أنطاكية وتابعا تبشيرهما.

بعد ذلك لن يذكر سفر "أعمال الرسل" شيئاً عن الجماعة المسيحية الأنطاكية سوى أن بولس عاد إلى زيارتها بعد أن أتمّ رحلته الرسولية الثانية.

نسب التقليد إلى بطرس تأسيس كنيسة أنطاكية، وفق شهادة أوسابيوس في القرن الرابع. كما أن الآيات في إنجيل متى (١٦ :١٨-١٩) التي تتحدث عن مهمات بطرس تأخذ هنا معنىً خاصاً، لا سيما إذا سلّمنا أن كتابة النص النهائي لهذا الإنجيل قد تمّت في أنطاكية. في زمن أوسابيوس، كان يُشار إلى كرسي بطرس في المنزل الذي وضعه

ثيوفيلُس تحت تصرّف الجماعة. وفي أيامنا، ما زال الحجّاج يصلّون في الكنيسة المشادة على اسم بطرس على سفح مدينة سيلبيوس.

على أي حال، لا يمكن تقليل أهمية تلك المدينة في مسار الكنيسة الجامعة. وبالفعل، فإن أنطاكية، ومدينة الإسكندرية، هما المدينتان اللتان أصبحتا، بعد هدم أورشليم، مركز المسيحية الحيويّ في شرق المتوسط، وقبل أن تصبح القسطنطينية العاصمة. وما زال رؤساء الكنائس الشرقية حتى اليوم يحملون لقب بطريرك أنطاكية.

الحياة المسيحيّة

هل يمكن رسم إطار الحياة المسيحية في نهاية القرن الأول ؟ نجد في سفر "أعمال الرسل" وفي رسائل بولس الشواهد الأكثر قدماً والتي يمكن أن تساعدنا على رسم هذا الإطار.

كانت الإجتماعات تُعقد في منازل خاصة وُضعت في تصرّف المهتدين. وعندنا مثال على ذلك في مدينة دورا-أوروپوس (أو الصالحية في سوريا) إنما فقط حوالي العام ٢٣٢. فالمنزل يحتوي على غرفة تُستخدم للتعميد. وسميت لاحقاً تلك الأمكنة بيوت صلاة، تحاشياً لتسميتها "ناوس" وهي تسمية خاصة بالمعابد الوثنية.

كان المسيحيون يجتمعون مرة في الأسبوع، يوم سبت في البداية، ولاحقاً يوم أحد. أمّا صلاة الليتورجية فكانت تلك التي تقام في الهياكل، وتشتمل على صلاة، وقراءة من الكتاب المقدس، وعظة، وترانيم. وأيّاً كانت الظروف، كان يتمّ استدعاء الروح القدس. تنتهي الإجتماعات بتناول وجبة طعام مشتركة حيث يكسرون الخبز ويباركون الكأس كما فعل المسيح في العشاء الأخير مع تلاميذه قبل أن يُصلب. وشيئاً فشيئاً تكوَّن اللاهوت الإفخارستيّ انطلاقاً من تلك العناصر.

أما الديداكي، التي كتبت على الأرجح في نهاية القرن الأول في شمالي سوريا، فإنها النص الأول الذي يعالج ممارسات الحياة المسيحية، وفيه نجد طقس مباركة الخبز واقتسامه. فهل أن هذا الطقس هو استعادة لطقوس تناول وجبة الطعام اليهودية أم أنه الطقس الإفخارستي ؟ يبقى السؤال مطروحاً من دون جواب أكيد.

أما المعمودية فإنها بلا ريب الطقس الأكثر قدماً والذي لنا عليه شواهد. إنها علامة لالتزام المؤمن بالإيمان بالمسيح القائم من الموت، وكانت المعموديّة تتم بالتغطيس. وبعد

فترة قصيرة، وبسبب ازدياد المهتدين، وجب تهيئتهم بواسطة تعليم ديني يرشدهم إلى القواعد الأساسية للإيمان والحياة المسيحية.

أما قانون الإيمان المسمّى قانون الرسل، والمؤلف من اثني عشر بنداً، نُسب كل بند منها إلى رسول، فقد كُتب، بلا ريب، بدافع الحاجة للرجوع إلى صيغة موجزة للعقيدة ستُستكمل لاحقاً في نصوص أخرى تفصّل تلك العقيدة، كما في تعاليم كيرلّس الأورشليمي ويوحنا فم الذهب.

إن الثورة التي قامت عام ١٣٥، وما نتج عنها من تدمير أورشليم ونزوح اليهود عن أرضهم، سيجعل من أنطاكية والإسكندرية عاصمتين مهمّتين تزدهر فيهما المسيحية. ولن تُنشأ بطريركية في أورشليم إلاّ في القرن الخامس. حينها ستنفصل هذه عن الوصاية التي كانت تمارسها عليها بطريركية أنطاكية، علماً أن مجمع نيقية كان قد أقرّ للأولى "رتبة مرموقة".

إن سلطة كنيسة أنطاكية قد أقرها مجمعا نيقية والقسطنطينية اللذان أعلنا أوّليتها الشرفيّة وحقوقها وامتيازاتها.

ولمّا كان مسار كنيسة الإسكندرية سيأتي الحديث عنه في مكان آخر من هذا الكتاب، فسوف نتحدث الآن، وبإيجاز، عن كنائس سوريا وتركيا.

المُعترفُ به أن إنجيل متّى قد كُتب في الوسط الأنطاكي. كما أن نصوصاً أخرى، كالديداكي Didaché، والديداسقاليا Didascalée (وهو مؤلف قانوني وطقسي من القرن الثالث يرجّح أنه سرياني الأصل) قد كتبا في سوريا، ممّا يشير إلى حيويّة المسيحية في تلك المنطقة.

أمّا المسيحيون المحاطون بالعالم الوثني فوجدوا أنفسهم في مجابهة الديانات الشرقيّة العديدة. وهكذا، فإن مدينة دورا-أوروبوس الواقعة على ضفاف نهر الفرات، والتي هجرت في العام ٢٥٦ ولم تعد مسكونة منذ ذلك الحين، فإنها توفّر مثالاً لما يمكن أن تكون حالة تعايش الديانات المختلفة. ففضلاً عن الكنيسة المسيحية والمجمع اليهودي، وُجد فيها ما لا يقل عن أحد عشر معبداً كُرّست لزفس، أرتينوس، أدونيس، وآلهة تدمر: غدّي، آفاد، أثارغاتيس، آزاناثيونا، ومعبد لميثرا، آلهة الشمس، التي ضُمَّت عبادتها إلى طقوس عبادة الامبراطور التي ستصبح في ما بعد ذات شأن كبير.

بعد العام ٧٠، وفيما كان إيمان الكنيسة العامّة يركز على حقيقة المسيح التاريخية، نشأت التباسات، حيث اختلطت تيارات يهودية-مسيحية بتيارات ثنائية بحت مستوحاة ليس فقط من الأسّينيّة بل أيضاً من العقائد الفارسيّة، والتي اعتبرت أن خلاص الإنسان يتحقق خارج الزمن. ونتج عن تلك النظريات أنظومات متعددة، دحضها "علماء الهرطقة" في القرن الثاني وخلفاؤهم، وسمّوها "المعرفة المزعومة" (Prétendue gnose)، مقارنة "بالمعرفة" الحقيقية والوحيدة التي تُمنح بالمعمودية. ومن المهّم أن ندرك أن الغنوصيّة كادت تهدم إيمان الكنيسة البسيط. ذلك أن الكنيسة، بفعل حاجتها إلى الإجابة عن الأسئلة التي كان يطرحها الغنوصيون، اضطرّت إلى أن تشقّ طريقاً وسط تلك المتاهات لتقدّم عبره إلى أبنائها صياغةً مبنيّة على المفاهيم العقلانية المجرّدة للتعبير عن إيمانهم.

إن الأدب الغُنوصي، الذي اكتُشفت نصوص عديدة منه خلال الخمسين سنة الأخيرة في مصر وتركستان الصينيّة، يقع على تخوم اليهودية والمسيحية والهلّينيّة المتأخرة التي جاءت تعبيراتها في كتابات مبهمة. حاولت تلك التعاليم الغُنوصية أن تشفي الإنسان من القلق الذي يرافق حياته. هي- كما قيل - "مساعٍ متتالية لشخص انطلق سعياً وراء هويّته الخاصة". وتُترجم تلك المساعي برفض العالم، والمجتمع، والجسد، والوضع الزمني للإنسان. لكنها، في الوقت ذاته، حاجة للوصول إلى امتلاك الذات من خلال معرفة الذات، وعودة إلى حالة سابقة لا يطالها احتمال الزمان والمكان. بتعبير آخر، إنها مسألة الشر، في أصله وأسبابه. وعندما يكتشف أنه أتى من عالم آخر، يحاول الإنسان الغنوصيّ حينئذٍ أن يتخلّص من هذا العالم. وهو يعتقد أنه غير مسؤول عن وضعه وهو غير مذنب أو خاطئ. باللامبالاة التي يكتسبها، يحسّ ذاته منزّهاً، مخلَّصاً، وكاملاً. وإذا كان هناك من قيامة، فإنها قد تمّت، وفي استطاعة الغنوصيّ إما أن يتابع ممارسة التقشّف الذي قاده نحو المعرفة، وإمّا أن ينساق وراء حدسه بأنه محرَّر.

لم تكن التجارب التي قاستها الكنيسة الناشئة من المجتمع الوثني أقل شدةً من تلك التي قاستها من السلطة. فلقد عانى المسيحيّون في آسيا الصغرى من قساوة معاملة الوثنيين لهم، الذين انتفضوا ضدّ الروح التجديديّ لأولئك. وفي سوريا، لا يبدو أن المسيحيين قد تعرّضوا للإزعاج أثناء حكم تيطُس (٧٩-٨١). وعندما طالب الأنطاكيّون بترحيل اليهود رفض الأمبراطور مطلبهم، لكنّه أعطاهم، تعويضاً عن ذلك، قطعاً من البرونز سُرقت من الهيكل. وعندما منع اليهود من الإقامة في أورشليم بعد ثورة العام ١٣٥، تمكّنوا، في بعض الحالات، من الانضمام الى الكنيسة، لكن اليهود والمسيحيين كان عليهم أن يحموا أنفسهم من الامبراطورية التي كانت تفرض عليهم الوثنيّة للحفاظ على وحدتها. ففي

أنطاكية بالتحديد، كان مدّعي المعجزات أپولّونيوس الپيثاغوري، وهو من تيانا، قد أعلن، تحت حكم دوميتيانُس(٨١-٩٦) تجديد مُثُل الوثنية. وفي ما بعد بقليل، في حكم تراجان، نُصب على المسرح تمثال كاليوپا آلهة الشعر. كما كان الامبراطور يراقب بنفسه إشادة الأبنية الدينيّة حول معبد أپولون في "دَفْنِه".

عندما حدثت هزّة أرضيّة في أنطاكية صبّ السكّان الوثنيون جام غضبهم على المسيحيّين، مما أدّى إلى سجن الأسقف إغناطيوس وأُرسل إلى روما لكي يتم قتله هناك. نستخلص من الرسائل التي أرسلها إغناطيوس إلى الكنائس التي مرّ بها وإلى كنيسة أنطاكية، أن الجماعات المسيحية في تلك المناطق كانت منظّمة تنظيماً جيّداً، وأن معنى الأفخارستيا كان قد أصبح واضحاً، كما شدّدت تلك الرسائل على التراتبية في السلطة الكنسيّة، لا سيما بوجوب خضوع مجلس الكهنة لسلطة الأسقف.

انطلاقاً من أنطاكية وسوريا تمّ التبشير بالإنجيل في العالم الشرقي : أوسروان، أديابان، ما بين النهرين، لا بل أبعد أيضاً : في بلاد فارس وفي الهند.

ومن المؤكد أن مسيحيّي فلسطين قد حملوا باكراً بشارة الإنجيل إلى مصر وإلى الشتات اليهودي في شمالي سوريا. ومن المحتمل أن وثنيّي تلك المناطق، وهم آراميّون لم تطلْهم الثقافة الهلّينيّة، قد وصلتهم المسيحيّة منذ نهاية القرن الأول. بالفعل، عندما جاءت هيلانة، ملكة أديابان التي اعتنقت اليهودية، إلى فلسطين في العام ٤٤، لتقديم العون إلى الجياع، فمن المحتمل أنها هي، أو المقرّبين إليها، قد سمعوا عن وجود مسيحيّين.

لم يخبرنا سفر "أعمال الرسل" شيئاً عن تبشير المناطق الواقعة في شرق فلسطين أو ما بعد الفرات. إلاّ أن أهمية الجاليات اليهودية التي توطّنت في بلاد السكيتيّين، بلاد ما بين النهرين وأبعد، تدعم فرضية أن تكون البشارة المسيحية قد وصلت في زمن مبكر إلى تلك المناطق. وفي رأي الأب فييه (Fiey)، فإن بلاد ما بين النهرين كانت قد اهتدت إلى المسيحية قبل بلاد أوسروان. ويعزو التقليدُ تبشير الهند والمناطق المتصلة بها إلى توما، وما زالت كنائس حية قائمة فيها حتى اليوم. ونعرف أن إتيريّا قد قامت، في القرن الرابع، برحلة حج إلى تلك المناطق، وزارت ضريح الرسول توما في مدينة الرها، عاصمة مملكة أوسروان التي ستصبح مركزاً مهماً لانتشار المسيحية في المناطق الشرقية. هذا وإن التقليد يجعل بداية هداية مملكة أوسروان تعود إلى الحقبة الرسولية. وإذا كان هذا الأمر مبنيّاً على رواية غايتها إبراز رغبة عدد من الكنائس في الشرق، كما في الغرب،

في تأكيد شرعيّتها بجعل أصولها تعود إلى فجر المسيحيّة، إلاّ أنه لا بدّ من الإشارة إلى أن تاريخ الرها، المكتوب في القرن السادس، يشير إلى أنه في العام ٢٠٢ دُمر "معبد للمسيحيين" من جراء فيضان فاجع. نستنتج من ذلك أن جماعة مسيحيّة منظمة كانت تعيش في تلك المدينة منذ ذلك الوقت.

وستصبح كنيسة الرها هذه مركز الثقافة المسيحية ذات اللغة السريانية. منذ القرن الثاني، كتب أحد تلامذة بَرْديسان وتحت إشرافه، "كتاب البلدان" بالسريانية، مما جعل من هذه اللغة لغة الثقافة التي ستبقى حيّة حتى القرن السادس عشر، وهي اليوم لغة الليتورجيا في الكنائس السريانية.

وستنال مدارس الرها ونصّيبين شهرة حقة، وقد برز فيها أفراهات الفارسي والقديس أفرام اللذان كتبا نصوصاً عديدة غذّت حياة المسيحيين الذين يتكلّمون اللغة الآرامية. كانت مدينة الرها تفتخر بشرف إكرام إيقونة، سمّيت "منديليون" (أي المنديل) واعتُقد أنها صورة وجه المسيح، واعتقد البعض أنه تعرّف فيها إلى الجزء الواضح من كفن تورينو. إلاّ أن هذه المسألة الحساسة والمختلف عليها لا تزال مفتوحة للنقاش العلمي. لكن، مهما يكن من أمر، فإن مقاييس تصوير المسيح التقليديّة قد بدأت تتركّز آنذاك، فاعتمدها مصوّرو الإيقونات وورّثوها للأجيال اللاحقة.

أمّا أرمينيا فإنها اهتدت إلى المسيحية على يد غريغوريوس المنوِّر الذي، هو بدوره، كان قد تعلم في كبّدوقيا وسيم أسقفاً، ثم استعان بكهنة أتوا من الرها. ويمكن الوصول إلى القديسة نينو التي يُنسب إليها هداية مدينة جورجيا إلى المسيحية، والتي يُعتقد أنها جاءت من سوريا، لتبيان حيويّة كل تلك الجماعات المسيحية في المناطق المذكورة أعلاه.

كما يمكننا أيضاً ذكر الحياة الرهبانية في سوريا وأعمال روّادها النسكية العظيمة. فلقد وصلت إلى الغرب شهرة النسّاك العموديّين.

لا ننسى، أخيراً، أنه في منتصف القرن الثاني كان أنيسيتُس (Anicet)، بابا روما الحادي عشر، سورياً، وقد جاء، ربما، من مدينة إيماز (هي اليوم حمص) السورية (١٥٥–١٦٦؟). وأنه، لاحقاً، في القرنين السابع والثامن، انتُخب باباوات من أصل سوري، ممّا يُظهر أن الغرب عرف أهمية الكنائس الشرقية، واضعاً ملء الثقة بقياداتها.

المراجع

Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul, texte grec et traduction latine, éd. A. Merck, Rome, 1944 et réimpr. Texte grec, traduction française et annotation par E. Delebecque, Paris, 1982.

Altaner B., **Précis de Patrologie**, traduction française (adaptée par H. Chirat), Mulhouse, 1961.

La Bible, Écrits intertestamentaires, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987.

Bible de Jérusalem, éd. du Cerf, 1994.

Canivet P., **Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr**, Paris, 1977.

Daniélou J. et Marrou H., **Nouvelle histoire de l'Église**, vol. I. **Des origines à saint Grégoire le Grand**, Paris, 1963 et réimpr.

De Labriolle P., **La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au IV^e^ siècle**, Paris, 1934.

Devresse H., **Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe**, Paris, 1945.

Downey Gl., **A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest,** Princeton University Press, 1961.

Écrits apocryphes chrétiens, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1997.

Eusèbe de Césarée, **Histoire ecclésiastique**, vol. I-V, collection Sources chrétiennes, texte et traduction G. Bardy.

Festugière, s.j., **Antioche païenne et chrétienne. Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie**, Paris, 1959.

Festugière s.j., **Les moines d'Orient**, Paris, 1960-1965.

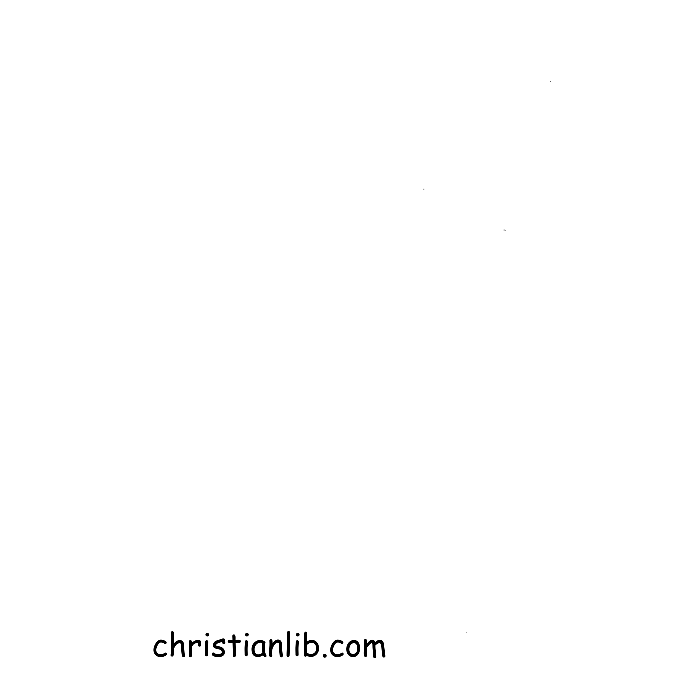
Fliche A. et Martin V., **Histoire de l'Église,** vol. II-V, Paris, 1947-50.

Puech. H.-Ch., **En quête de la gnose**, Paris, 1978.

Quasten J., **Patrology**, Westminster, 1950-1960. Trad. française par J. Laporte, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, 3 vol., Paris, 1955+1962.

Qoumran et les manuscrits de la mer Morte, un cinquantenaire, sous la direction de E.M. Laperrousaz, Paris, 1997.

Simon M. et Benoit A., **Le Judaïsme et le Christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin**, Paris, Nouvelle Cléo, 4^e^ éd., 1994.



المسيحية في القرن الأول للميلاد

II. الخلفية الحضارية في إطار حضارات المتوسط :
الحضارة القبطية

جودت جبره

مصر

إثر معركة إكتيوم البحرية عام ٣١ ق.م. وانتصار أوكتاڤيوس (أوغسطس قيصر منذ ٢٧ ق.م٠) على كليوباترا السابعة وأنطونيوس، أصبحت مصر ولاية رومانية، وقد أوجز أوغسطس قيصر ذلك في عبارة واحدة : «ضممت مصر إلى سلطان الشعب الروماني».

في الحقيقة، لم تكن مصر تُعتبر ملكا خاصاً للامبراطور، كالاعتقاد الشائع، ولكنها لم تكن أيضاً ولاية عادية كغيرها من الولايات التي يديرها أعضاء مجلس الشيوخ، بل كان الامبراطور يتولى إدارتها باسم مجلس الشيوخ والشعب الروماني[١]. فمصر بلد طائل الموارد غني بالحبوب التي تستطيع أن تسد حاجة روما بعد أن استنزفت مواردها الحروب. ولتأكيد إشرافه على مصر، وضع أوغسطس قاعدة تقرر بمقتضاها ألا يزور مصر أحد من أعضاء مجلس الشيوخ إلا بإذن خاص من الامبراطور.

ولم تكن لمصر الأهمية الاقتصادية فحسب، بل كانت أيضاً من أهم الولايات التي أثرت في الفكر الإنساني، سواء من خلال الوثنية أو اليهودية أو المسيحية. وقد تصارعت وامتزجت فيها الفلسفات والأفكار والمذاهب، سيما في عاصمتها الإسكندرية، التي غدت أكبر مركز تجاري وثقافي في شرق البحر المتوسط وثاني مدن الامبراطورية الرومانية[٢].

وقد اتسم سكان مصر باختلاف أجناسهم وثقافاتهم وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، فشكّل الرومان الطبقة التي في قمة الهرم، وكانت تتألف من كبار الحكّام ورجال الأعمال وكذلك من قدماء المحاربين الذين منحوا المواطنة الرومانية. أما الإغريق فكانوا يقيمون في المدن الإغريقية أو المدن والقرى المصرية. ومنذ العصر البطلمي كان للمدن الإغريقية :

الإسكندرية ونقراطيس وبطوليميس – ثم أضيفت اليهم أنتينوى – وضع خاص[٣]. وكان من أبرز مظاهر الحضارة الاجتماعية لدى الإغريق «الجمنازيوم» كمنتدى ومركز للتربية البدنية والعقلية. وقد عمل الرومان على تركيز الجاليات الإغريقية في عواصم المديريات، وظلت اللغة اليونانية اللغة الرسمية في البلاد، ولم تستخدم اللاتينية سوى في الجيش. وكان للطبقات العليا من الإغريق فرص كبيرة للثراء، إلا أن الإلتزامات التي كلفوا بها استنزفت جزءًا كبيراً من مواردهم. وقد طالب أعضاء الجاليات الإغريقية الرومان بإعفائهم الكامل من دفع ضريبة الرأس. وفي العادة لم يكن مسموحاً للإغريق المقيمين في عواصم المديريات بالتزاوج مع أهالي البلاد من المصريين[٤].

ومنذ العصر البطلمي كان اليهود منتشرين في كافة أرجاء مصر، كما تمتعت الجالية اليهودية بقسط من الحكم الذاتي في الإسكندرية. وقد أقر الرومان هذه الامتيازات وازداد عدد اليهود في مصر في منتصف القرن الأول، حتى أن المفكر اليهودي فيلون قدَّره بمليون[٥]، أي كانوا يمثلون ثمن عدد سكان مصر تقريباً، وإن كان في ذلك بعض المبالغة. وكان من اليهود أصحاب رؤوس الأموال وتجار التجزئة والصناع وأصحاب الحرف والعاملون في النقل البحري والزراعة والأراضي المحيطة بالإسكندرية، وقد أقبلوا على تعلم اللغة اليونانية والنهل من الثقافة الهلينية، إلا أنه كانت توجد صراعات مريرة بينهم وبين اليونانيين في القرن الأول. كما أن الرومان لم يدمجوا يهود الإسكندرية في عداد مواطنيها وفرضوا عليهم ضريبة الرأس. وما من شك في أن ثورة اليهود الخطيرة في عهد تراچان (١١٥-١١٧) كانت محاولة يائسة وجريئة للغاية للتخلص من نير الحكم الروماني، وقد أدى إخماد هذه الثورة إلى تدهور وضع المجتمع اليهودي في مصر، الأمر الذي تطلب وقتاً طويلاً ليستأنف نشاطه من جديد[٦].

كان معظم المصريين يشتغلون بالزراعة، ومنهم من كان يعمل في مختلف الحرف والصناعات، وقد فرض عليهم الرومان العديد من الضرائب، أقصاها ظلماً أداء ضريبة الرأس كاملة، إضافةً إلى أعمال السخرة. مثل هذه الظروف لم تسمح لهم أن ينالوا أي قدر من تعلم القراءة والكتابة[٧]. وعلى الرغم من ازدهار الحالة الاقتصادية في مصر نسبياً في نهاية عصر أوكتاڤيوس، وتطور تقنية الزراعة في القرن الأول الميلادي، فإن الغالبية العظمى من عامة الشعب من الفلاحين المصريين لم تتأثر بهذا التطور الاقتصادي[٨]، فلجأ هؤلاء إلى المستنقعات والصحارى للهروب من ضريبة الرأس

والسخرة. وهُجّرت قرى بأكملها، وازداد العبء ليس فقط على دافعي الضرائب بل أيضاً على جامعيها.

من جهة أخرى، اتّبع الرومان، بصفة عامة، سياسة التسامح الديني مع رعاياهم، وحذوا حذو البطالمة في التشبه بالفراعنة فشيدوا المعابد للآلهة المصرية وأضافوا إلى المعابد التي كانت قائمة منذ العصر البطلمي في دندرة وإسنا وإدفو وكوم أمبو وفيلة والنوبة(٩)، إلا أنهم عملوا على إضعاف قوة رجال الدين وانتزاع ملكية جانب من أراضي المعابد، كما أسندوا إلى الحكومة إدارة جزء منها. وقد احتفظ الكهنة باللاهوت والشعائر المتوارثة من العصر الفرعوني، والمذكورة في النصوص المدونة على جدران المعابد، التي تعتبر بحق الملجأ الأخير للاهوت المصري التقليدي وللفلك والطب وغيرها من علوم مصر الفرعونية. وقد كانت هذه النصوص بالنسبة إلى المواطن المصري العادي وللإغريق بمثابة الطلاسم والحكمة الغامضة. فمنذ فترة طويلة لم يستطع قراءة اللغة المصرية القديمة سوى الكهنة. وقد استمر استخدام الكتابة الديموطيقية في العصر الروماني، ولكن استعمالها الرسمي الوحيد كان في استصدار إيصالات الضرائب، ولوحظ انخفاض عدد هذه الإيصالات المكتوبة بالديموطيقية بنسبة ٨٥ ٪ بين النصف الأول والنصف الثاني من القرن الأول. وبعد سنة ٥٠٠ ميلادية أصبحت اللغة اليونانية هي اللغة المستعملة في الوثائق بالنسبة إلى معظم المصريين(١٠). فمنذ القرن السادس قبل الميلاد كانت هناك محاولات لكتابة اللغة المصرية القديمة بحروف يونانية، واللغة القبطية هي لغة المصريين القدماء مكتوبة بأبجدية يونانية، وأقدم النصوص القبطية ظهرت في القرن الأول الميلادي(١١). ولا شك في أن خلق وسيلة جديدة للتعبير بأبجدية سهلة كان حدثاً حضارياً وثقافياً كبيراً ظهرت نتائجه بعد قرنين، أي في القرن الثالث الذي تمت فيه ترجمة الكتاب المقدس، بعهديه القديم والجديد، من اليونانية إلى القبطية. كما ترجع المخطوطات القبطية للغنوصية، المعروفة بمخطوطات «نجع حمادي» (في مصر)، إلى الربع الثالث من القرن الرابع الميلادي.

إضافةً إلى اللاهوت والشعائر المتوارثة من مصر القديمة، كانت هناك محاولات للتوفيق بين الآلهة المصرية والآلهة الإغريقية. فقد اكتشف الإغريق صفات مشتركة بين معبوداتهم وبعض معبودات المصريين فطابقوا وجمعوا بين معبود وآخر مثل أوزيريس – ديونيسيوس، وإيزيس– ديميتر وآمون – زيوس وموت – هيرا وتحوتي – هرمس وإيزيس

– أفروديت وخونسر – هرقل[١٢]. أمّا الجالية اليهودية فقد كان لها دور ديني كبير يتمثل في الترجمة السبعينية للتوراة، كما كان فيلون أعظم المفكرين اليهود، وتعتبر مؤلفاته أهم إنتاج فكري ليهود الإسكندرية في العصر الروماني. وفيلون يجسم امتزاج الثقافات في الإسكندرية في القرن الأول الميلادي، إذ ينتمي إلى عائلة إسكندرية الموطن هلّينية الثقافة، وكان على دراية كبيرة بالفلسفة الأفلاطونية ومتعمقاً، في الوقت نفسه، في العهد القديم، مستقياً معلوماته من الترجمة السبعينية اليونانية. ولم يكن، على ما يبدو، ضليعاً في اللغة العبرية[١٣]. وكان لليهود معبدٌ في تل المقدام (ليونتوپولس Leontopolis) منذ عصر بطليموس السادس (١٨٠–١٤٥ ق.م.) وقد تمّ إغلاق المعبد في عام ٧٣ م بعد تدمير أورشليم ومعابدها في أعقاب ثورة اليهود على روما[١٤].

تعتز كنيسة مصر القبطية بحدثين عظيمين من القرن الأول الميلادي، أولهما دخول العائلة المقدسة مصر، وثانيهما تأسيس القديس مرقس كنيسة الإسكندرية. وما زال حدث هروب العائلة المقدسة إلى أرض مصر يستحوذ على إعجاب الوعاظ والمبشرين ويثير خيالهم. وقد أوردت مصادر يونانية وقبطية وعربية وأرمنية وحبشية تفاصيل رائعة لإقامتها في مصر[١٥]. كما نجد هذا الحدث ممثلاً في كثير من جوانب التراث الحضاري القبطي من شعائر وطقوس وأدب وفن[١٦]. وطبقاً لما أورده المؤرخ الكنسي أوسابيوس في القرن الرابع الميلادي، دخلت المسيحية مصر على يد القديس مرقس الرسول حوالي عام ٦٠م[١٧]، ولا بد أن أوسابيوس قد استقى معلوماته من مصادر أقدم[١٨]. وفي ما عدا ذلك فإن معلوماتنا قليلة جداً عن انتشار المسيحية في القرن الأول في مصر، إذ إن البرديات لا تمدنا بأية مصادر عن هذا الموضوع[١٩]. ويرفض كثير من العلماء ما ذكره أوسابيوس من أن القديس مرقس هو الذي أسس كنيسة الإسكندرية[٢٠]، إلا أن هناك اتجاهاً جديداً يميل إلى التعامل مع المصادر التي ذكرت القديس مرقس من دون رفضها أساساً[٢١].

حتى فترة قريبة كان هناك شبه إجماع بين العلماء على أنّ المسيحية انتشرت في مصر عن طريق اليهود، سيما أن الجالية اليهودية في الإسكندرية في القرن الأول كانت كبيرة للغاية[٢٢]. إلا أنه ظهر رأي جديد لا يخلو من وجاهة ويتلخص في أن إقصاء اليهود الكامل عن مصر في أوائل عصر الأمبراطور الروماني هادريانُس (١١٧–١٣٨) يلغي احتمال انتشار المسيحية في مصر عن طريق الجاليات اليهودية في الإسكندرية أو في عواصم الأقاليم[٢٣].

الحواشي

١) A. K. Bowman, **Egypt after the Pharaohs,** London 1986, p. 37 f.

٢) Bowman, *op. cit.*, p .203 ff; and Ch. Haas, **Alexandria in Late Antiquity Topography and Social Conflict,** Baltimore and London 1997.

٣) H. Heinen, "Greek Towns in Egypt", **CE** 4, p. 1179 ff.

٤) H. Heinen, "Greeks in Egypt", **CE** 4, p. 1174 ff.

٥) H. I. Bell, **Jews and Christians in Egypt,** London 1924, p. 11.

٦) Haas, *op. cit.*, p. 91 ff.

٧) N. Lewis, **Life in Egypt under Roman Rule,** Oxford 1983, p. 31 ff., 56 ff. 156 ff.

٨) H. A. Green, "The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt", in B. A. Pearson and J. E. Goehring (eds.) **The Roots of Christianity,** Philadelphia 1986, p. 107 f.

٩) S. Sauneron - H. Stierlin, **Derniers temples d'Égypte.** Edfou et Philae, Paris 1975.

١٠) R. S. Bagnall, **Egypt in Late Antiquity**, Princeton, N. J., 1993, p. 236 f.

١١) J. Quaegebeur, "Pre-Coptic", **CE** 8, p. 188 f.

١٢) Bowman, *op. cit.*, p. 174 ff. ; and L. Kakosy, "Paganism and Christianity in Egypt", **CE** 6, p. 1865.

١٣) Haas, *op. cit.*, p. 94 ff.; and Bowman, *op. cit.*, p. 228 f.

١٤) A. Kasher, **The Jews in Hellenic and Roman Egypt,** Tübingen 1985, p. 119 ff.; and D. I. Sly, **Philo's Alexandria**, London - NewYork 1996, p. 128-130.

١٥) O. Meinardus, **The Holy Family in Egypt,** Cairo 1986.

١٦) Gawdat Gabra, **Über die Flucht der heiligen Familie nach koptichen Traditionen,** in press.

١٧) A. S. Atiya, **A History of Eastern Christianity,** London 1968, p. 25 ff; and C.W. Griggs, **Early Egyptian Christianity,** Leiden 1990, p. 19 ff.

١٨) B. A. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations", in : B. A. Pearson and J. E. Goehring (eds.) **The Roots of Egyptian Christianity,** Philadelphia 1986, p.138 f.

١٩) C. H. Roberts, Manuscript, "Society and Belief in Early Christian Egypt", **The Schewich Lectures of the Academy for 1977**, London 1979, p. 1 ff. ; and Bowman, *op. cit.*, p. 190 f. ; and Griggs, *op .cit.*, p. 23 ff.

٢٠) Green, *op. cit.*, p. 110; and Bowman, *op. cit.*, p. 191; and Bagnall, *op. cit.*, p. 278.

٢١) Pearson, *op. cit.*, p. 144 f.

٢٢) Roberts, *op. cit.*, p. 49 ff.; and Pearson, *op. cit.*, 145 ff.; and A. D. J. Klijn, "Jewish Christianity in Egypt", in : B. A. Pearson and J.E. Goehring (eds.), **The Roots of Egyptian Christianity,** Philadelphia 1986, p. 161 ff.; and Bowman, *op. cit.,* p. 190 f.

٢٣) R. S. Bagnall, **Egypt in Late Antiquity,** Princeton, N.J.,1993, p. 236 f.

Abbreviation :
CE = Aziz S. Atiya (ed.), **The Coptic Encyclopedia**, 8 volumes, New York 1991.



الفصل الثاني

المسيحيون في الشرق

في القرنين الثاني والثالث*

بيار مارافال

خلال القرنين الثاني والثالث كانت المسيحية قد تأصّلت بعمق في القسم الشرقي من الامبراطورية الرومانية، لا بل انتشرت إلى حدّ ما خارج تخومها. لا شك أن الوثائق المتوافرة عن هذا التوسع متفاوتة، إنْ على صعيد المناطق أو على صعيد الحقب. وهي، من ناحية ثانية، وفي معظم الأحيان، مقتضبة بحيث لا تتناول إلا ذكراً جغرافياً عابراً لمدينة أو إقليم، أو اسماً لأسقف، ثم تتركنا في جهل تام حول عدد المسيحيين ونسبتهم المئوية إزاء السكان الوثنيِّين وحول وضعهم الاجتماعي وكيفية تنظيم جماعاتهم، ولا بأي وسيلة أو تقليد انتهت اليهم رسالة المسيح. فالصورة التي يمكن تكوينها ليست إذن كاملة تماماً، لكنها في كل حال تشهد على أهمية تأصّل المسيحيين في أرجاء الشرق كافة. وبعد رسمِنا الخطوط الكبرى للخريطة الجغرافية والاجتماعية لهذا الانتشار، ندرس وضع المسيحيين القائم في الامبراطورية الرومانية، محاولين بعد ذلك تحديد فرادة الدين الجديد، الدينية والثقافية، في ذلك المجتمع القديم.

أولاً – الانتشار الجغرافي المسيحي والأوساط التي بلغها[1]

من الطبيعي أن تكون المسيحية قد انتشرت أول الأمر في فلسطين والمناطق المجاورة. فلقد نشأت كنيسة في أورشليم وما انفكت أبداً قائمة، لكنها راحت تغدو رويداً رويداً كنيسة ذات لسان يوناني تشكّلت من الوثنيين المتنصّرين، ولو أنه لا يمكن استثناء استمرارية جماعات وتقاليد مسيحية ذات أصول يهودية. لكن "أم الكنائس" هذه، لم تبْقَ وحدها

---

* الأصل باللغة الفرنسية

الأولى في البلاد، فكنيسة قيصرية – عاصمة المنطقة – أصبحت أعظم منها، وقد جعلت منها إقامة أوريجينُس الإسكندري فيها، من عام ٢٣١ إلى عام ٢٥١، أحد أكبر المراكز اللاهوتية في الشرق. فالمكتبة والمدرسة اللتان أسسهما الإسكندري شكلتا موئل ثقافة وتنشئة مسيحية لعدد كبير من مسيحيي الشرق. فالكاهن پمفيليوس، الذي سيغدو في ما بعد معلم أوسابيوس القيصري، سيبعث نهضة دينية في العقود الأخيرة من القرن الثالث؛ واشتراك تسعة عشر أسقفاً[٢] من فلسطين في مجمع نيقية – المنعقد عام ٣٢٥ – دليل واضح على انتشار المسيحية في تلك الأصقاع التي واجهت فيها اضطهاداً عنيفاً، خصوصاً في المناطق ذات الغالبية اليهودية كالجليل مثلاً، وأنها انتشرت خاصة في المناطق ذات الثقافة اليونانية كنياپوليس وسبسطية والمدن العشر، في حين أن هذه الجماعات كان عددها متواضعاً في المدن الساحلية كغزة أو عسقلان. أما شرقاً، وفي المناطق العربية، فإننا نجد في المدن تلك الجماعات (ستة من الأساقفة الذين شاركوا في مجمع نيقية بينهم أسقف بوسترا، "بُكرى") والتي راحت تدريجياً تبتعد عن الكنيسة الأم. كما أحصي شمالا على الساحل الفينيقي كنائس عدة منها كنيسة صور (التي علّم فيها أوريجينُس من العام ٢٥١ حتى وفاته) وكنيسة بيروت. وإذا كانت كنائس القسم الداخلي والجبلي من البلاد ضعيفة وأتت نشأتها متأخرة، فإن من حق دمشق أن تفاخر بتنصّر يرقى إلى عهود المسيحية الأولى. فالمسيحيون جاءوا من كل الأوساط ، ففي صور مثلاً، ينمُّ العديد من شواهد القبور، التي ترجع إلى القرن الثالث، عن وجود صيادين وحرفيين وموظفين مسيحيين.

أما مدينة أنطاكية التي بُشّر فيها بالإنجيل منذ العهود الأولى في وسط يهودي كما في وسط وثني، فقد حافظت جماعاتها المتحدرة من الوثنية طويلاً على تقاليد اليهود المتنصرين، وقائمة أسقفيتها لا تتضمن تقريباً إلاّ أسماء يونانية. لكن، بما أنها عاصمة منطقة لغتها سريانية، وهي ما زالت موغلة في الساميّة، فإنها تحتفظ بميزاتٍ لها طابعها الخاص. ومن أنطاكية، أيضًا، انطلقت حملة المبشرين باتجاه قبرص وآسيا الصغرى واليونان، وهاجس كنيستها سيبقى قائماً على ترسيخ روابط الوحدة مع سائر كنائس تلك الأنحاء، كما تشهد على ذلك رسائل أسقفها إغناطيوس في القرن الثاني. وفي ما بعد، سيقيم الأسقف ثيوفيلُس، من خلال كتبه الثلاثة التي وجهها إلى أوتوليكُس، حواراً نقدياً مع الوثنيين. وفي القرن الثالث بلغت الحركة اللاهوتية شأوها في أنطاكية، فتجلّت إبّان

الخلاف بين الأسقف بولس السميساطي والكاهن ملكيون، بين السنوات ٢٦١ و٢٧٢، (الذي أَدان المجمعُ بولُسَ في نهايته، بسبب عقيدته الخريستولوجية التي اعتبرت عقيدة تَبنّي[٣]) كما تجلّت بعد ذلك ببضع سنوات بتعليم لوقيانُس الكاهن.

أمّا المنطقة السورية، وخصوصاً في قسمها الغربي، فقد كان فيها باكراً عدد من الكنائس. وكان في منطقة اللاذقية، بعد العام ٢٥٠، سلسلة من الأساقفة تميزوا بالعلوم والثقافة المسيحية. وفي القسم الشرقي بجانب الفرات لم يُعْرف قبل مجمع نيقية من هم الأساقفة الأوّلون. لكن كان يوجد أساقفة منذ القرن الثالث. وتجدر الإشارة إلى أن في هذه المنطقة، عند تخوم التحصينات الرومانية، توجد مدينة تدعى دورا–أوروپوس، مهجورة منذ عام ٢٥٦، كانت فيها كنيسة تملكها جماعة مسيحيّة، وتزدان بالنقوش والتصاوير وبجرن للمعموديّة. وقد أوفدت المناطق السورية إلى مجمع نيقية ثلاثة وعشرين أسقفاً بينهم نائبان أسقفيان؛ فذِكر هذين النائبين الأسقفيين من "أساقفة الأرياف" دليل على أن المسيحية قد وصلت إلى الأرياف، حتى لو لم تتوغل في داخلها. كذلك يمكن القول عينه بالنسبة إلى كيليكيا، التي تتبع إدارياً أنطاكية، فإنها تمثلت في مجمع نيقية بعشرة أساقفة، من بينهم أسقف طرسوس ونائب أُسقف، بل أكثر من ذلك فإن إيزوريا التي كانت تشكّل وقتئذ قِسماً من كيليكيا قد أوفدت الى المجمع المذكور سبعة عشر ممثلاً بينهم ثلاثة نواب أساقفة.

وفي شرق الفرات انطوت منطقة ما بين النهرين على مسيحية ذات طابع خاص، فهي في نشأتها من أصل يهودي متنصّر. ومما قد يدلّ على ذلك أن "مذهب عدّاي" جعل تنصّر الملك الأبجر من أعمال أحد تلاميذ توما الرسول[٤]، وهذا ما يفسِّر استعماله ترجمة سريانية للكتاب المقدس، ومن خلالها أحيا ما تبقى من تقاليد التفسير اليهودي. والأناجيل عينها قد أعاد في ما بعد كتابتها (مع قليل من التحريف) تتيانُس وأصبحت ما سميّ دياطسَّرون[٥]، (أي تنسيق الأناجيل الأربعة في رواية واحدة). في حين أن رسائل بولس قلّما كانت معروفة، والإيمان المسيحي كان يُفسّر تبعاً لأطر الفكر السامي. كما أنّ ميزة أخرى قد تميّزت بها كنيسة هذه المنطقة وهي أنّها كانت تعظّم كثيراً البتولية وأعمال التقشف، بحيث كان البتوليّون والعذارى في القرن الثالث يتعمدون قبل المتزوجين، وقد ذهبوا أحياناً كثيرة في ذلك بعيداً، فحرّموا الزّواج. وقد تمادى تتيانُس، حتى حدود

الهرطقة، في مبدإ "الأنكراتيا"[٦]، وبلغ به التشدد مبلغاً جعله يُحرّم الخمرة تحريماً مطلقاً حتى في الأفخارستيّا[٧]. وقد تمثلت هذه الإتجاهات، أيضاً، في جماعات غنوصية ومرقيونيّة[٨] ومانويَّة، وكانت الرَّها، وهي عاصمة لمملكة قديمة تُدعى أوسروين (Osrhoène)، (غدت في ما بعد مقاطعة رومانيّة بين عامي ١٩٤ و١٩٥) مركزاً ثقافياً مشهوداً لهذه المسيحية السريانيّة، انعقد فيها مجمع أساقفة لتلك المنطقة للبحث في الجدل القائم حول تاريخ الفصح[٩]. كان أسقفها ممثلاً في مجمع نيقية مع ثلاثة أساقفة آخرين من بلاد ما بين النهرين. وإن انتشار المسيحيّة في بلاد فارس كان، بلا ريب، انطلاقاً من الرَّها، حيث صادفت بعضاً من النجاح بالرغم من الديانة المحليّة المَزدكيَّة. وإضافةً إلى الجهود التي بذلها المبشرون الناطقون بالسريانية منذ أواسط القرن الثاني على أبعد تقدير، هناك أيضاً استقدام شابور الأول (٢٤٠-٢٧٢) سواداً من المسيحيين الناطقين باليونانية إثر حملاته على أراضي الامبراطورية الرومانية، مما خلق نوعاً من التعايش، كان صعباً بعض الأحيان، بين الطائفتين الناطقتين بالسريانيّة واليونانيّة. وقد تمكنت النصرانيّة في نهاية القرن الثالث من الاستقرار في بلاد فارس بشكل مُرضٍ، بالرغم من الاضطهادات التي واجهتها عام ٢٨٦.

أما آسيا الصغرى فإن التبشير فيها كان منذ العهود الأولى بواسطة العديد من المرسلين. ومعلوم من أعمال الرسل الرحلات التي قام بها بولس ورفاقه. لكن التقليد يُنيط أيضاً التبشير في بعض المناطق ببطرس ويوحنّا أو ببعض تلاميذهما، مما يعني بلا شك أن الوجود المسيحي في هذه المنطقة كان في القرنين الثاني والثالث على جانب عظيم من الكثافة، لكن ذلك لا يعني أبداً أن المسيحيين كانوا أكثرية عددياً.

ففي المناطق التقليدية التي يعود فيها التبشير لبطرس، كالبثنية والپنطس وكبادوقيا والقسم الشمالي من غلاطية[١٠]، تبدو الشواهد على وجود مسيحي قديم كثيرة وهامة. فيلينُس الشاب يشهد على ذلك في رسالة مؤرخة في العام ١١٢، وشهادته مهمة لأن لا تحيّز فيها، وقد كتبها إلى الامبراطور تراجان يقول له فيها : "إنّ جمعاً غفيراً من الأشخاص، من كل الأعمار ومن كل الطبقات ومن كلا الجنسين رجالاً ونساءً، وليس ذلك في المدن فقط، وإنما في القرى أيضاً، قد انتشرت في ما بينهم عدوى هذا المعتقد الباطل"[١١]. ومعروف، من جهة أخرى، أنه كان على كنيسة سينوپ، حوالي سنة ١٥٠،

أسقف – إبنه مرقيون الهرطوقي –، كما أن ديونيسيوس الكورنثي كتب حوالي سنة ١٨٠ إلى كنائس نيقوميديا وأماستريس والپنطس[١٢]. في العصر عينه، يضع الكاتب الوثني لوقيانُس، على لسان أحد شخصياته، ما يلي : "إن الپنطس تضجّ بالملحدين والمسيحيين"[١٣]. ويشير الكاتب القرطاجي ترتليانُس إلى اضطهاد في كبادوقيا سنة ١٨٤–١٨٥. و"فرقة الصاعقة" المشهورة والمعروف عنها أنها ضمّت عدداً كبيراً من المسيحيين، إنما كانت محطتها في ملاطية[١٤].

في القرن الثالث امتازت قيصرية كبادوقيا بأسقفها فيرميليانُس الذي لعب دوراً مهماً في زمنه داخل الكنيسة، ولنا منه رسالة إلى الأسقف قبريانُس القرطاجي. كذلك بشّر غريغوريوس العجائبي قيصرية الجديدة، من أعمال الپنطس، وهو أحد تلاميذ أوريجينُس القدماء، وقد أثر تبشيره في كافة طبقات المجتمع. وحياة العجائبي، التي كتبها غريغوريوس النيصّي، تشير الى أن أعياناً ونساءً وأولاداً وشيوخاً كانوا يتهافتون لسماعه[١٥]. وبالرغم من أن كبادوقيا منطقة لم تتمدّن إلا قليلاً، فمع ذلك لم تمنع انتشار البشارة الإنجيلية، مما يعني أن التّبشير قد بلغ القرى والأرياف، ويدل على ذلك أن النواب الأسقفيين الخمسة لتلك المنطقة حضروا مجمع نيقية. أما مناطقها الواقعة في أقصى الشرق والمتاخمة للمملكة الأرمنيّة، فقد أحصي فيها أيضاً بضعة أساقفة. وانطلاقاً من كبادوقيا بدأ، في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع، التبشير بالإنجيل في أرمينيا، وأول أسقف عليها هو غريغوريوس المنور الذي سامه أسقفاً لِيونْس القيصري. ويتوجب التأكيد أن الرها وأنطاكية بإيفادهما مرسلين، قد أدتا معاً دوراً مهماً في تبشير هذه البلاد. وفي مجمع نيقية كان لجميع المناطق الشمالية والشرقية من آسيا الصغرى أن توفد نحواً من أربعين أسقفاً.

أما الناحية الجنوبية الغربية من آسيا الصغرى (جنوب غلاطية أو ليڤانية، وليقية وپمفيلية)، فكانت أولاً ضمن نطاق تبشير بولس الرسول الذي أسس فيها كنائس عدة، ولدينا القليل عن تطورها في القرن الثاني، لكننا نعلم أنه في القرن الثالث، أكثر من عشرين أسقفاً من هذه المناطق قد حضروا مجمع نيقية. وما ورد في "أعمال بولس وتقلا" يدل على وجود كنائس في القرن الثاني في ميرا، وأنطاكية پيسيديا، وإيقونية. وفي منطقة لاذقيّة كومبوستا تدل شواهد القبور على عدد كبير من المسيحيين يفوق عدد

الوثنيّين. مما لا ريب فيه أن كتاب "أعمال بولس وتقلا" قد تمّ تدوينه في هذه الأنحاء، وهو يشهد على مسيحية ذات ميول صارمة إلى التقشف والزهد، حيث الدعوة إلى البتولية احتلت مقاماً أساسياً. وقد نظم ميتوديوس أسقف أوليمپُس في ليقيا في نهاية القرن الثالث (والذي مات شهيداً أثناء اضطهاد ديوقليتيانُس) مديحاً في البتولية عنوانه : "وليمة العذارى الإثنتي عشرة".

أما الناحية الغربية من آسيا الصغرى، والتي كانت تضم آنذاك كاري وليديا والفريجة، فقد كانت ضمن نطاق تبشير يوحنا – وهو بلا شك يوحنا الوقور، التلميذ الحبيب – كما جال فيها أيضاً مبشران آخران هما بولس وفيليبّس (الذي سيعرّف في ما بعد بأنه الرسول أو أحد الشمامسة السبعة)، وهي ناحية متحضرة جداً تزخر بالصناعة والتجارة، ويوجد في كل بلد من بلدانها طائفة مسيحية تشهد على عراقة تاريخها. كما عُرف أيضاً عدد من أساقفة أفسس، منهم پوليكراتس، أحد الذين خاضوا الجدل الفِصحي في نهاية القرن الثاني، وتشهد إحدى رسائلِه بأنَّ سبعة من أقاربه كانوا أساقفة قبلَهُ[١٦]. وفي سميرنا (إزمير) عُرفَ الأُسقف پوليكارپُس الذي استشهد في العام ١٥٥ أو ١٦٦، والكاهن پيونيوس الذي استشهد أيضا عام ٢٥٠ في حكم ديسيوس (Dèce)، والنصوص التي تتحدث عن عذابهما تتمتع بمنزلة تاريخية مهمة. وفي سَرْدِس (Sardes) عُرف ميليتون، مؤلف مقالة حول الفصح ودفاع وجّهه إلى مرقس– أوريلوس. وفي القسم الشرقي من المنطقة، كانت الفريجة تحوي كنائس عدة، منها كنيسة هيراپوليس التي تفخر بأن الرسول أو الشماس فيليبس عاش فيها وبناته العذارى. وأسقفها پاپياس كتب "شروحاً لكلام السيد المسيح" كان فيه صدى للتعليم الشفهي الذي اعتنى التلاميذ بنقله عن يسوع. وفي منطقة الفريجة نمت وترعرعت، ما بين عام ١٥٦ وعام ١٧٢، حركة المونطانيّة (نسبة الى مونطان مؤسسها) الذي أعلن أنه تلقى، في حال انخطاف، كشفاً من البارقليط، وان الرسالة تكشفت في وحي للمتنبئتين بريسكا ومكسيميلا تُعلن أن المجيء الثاني قد بات وشيكاً، وبناء عليه يجب على المسيحيين أن يعيشوا في عفة وممارسة التقشف : صوم صارم، خبز وثمار مجففة، ويمتنعوا عن اللحم والخمر، وتطويل مقامات الصلاة بانتظار حلول أورشليم السماوية على الأرض التي ستدشن مملكة تدوم ألف عام، وأن يسعوا في سبيل الشهادة. هذه الحركة التي دفعت بالمسيحية في آسيا حتى التطرُّف سوف يشجبها ويندد بها الأساقفة منذ نهاية القرن الثاني (وهكذا فعل

أبوليناريوس أسقف هيرابوليس الذي ناهض بعناد أصحاب هذه البدعة)، لكنها استمرت قائمة في الفريجة إلى ما بعد انتهاء ذلك القرن.

أما مناطق عاشّاي (عائشة) ومقدونيا وتراقيا (وجميعها حالياً بلدان بلقانية)، فقد كان فيها كنائس عدة أسسها بولس أو تلاميذه، وقد ظلت هذه الكنائس قائمة ومتطورة حتى نهاية القرنين الثاني والثالث. كورنثُس كان لها أسقف يدعى ديونيسيوس، عرف في المنتصف الثاني من القرن الثاني، وقد خلَّف لنا رسائل عدة موجهة الى طوائف مختلفة[١٧]. وفي أثينا ألّف الفيلسوف أرستيد "دفاعاً" لمصلحة المسيحيين. وبعد ذلك حوالي سنة ١٧٧، كتب الأسقف أثيناغورس "التماساً بشأن المسيحيين" موجهاً الى الامبراطورين مَرقُس أوريليوس وكومودُس، كما أن وجود الكنائس مؤكد في لاسيديمونه (Lacédémone) وتراقيا وتسالونيكي. وفي تراقيا يشير أوسابيوس إلى وجود كنيستي دبلت (Débelte) وأنخيال (Anchiale). أما في بيزنطية، الموعودة بمستقبل مسيحي ظافر، فنعلم أيضاً أنه في نهاية القرن الثاني كان يوجد لاهوتي هرطوقي اسمه ثيودوتُس الملقب بالدباغ، وأن جزيرة إقريطش (أو كريت) كانت من بين الجزر اليونانية التي تم تبشيرها منذ عهود التبشير الأولى، وأن أسقف كنوسُس كان في القرن الثاني يدعم مواقف مذهب أصحاب التقشف الصارم. وسائر الجزر تمثلت في مجمع نيقية بأربعة أساقفة.

في مصر، اخيراً، نرى أنه تكوّن في القرنين الثاني والثالث مجتمع مسيحي مهم، وقد أحصي، في أوائل القرن الرابع، ما يربو على مئة أسقف. إلا أن تنوع العقائد كان ما زال، في القرنين الثاني والثالث، ملموساً : فالجماعات الغنوصية كان عددها كبيراً كما تدل على ذلك مكتبة نجع حمادي[١٨]، والمانويُّة عَرفت في نهاية القرن الثالث نجاحاً. لكن توحيد العقيدة اعتباراً من منتصف هذا القرن وبتأثير من مدرسة الإسكندرية وأساتذتها أكسب المعركة أشواطاً بعيدة، خصوصاً بعد تألق المدرسة بإكليمنضس الإسكندري ثم بأوريجينُس. ولما عزم هذا الاخير على ترك الإسكندرية إلى قيصرية فلسطين في سنة ٢٣١، خلفه هيراكلُس قبل أن يغدو أسقفاً على العاصمة المصرية. وأسقفية خلفه ديونيسيوس (٢٤٨-٢٦٥) سوف تكون مرحلة مهمة في مسيرة توحيد الكنيسة المصرية. مع العلم أن ديونيسيوس كان أيضاً لاهوتياً، شارك في مناقشات عصره، وقد ترأس

طائفة ثرية كانت تملك دور عبادة عدة في الإسكندرية. والمسيحيون في مدينة العلم هذه انتموا إلى مختلف الطبقات الإجتماعية، وقد أجيز لمدارس التعليم المسيحي نهج مستويين، فكان أوريجينُس يحتفظ بتلامذة الصفوف المتفوقة والمثقفة تثقيفاً مسيحياً عالياً. وسرعان ما عمّت المسيحية بشكل واسع المدن والقرى والأرياف المصرية ووادي النيل وواحات الصحارى. وسوف يلعب الرهبان الذين برزوا في نهاية القرن الثالث دوراً كبيراً في نجاح التبشير بين أوساط الذين يتكلمون اللغة القبطية. كما كان في مناطق ليبيا، في القرن الثالث، بضعة من الأساقفة، وقد كانت تدور في فلك مدرسة الإسكندرية.

لقد بيّنا مرات عدة في دراستنا هذه عن نصرانية الشرق وعن شخصيات ومؤسسات تنم جميعها عن اهتمام كبير بالثقافة، مما يعني أن الأوساط التي بلغتها المسيحية، كما يدّعي سِلسيوس الجاحد حوالي سنة ١٧٨، في رسالته التي كتبها في الطعن بالمسيحيين بعنوان "الخطاب الصحيح"، ما كانت تضم من المجتمع إلا الطبقات المنحطة من أناس بسطاء أميين، "منجدين وإسكافيين ولبّادين، أناس معظمهم جهلة وأجلاف"(١٩). صحيحٌ أن عددَ من كان يُعرف في المجتمع القديم بالمذلولين من مساكين وعبيد كان كثيراً بين المسيحيين، لكن عددهم هذا، إذا ما قيس بمجتمع ذلك العصر، عُدَّ قلة. والآباء المدافعون في مؤلفاتهم عن العقيدة، والذين فتحوا حواراً مع الفكر اليوناني، أبانوا بوضوح أن المبشرين المسيحيين قد حاولوا أيضاً الإستجابة لتوقعات الطبقات المثقفة، التي كانت آنئذٍ بالطبع طبقات غنيّة. من الممكن التأكيد أن التنصّر قد لامس كل الأوساط. لكن يجب أن نضيف إلى هذا التأكيد أن المناهضة للمسيحية استمرت أيضاً طويلاً في الطبقات الأرستقراطية كما في الطبقات الشعبية : فحتى القرن السادس كان الوثنيون كثراً.

ثانياً – المسيحيون والدولة الرومانية

كانت الامبراطورية الرومانية متسامحة إجمالاً في موضوع الدين، فقد ازدهرت فيها بحرّية أديان شرقية عديدة إلى جانب الدين الرسمي، وقد استحصل اليهود أنفسهم على نظام خاص يسمح لهم بممارسة شعائرهم، باستثناء أي عبادة أخرى. بينما المسيحية – بالمقابل – كانت عرضة لملاحقات واضطهادات شتى، استمرت بصورة متقطعة حتى أواسط القرن الثالث، وكانت تصدر أحياناً كثيرة عن جماعات معادية، تترافق مع إجراءات ظالمة يتخذها قضاة محليون، أو حكام المقاطعات، وحتى الأباطرة. وكما سنرى

لاحقاً وتكراراً، فإن نمط حياة المسيحيين أوجب عليهم في الواقع مخاصمة الكثيرين من الوثنيين، مخاصمة غذّتها الشائعات الكاذبة. وكثير من هذه الاضطهادات أصابت مسيحيي الشرق.

أولى الاضطهادات المشهود لها في مطلع القرن الثاني (بعد تلك التي جاء ذكرها في سفر"الرؤيا") هي التي حلّت بمسيحيي البثنية سنة ١١٢. هذا، وإن بلينُس الشاب (Pline le Jeune) الذي كان آنئذ حاكماً على هذه الولاية (ولاية البثنية) كتب بهذا الصدد إلى الامبراطور تراجان. ومراسلتهما[٢٠] شكّلت نوعاً من فتوى سوف تطبّق في ملاحقة المسيحيين إلى حين اضطهاد ديسيوس، سنة ٢٥٠، وأحياناً بعد ذلك. فقد أحيل عدد من المسيحيين إلى محكمة پلين (Pline) فاستنطقهم تبعاً للأعراف الشرعية، وأعدم الذين ثبتوا في اعترافاتهم على مسيحيَّتهم - باستثناء الذين كانوا مواطنين رومانيين فارتأى إرسالهم إلى روما - وبالمقابل أطلق سراح الذين تنصلوا من أن يكونوا مسيحيين وارتضوا بأن يمتحنهم في تقديم الذبائح للآلهة. وبعدما أجرى تحقيقاً في الجرائم التي اثارتها الشائعات الشعبية ضد المسيحيين، ولم يجد لهذه الادعاءات أساساً من الصحة، سأل تراجان عما إذا كان الإقرار بالمسيحية في غياب الجريمة يستوجب العقاب، أو أن الجرائم هي المقصودة في هذا الإقرار، فأجابه تراجان بأنه قد أحسن التصرف، ويجب إعدام المسيحيين الذين اعترفوا بذلك، لسبب واحد هو التنصّر، لكنه يضيف أن ملاحقتهم يجب ألاّ تتمّ حكماً، بل إثر وشاية، وشرط ألا يكون الواشي مجهول الهوية، كما أنه من الأفضل أن ينال العفو أولئك الذين ارتضوا تقديم الذبائح للأوثان. وفي الواقع، فإن سير الشهداء الموثوق بها والتي وصلتنا، تشهد صراحة أن المتهمين الموشى بهم، هم وحدهم الملاحقون، حتى لو كان هناك مسيحيون اشتهروا بمسيحيتهم يشهدون محاكمتهم. وقد ندد عدد من المؤلفين المسيحيين بتلك الحقبة، أمثال يوستنيانُس، أثيناغورس وترتليانُس، في مصنفاتهم، بهذا المنطِق الأعوج الذي تنطوي عليه مثل هذه الإجراءات[٢١].

وكان تفسير وجهة نظر السلطة هو كالتالي : بما أن المسيحيين قد رفضوا تقديم واجب العبادة للآلهة الذين بفضلهم ازدهرت الامبراطورية، فإنهم لذلك يدانون. وطالما أنهم يرتضون تقديم واجب العبادة هذا، فإنهم يسامحون.

وبعد هؤلاء الشهداء في زمن پلين، عرفت آسيا الصغرى عدداً كبيراً غيرهم، بعضهم مشهور كالأسقف پوليكارپُس – أسقف سميرنا (إزمير) – الذي استشهد في سنة ١٥٥ أو ١٦٦، وقد وصلتنا سيرة استشهاده، التي كُتبت بعد أقل من عام على الحدث[٢٢]. فاعتقال هذا الأسقف، وهو شيخ ابن ست وثمانين سنة، كان مردّه الى شكوى تقدّم بها الجمهور، وطالب فيها بمثوله أمام المحكمة بعد مصرع أحد عشر مسيحياً في المدرّج الروماني، وقد حاول الوالي الرّوماني إقناعه بالنجاة من الإعدام إنْ هو قدم الذبائح للآلهة ولعن المسيح، لكن پوليكارپُس رفض هذا المناص وجاهر أنه مسيحي، وكان هذا كافياً لإعدامه حرقاً. وبعد عقد أو عقدين من الزمن استشهد كارپُس وپاپيلُس وأغاثونيس في پيرغام[٢٣]، كذلك ساغاريوس أسقف اللاذقية، وپوبليوس أسقف أثينا. وفي نهاية القرن الثاني استشهد شهيدان في أفامية مياندر في الفريجة، رافقهما في الاستشهاد مسيحيّون يتبعون مونطان، لكنهما رفضا أن يكونا في الشراكة معهم. كما ذُكر كثيرون غيرهم في كبادوقيا.

في بداية القرن الثالث، نجد في الإسكندرية شهداء آخرين. ففي العام ٢٠٢ سيق مسيحيون عديدون من كل أنحاء مصر، بما في ذلك طيبة في الصعيد، فذاقوا الموت في الإسكندرية، بينهم ليونيداس والد أوريجينُس. وفي السنة التالية اتخذ الوالي سوباتيانُس أكيلا إجراءً بإعدام سبعة من المسيحيين من تلاميذ أوريجينُس[٢٤]. هذه الملاحقات كلها كانت تعود إلى منشور مزعوم أصدره سپتيمُس ساويرُس ضد المبشرين اليهود والمسيحيين، واتضح في ما بعد أن هذا المرسوم مشكوك بصحته، إذ قد ورد في كتاب عنوانه "تاريخ أوغسطُس" وهو مصدر مشتبه بصحته.

إن رواية أوسابيوس (حوشب) تدل جيداً على أن السلطات لم تتعقب جميع المسيحيين أو حتى جميع الذين يمارسون التبشير، فأوريجينُس نفسه كان يعلّم تلامذته ولم يلاحق بسبب ذلك. مما يدل على أن الحكّام كانوا لا يطبقون إلا الأحكام العادية. بعد ذلك بنصف قرن تقريباً، في سنة ٢٤٩، تسببت تظاهرات شعبية معادية في الإسكندرية بموت أربعة مسيحيين[٢٥].

في عهد الامبراطور ديسيوس (٢٤٩-٢٥١) اتخذ اضطهاد المسيحيين منحىً آخر، تأتّى من منشور امبراطوري، أمر فيه الامبراطور كل سكان الامبراطورية أن يعبّروا عن

تقواهم ويشتركوا في ذبيحة موحدة يرفعونها إلى الآلهة، وأن يتآزروا في دعاء جماعي من أجل خلاص الامبراطورية وسلامها. لم يكن ديسيوس هو الأول في إصدار منشور كهذا، لكن التدبير هذه المرة كان إجبارياً، بحيث تشكلت لجان محلية لمراقبة التنفيذ، وإعطاء شهادة عرفت "بشهادة القرابين" لكل فرد من المشتركين[٢٦]. فالمنشور المذكور لم يكن موجهاً أساساً ضد المسيحيين، وإنَّما مُرادهُ إيقاظ مشاعر الولاء السياسي، لكن سيصيب المسيحيين في ما بعد بالصميم، ويرتد عليهم بعواقب وخيمة، لا سيما أنه جاء بعد فترة طويلة من السلام تنامى خلالها هؤلاء، وأوجدوا نوعاً من صيغة تعايش مع الوثنيين.

إن شهادة ديونيسيوس الإسكندري، في ما يتعلق بمصر، ولو أنها لا تختلف عن سواها من شهادات عن الغرب، إنما تُبرز بوضوح الصدمة التي أحدثها هذا المنشور، فكتب يقول : "الكل تملَّكه الهلع. كثيرون من المرموقين تقدموا على الفور – منهم بدافع الخوف، وآخرون من الذين كانوا موظفين فتصرفوا بحكم وظيفتهم، وقسم ثالث دفعه إلى ذلك محيطه"[٢٧]. ومع ذلك، فقد كان هناك أيضاً شهداء كثر في كافة الشرق. ففي الإسكندرية يذكر الأسقف ديونيسيوس استشهاد سبعة عشر مسيحياً، بينهم سبع نساء، حال جميعهن الإجتماعية متردية، كما يشير إلى العديد من الضحايا في المدن المصرية وضواحيها. ويخبر أيضًا أن كثيرين من المسيحيين قد هربوا في الصحارى حيث لاقى المئات منهم حتفه إما جوعاً وعطشاً، وإما فتك بهم قطاع الطرق والحيوانات المفترسة. في أورشليم قُتِل الأسقف اسكندر. في قيصرية ألقي القبض على أوريجينُس، فجاهر بشجاعة بإيمانه، لكنه لم يمت في السجن وإنما أطلق سراحه في ما بعد. وفي أنطاكية استشهد الأسقف بابيلاس. في آسيا الصغرى كان هناك ضحايا، من بينهم الكاهن بيونيوس من إزمير، وسيرة آلامه نشرت حديثاً[٢٨]. إلا أن كل المسيحيين الذين جاهروا بإيمانهم ما كانوا يقتلون، بل يلاحظ في كثير من الأحيان أن الولاة كانوا يكتفون بقتل رجال الإكليروس، بينما العديد من العلمانيين المتشبثين بإيمانهم كان يحكم عليهم إما بالسجن أو بمصادرة الممتلكات.

من ناحية أخرى، فقد توقف سريعاً تطبيق المنشور وتوقفت الملاحقات إثر وفاة ديسيوس. لكن كان يوجد – كما يذكر ديونيسيوس الإسكندري– مسيحيون كثر قد أطاعوا المنشور، أو على الأقل قد تدبروا أمرهم كي يحصلوا على شهادة تقديم القرابين للآلهة.

فالمشكلة التي طرحت بعد الاضطهاد، هي معرفة ما إذا كان ممكناً قبول هؤلاء في الكنيسة وبعد أي كفارة. وقد أثار هذا النقاش أساقفة الشرق والغرب. لكن ديونيسيوس الإسكندري تبنّى حلاً وسطا، فلم يستبعد كائناً من التكفير. لكن أساقفة شرقيين آخرين، كفابيوس أسقف أنطاكية، كانوا أكثر تشدداً وانضموا في ما بعد إلى شيعة نوڤاسيان، وهو كاهن روماني انشق عن الكنيسة ورفض كفارة المرتدّين.

أمّا اضطهاد ڤاليريان، عامي ٢٥٧ و٢٥٨، فقد طاول الإكليروس : أساقفة وكهنة وشمامسة، وأولى تدابيره كانت في دعوته لهم الى تقديم القرابين للآلهة تحت طائلة النفي : وهكذا، فإن ديونيسيوس الإسكندري وبعضاً من الكهنة نُفوا إلى ليبيا، والأمر الصادر عام ٢٥٨ يلحظ إنزال عقوبة الموت في المعاندين وتدابير صارمة ضد المسيحيين من ذوي الشأن. لكن المعطيات حول تطبيقه قليلة. فديونيسيوس الإسكندري نفسه يخبرنا أن والي مصر لم يتوقف عن قتل المسيحيين وسجنهم وتعذيبهم، لكنه لم يعطنا أية تفاصيل دقيقة حول الضحايا[٢٩]، ومن المحتمل أن يكون هو نفسه قد تمكن من الإفلات من الملاحقة.

أما عن الاضطهاد الكبير الذي افتتح به ديوقليتيانُس عهده سنة ٣٠٣، فالمصادر المتعلقة بالشرق كثيرة عنه. فأوّل منشور صدر قضى بهدم الكنائس وإتلاف الكتب المقدّسة وتجريد المسيحيين من ذوي الطبقات الرّفيعة عن كل منصب شرفيّ؛ وقضى الثاني بحبس رؤساء الكنائس؛ وأمر الثالث الجميع بالتضحية للآلهة؛ وزاد الرابع على سابقه بأن أودعه تهديدات مخوفة. فما كاد المنشور الأول يظهر في نيقوميديا، ملصقاً في ٢٣ شباط ٣٠٣، حتى مزّقه أحد المسيحيين، مما استوجب سريعاً عقاب الموت، وبعده طال هذا العقاب عدداً كبيراً من خَدَم القصر[٣٠]. وكان الاضطهاد عنيفاً خصوصاً في الشرق وفي المناطق التي كانت تحت سلطة ديوقليتيانُس وغاليريوس، ثم تحت سلطة غاليريوس ومكسيميانُس دايا. فأوسابيوس القيصري يسرد في مؤلفه "شهداء فلسطين" أسماء ثلاثة وأربعين شهيداً بين سنتي ٣٠٣ و٣١٣ (بينهم معلمه پامفيليوس)، كما يشير أيضاً إلى تسعة وثلاثين شهيداً مجهولة أسماؤهم، من أصل مصري؛ وفي فينيقيا شاهد مقتل أربعة مصريين. وفي مصر خلال المرحلة الأخيرة من الاضطهاد كان شاهداً على أحكام عدة بالموت في اليوم الواحد. أما بالنسبة إلى آسيا الصغرى فليس لدينا سوى أخبار تعذيب

وصلتنا متأخرة وغير موثوق بها كلّياً من وجهة نظر تاريخية. إلاّ أن العدد الكبير للشهداء في القرن الرابع يشير إلى أن الاضطهاد هناك كان عنيفاً، يسانده رأي شعبي لم يكن أحيانًا كثيرة مؤاتياً لمصلحة المسيحيين. وقد اختبأ بعضهم طيلة سنوات الاضطهاد السبع، كما جرى لأجداد كبار آباء كبادوقيا، باسيليوس القيصري وغريغوريوس النيصّي، الذين لجأوا إلى غابات البُنطس. ومع ذلك فقد كان أيضًا في الشرق بعض الهدنات أوجبتها أسباب سياسية، كالهدنة التي امتدّت من حزيران ٣٠٨ إلى تشرين الثاني ٣٠٩.

وقد وضع غاليريوس نفسه حداً للاضطهادات بمنشور في التسامح الديني أصدره في ٣٠ نيسان سنة ٣١١، لكن مكسيميانُس دايا واصل الاضطهاد في مصر حتى خريف ٣١٢. وفي خلال هذه المرحلة الأخيرة تم إعدام الأسقف بطرس الإسكندري. وفي ميلانو، في آذار ٣١٣، أخذ قسطنطين وليسينيوس على عاتقهما تطبيق منشور غاليريوس في التسامح، محدِّدين كيفية تطبيقه. ومن ثمّ، بدأ عهد جديد من تاريخ النصرانية.

ثالثاً – الفُرادة المسيحية في عالم وثني

أبرزَ تاريخ الاضطهادات الفرادة المسيحية : فقد ظهر المسيحيون، بالنسبة إلى الوثنيين، عندما راح هؤلاء يميزونهم عن اليهود، كبدعة، "كشعب جديد"، كما تنعتهم "الرسالة إلى ديوجنيت". إلا أنه لم يكن للبدعة في العالم القديم وقع حسن، لأن الناس كانوا يؤثرون، بأي ثمن كان وفي كل المجالات، التقيد بالموروث عن الأجداد، وهذا كاف لتفسير ما كانوا يتهمون المسيحيين به من جرائم. لكن ما هي الأسس التي بنيت عليها هذه الفرادة المسيحية، التي تشدّد على ذكرها كتابات تلك العصور ؟

يرفض المسيحيون تهمة الإلحاد لكونهم لم يعترفوا بآلهة الدين التقليدي. فلقد كتب يوستنيانُس يقول : "أي إنسان مدرك يقتنع بأننا لسنا كفرة. إننا نعبد خالق هذا الكون"[٣١]. وعلى هذه الفكرة يلحظ أرستيد الأثيني عظمة المسيحية بقوله : "المسيحيون هم وحدهم من بين كل الشعوب الذين أدركوا الحقيقة، لأنهم عرفوا الله خالق وصانع كل شيء بابنه الوحيد يسوع المسيح وبالروح القدس، ولا يعبدون إلهاً إلا هو"[٣٢]، مستعملاً في حديثه عن الله التعابير الرِّواقية، بينما أثيناغورس يحاول، بأسلوب علمي، البرهنة

على التوحيد[٣٣]. وهكذا يتابع يوستنيانُس قوله : "هذا الإله الواحد الرافض كل عبادة مادية، ليس في حاجة إلى دم ولا إلى إراقة خمر ولا إلى بخور"؛ ومسيحيو هذا العصر يتميزون برفضهم المطلق الاشتراك بهذه الاحتفالات المتنوعة للدين التقليدي، معتبرين إياها مظاهر وثنيّة. هكذا، وامتحاناً لإيمانهم، يحاول الحكام جاهدين، عندما يساق إليهم هؤلاء، أن يقنعوهم "بالتضحية لآلهتنا".

إلا أن رفض المسيحيين هذا ميزهم وجعلهم عرضة للّوم، باعتبارهم مواطنين غير صالحين، لأن هذه الآلهة التي يؤمرون بعبادتها "هي التي تصون الامبراطورية"[٣٤]. هذا اللوم تناوله سلسّيوس مطولاً في "الخطاب الصحيح"، معللاً فيه رفض المسيحيين الاشتراك بالعديد من الاحتفالات الوطنية التي كانت تنتظم بها حياة الحواضِر، على أنه خوف من أن تكون تلك الاحتفالات ملطخة بعبادة الأوثان. كما أن مِليتون من سرديني، في نهاية القرن الثاني، فنَّد أيضاً هذا اللوم بقوله : إن انتشار المسيحية هو الذي يساهم في إسعاد الامبراطورية[٣٥]. وديونيسيوس الإسكندري أجاب أيضا القاضي بهذا الجواب الذي بات قولاً مأثوراً : "نحن نجل ونعبد الله الواحد، خالق الكون، الذي منح هذه المملكة للأباطرة المحبوبين من الله، واليه نضرع بلا انقطاع من أجلها لكي تبقى راسخة"[٣٦].

إلاّ أن مسألة العلاقة بالدولة، ليست سوى مظهر من مسألة أعم وأشمل، هي مسألة وضع المسيحي في هذا العالم. فهل يجب فقط التأكيد أن المسيحيين هم من عالم آخر غريب عن هذا العالم الأرضي لأن لهم موطناً في السماء - كما يقول بولس الرسول (فيليبي ٣ :٢٠) -، وتالياً تأكيد اللوم الذي يجعلهم "أعداء الجنس البشري" (وهذا الاتهام نجده لدى المؤرخ الروماني تاسيت) (Tacite)، أم يجب الاهتمام بإظهار ولائهم ومشاركتهم في حياة المجتمع، وتأديتهم الضرائب بنزاهة، وفائدتهم على الصعيد الإقتصادي ؟ هذه هي مواضيع ذاك العصر التي عالجها "الجدليون" بانتظامٍ. وهناك نصٌّ مشهور في "الرسالة إلى ديوجنيت" يحاول فيه كاتبه الجمع بين موقفين فيقول : "يقيم كل واحد منهم في وطنه، ولكن كغرباء مقيمين. يؤدون كل ما عليهم من واجبات المواطن، ويتحملون كل المسؤوليات كالغرباء. كل أرض غريبة هي وطنهم، وكل وطن هو لهم أرض غربة . . . إنهم يعيشون بالجسد، لكنهم لا يعيشون بحسب الجسد. يقضون

حياتهم على هذه الأرض، وإنما هم مواطنو السماء. يخضعون للشرائع القائمة، لكن طريقة عيشهم هي أكثر كمالاً مما تفرضه الشرائع"(٣٧).

هذا الموقف المسالم الذي يسلّم بشيء من الاندماج مع تسجيل الفروق، هو موقف الكنيسة الكبرى، لكنه لم يكن موقف ذوي الميول المتشددة الذين ما زالوا أيضاً موجودين بكثرة في القرنين الثاني والثالث، والذين، إستناداً إلى تفسير سفر الرؤيا للقديس يوحنا، اعتبروا أنّ العالم بأسره والدولة الرومانية بنوع خاص هما في قبضة الشيطان. مثل هذه النظرة نجدها، على سبيل المثال، لدى المونطانيين الذين كانوا يعتبرون أنه، في انتظار النهاية الوشيكة للأزمنة، يجب الاستنكاف إلى أقصى حدّ عن هذا العالم السائر نحو الهلاك، وتالياً، لا مجال لأية مساومة أو تسوية معه. وبعكس الذين كانوا يعترفون بشرعية الدولة - حتى لما كانت تضطهدهم - فإن هؤلاء كانوا يرفضون كل اتفاق مع الدولة الرومانية، ويشجبون كل مشاركة من المسيحيين في الحياة العامة (القضاء، الجيش)، ويتمردون، ولو بدون فائدة، على السلطة ويسعون بتهوس نحو الاستشهاد، وكلها مواقف قد ندد بها الأساقفة.

وفي أوساط كهذه نما التقشف الصارم والتبشير بالبتوليّة واعتبارها أولى القيم في المسيحية. وقد انتشر هذا الميل كثيراً في هذا العصر في كنائس الشرق، كما ذكرنا أعلاه. وذهبوا بذلك بعيداً، حتى أن بعض الأوساط حرمت الزواج والإنجاب، مما حمل الكنيسة الكبرى على إدانة ذلك. ويشير مؤلف "الرسالة إلى ديوجنيت" إلى موقف أكثر تساهلاً بقوله : المسيحيون "يتزوجون كسائر الناس وعندهم أولاد". ويضيف كاتب الرسالة عينه قائلاً : "لكنهم لا يتخلّون عن صغارهم ويتقاسمون المائدة الواحدة، ما عدا المضجع الواحد"(٣٨). والقسم الأخير من هذا القول يعني به الوثنيين لأن هذا الموضوع هو من المواضيع الجدلية المسيحية المحبَّذة في ذاك العصر، لإظهار إلى أي حدٍ كانت أخلاق المسيحيين تعلو على أخلاق الوثنيين. وعندما يرد "الجدليون" في دفاعهم على الافتراءات التي يرميهم بها الوثنيون من زنى وعهر، لا يكتفون بان يبينوا لهم بطلان مزاعمهم وأن لا أساس لها، بل يعمدون إلى إبراز أخلاق المسيحيين المستقيمة وأمانتهم في الزواج واحترامهم الدقيق لغاياته، وتقديرهم السامي لمن يحافظون على البتولية، والتذكير بالقاعدة المطلقة في عدم انحلال الرباط الزوجي، وبكافة الواجبات نحو الأولاد، مما يتعارض والعادات الوثنية من طلاق وتخلٍّ عن الأولاد ساعة ولادتهم(٣٩).

إضافة إلى ما سلف، يشدد العديد من الكتّاب المسيحيين على محبة المسيحيين، التي تتجلى بأروع مظاهرها خصوصاً زمن الاضطهاد، وتتجلى يومياً في المساعدات التي يحملونها إلى الفقراء. وتشهد على هذا الاهتمام الولائم المشتركة التي تنظمها الكنائس، وصناديق المال المشتركة، ولنا على ذلك أمثلة عديدة. هذه المحبة المسيحيّة كانت تمارس في العلاقات القائمة بين الأسياد وعبيدهم. وممّا لا ريب فيه أنَّ الفلسفة اليونانيّة – وخصوصاً الفلسفة الرُّواقيَّة – قد حرَّمَت المساواة الطبيعيّة بين كلِّ النَّاس، ممّا حمل المشترع في القرن الثاني على اتخاذ تدابير لمصلحة العبيد، لم تكن بعدُ حتى نظرياً من المسائل الفقهية. لكن المسيحية ذهبت في تبشيرها أبعد من ذلك، فحملت إلى العبيد كما إلى أسيادهم الحرّية الروحية نفسها التي تجعل منهم أبناء الله. والعبيد، كأسيادهم، قد قُبلوا جميعاً في المعمودية، ومع ذلك فإن إكليمنضُس الإسكندري ما فتئ يذكّر الجميع بأنَّ "العبوديَّة الحقيقية هي عبوديَّة الخطيئة". ومن ثم وُجِّهت نصوص عديدة إلى الأسياد تدعوهم إلى معاملة عبيدهم بإنسانية "كما يعاملون أنفسهم"، كما يقول إكليمنضُس نفسه. وأخيراً، إذا تخطينا قضية الرّقيق، كان هاجس الآباء الأوّلين حسن استعمال الثراء بما تقتضيه الواجبات الإجتماعية التي وُجد من أجلها : من المناسب استعماله مع ما يتلاءم وأعمال الرحمة، من استشفاء وفك أسير وصون أرملةٍ وإطعام يتيم ومساعدة مريض ودفن فقير(٤٠)، بعكس ما كانت عليه تلك النخبة المتنوِّرة من عامَّة المحسنين من الجدد في الحضارة القديمة التي لم تكن توجه إحسانها إلا لمواطنيها فقط، مستبعدة الفقراء، باعتبار أن هؤلاء لا يشكِّلون أبداً القسم الحضاري من المدينة. كانت المحبة المسيحية تُعنى خصوصاً بهؤلاء الفقراء، فكان لها الأثر العميق على الوثنيين وساعدت على انتشار التبشير.

إن التشدد في الحفاظ على الأخلاق المسيحية دفع أحياناً كثيرة بالمسيحيين إلى البقاء في معزل عن حياة الوثنيين الإجتماعية، مما أدى إلى الحذر الشديد والتجني الكثير حيالهم. وابتعد المسيحيون عن ألعاب الميادين، حيث يُطلق فيها العنان للغرائز، وتُمتهن حياة الإنسان، كما ابتعدوا عن المسارح الخلاعية والهزلية وحُب المأساة. كان من السهل على "المدافعين عن الدين" أن يبرِّروا هذا السلوك الذي كان قد دعى اليه بعض الفلاسفة الوثنيين. لكن، أبسبب هذه الأخطار يجب رفض كل الثقافة الوثنية، بما في ذلك الوثنية اليونانية ؟ لقد طُرح هذا السؤال باكراً على المسيحيين. فتَتيانُس، الذي كان قد تلقى

ثقافة يونانية رفيعة جداً، يطلق في "الخطاب إلى اليونانيين" هجوماً عنيفاً ضد هذه الثقافة، ويدين بلا تمييز تعابير الفنون والعلوم والآداب اليونانية كافة، ويندد بالفلاسفة ذوي العقائد العقيمة والمتناقضة والخدّاعة[٤١]، وباختصار، ينكر كل قيمة للحضارة الوثنية باسم التفوق المطلق للدين المسيحي. أما معاصره تاوفيلُس الأنطاكي فلم يكن أقل صرامة في كلامه على الحكمة اليونانية، التي لا يأمل منها ذرة من الحقيقة. لكن هذا لم يمنعه من الاستشهاد بشعراء اليونان عندما يتفقون معه، والإقرار بأنهم ينطقون أحياناً كالأنبياء[٤٢]. هذا الموقف الإيجابي نجده لدى معظم المدافعين عن الدين في القرن الثاني. فبعد يوستنيانُس – الذي وإن علّم في روما، إلا أنه من أصل شرقي ويكتب باليونانية – إرتضى أثيناغورس الأثيني الحوار، وكذلك "الرسالة الى ديوجنيت"، ومع كشف أخطاء فلاسفة اليونان وشعرائه وعجزهم، هناك إشارة إلى التطابق بين الحكمة الوثنية والكتب المقدسة، واستفادة الإيمان المسيحي من الثقافة اليونانية.

هذا الموقف سيؤخذ به وينظّم من قبل كبار من يمثلون مدرسة الإسكندرية : إكليمنضُس وأوريجينُس الإسكندريين. فالأول يرى أن الفلسفة المستوحاة من الكلمة الإلهية هي التي ثقّفت اليونانيين وهيأتهم لتقبّل حقيقة الإنجيل، وقد حافظت الفلسفة دوماً على هذه الفضيلة وما أيقظت من ذكاء وطهرت من روح، بحيث يمكن المسيحيين أن يستفيدوا منها كتعليم تمهيدي لمبادئ الإيمان[٤٣]. كذلك تبنّى أوريجينُس الموقف عينه وطبّقه في تنشئة طلابه، الذين كان يتوجب عليهم اجتياز كل الدورات الثقافية الوثنية القديمة : من تدريب على الجدل ودراسة العلوم الطبيعية ودراسة الأخلاق وتطبيقها ودراسة فلاسفة اليونان، قبل أن ينتقلوا إلى دراسة الكتابات المقدسة[٤٤]. ويبرر الإسكندري هذه الممارسة بتأكيده أنّ "كل علم هو من لدن الله"[٤٥]. وهكذا تكون كل فروع المعرفة مفيدة، تقود المرء نحو الله، خصوصاً الفلسفة. إنها "أسلاب المصريين" (إشارة إلى ما ورد في سفر الخروج ٢:١١ و٣٥:١٢)، وعلى كل مسيحي ألا يتردد في امتلاكها. لكن الكتب المقدسة هي وحدها التي ستعطي الوحي النهائي وحقيقة كشف الحقائق الإلهية[٤٦].

***

القرنان الثاني والثالث هما من العهود الرئيسية في تاريخ المسيحية في الشرق. وقد أبرزنا أهمية امتدادها الجغرافي. والفصل الرابع في هذا الكتاب يبحث التطور الرائع

لأول لاهوت مسيحي في مدارس الإسكندرية وأنطاكية والرها ونصيبين. ونحن نعلم أيضاً أن تلك الحقبة شهدت قيام وتبلور مؤسسات عدة تضع اللّبْنة لحياة المسيحيين في الكنيسة الكبرى، "الكنيسة الجامعة والرسولية" كما حددها وأوضحها قانون الإيمان النيقاوي : تمييز صارم بين إكليريكي وعلماني، تراتبية الإكليروس برئاسة أسقف، إنشاء المؤسسات الأسقفية (المطرانيات)، عقد المجامع الأولى، تطوير الليتورجية، الخ. فعلى هذه الأسس الصلبة سيمكن في ما بعد تشييد مسيحيَّة القرون التالية، وقبل كل شيء إرساء الأسس التي ستتطور في الامبراطورية التي ستغدو مسيحية، مفتتحة بذلك عهد آباء الكنيسة الذهبي.

الحواشي

١) الإطار المعوّل عليه في وصف انتشار المسيحيّة هو إطار أقاليم الإمبراطوريّة الرُّومانية قبل إصلاح ديوقليتيانس.

٢) Cf. H. H. Gelzer *et al.* **Patrum Nicaenorum Nomina latine graece optice syriace arabice armeniace,** Leipzig 1898, 2e éd. 1995.

٣) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** VII, X.

أطلق لقب "المتبنّون" على لاهوتيّي العصور الأولى الذين اعتبروا المسيح شخصاً عادياً "تبنّاه" الآب كابن له. هذه العقيدة المسمّاة أيضاً "مونارخيانيّة" (لأنّ هاجسها كان الخوف من أن تتعرض مملكة – أو "مونارخيّة"– الآب للخطر) قد اتخذت أشكالاً شتّى.

٤) "مذهب عَدّاي" مخطوط يعود إلى القرن الثالث يحوي أخبار تبشير الرّها في زمن الرسل، ويتضمن بالتالي رسائل بين الملك الأبجر والمسيح.

٥) الدياطسّرون هذا، مكتوب بلا شك قبل عام ١٨٠ باليونانيّة أولاً، ثم نُقل إلى السريانيّة، وقد أجمل فيه تتيانس الأناجيل الأربعة في إنجيل واحد.

٦) "الأنكراتيّا" كلمة يونانية تعني العفّة. وهؤلاء المتقشفون كانوا يُولون البتوليّة المقام الأول بين الفضائل المسيحيّة، حتى أنّهم ذهبوا إلى حدّ تحريم الزّواج.

٧) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** IV, XXIX, 1-3; Épiphane, **Panarion**, 46.

٨) "المرقيونية" هي عقيدة مرقيون. ومرقيون هذا أصله من سينوب رفض الإله العادل الوارد في العهد القديم باعتبار أن الإله الرحيم كشف عنه العهد الجديد، واتّبع في سبيل ذلك تقشفاً صارماً، فشكّل أتباعه طائفةً مستقلّةً على غرار طوائف الكنيسة الكبرى، وذلك بعد عام ١٤٤.

٩) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** V, XXIX, 4.

١٠) راجع رسالة القد يس بولس الاولى، ١:١.

١١) Pline le Jeune, **Lettres**, X, 96.

١٢) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** IV, 23.

١٣) Lucien, **Alexandre**, 25.

١٤) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** V, v, 1-7.

"فرقة الصاعقة" (Legio Fulminata) يُخبر عنها أنها، بصلاتها، هَبَّت ريحٌ عاتية حملت الأعداء على الهرب.

١٥) Grégoire de Nysse, "Vie de Grégoire le Thaumaturge" (**PG** 46, 921D éd. Heil, p. 27).

١٦) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** V, 24.

١٧) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** IV, 23.

١٨) نجع حمّادي قرية في مصر العليا، اكتشفت فيها، في العام ١٩٤٢، مكتبة تضمّ مؤلّفات غنوصيّة.

١٩) Cité par Origène, **Contre Celse**, III, 55.

٢٠) Pline le Jeune, **Lettres**, X, 96 et 97.

٢١) Justin, **Apologie** I, 4; Athénagore, **Supplique** 2; Tertullien, **Apologétique II,** 8-9.

٢٢) "Martyre de Polycarpe", éd. H. Musurillo, **The Acts of Christian Martyrs,** Oxford 1972, pp. 2-21.

٢٣) "Martyre des saints Carpos, Papylos et Agathonice", **éd.** H. Musurillo, *op. cit.*, pp. 22-37.

٢٤) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** VI, I-III.

٢٥) Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** VI, XLI.

٢٦) لقد تضمّنت أوراق البردي عدداً من هذه الشهادات؛ راجع :
J. R. Knipfing,"The Libelli of the Decian Persecution", **Harvard Theology Review,** 12, 1923, pp. 345-359.

٢٧) Cité par Eusèbe, **Historica Ecclesiastica.** VI, XLI, 10.

٢٨) **Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne,** éd. L. Robert, Washington 1994; éd. Musurillo, *op. cit.*, pp. 136-167.

٢٩) Cité par Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** VII, XI, 25.

٣٠) Lactance, **La mort des persécuteurs**,13-15.

٣١) Justin, **Apology** I, 14.

٣٢) Aristide, **Apology** 15, 1.

٣٣) Athénagore, **Supplique**, 4-6

٣٤) Cité par Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** VII, XI, 6.

٣٥) Cité par Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** IV, 26, 8.

٣٦) Cité par Eusèbe, **Historica Ecclesiastica** VII, XI, 7.

٣٧) **Épître à Diognète,** 5.

٣٨) *Ibid.*

٣٩) Ainsi Aristide, **Apologie**, 15, 4 et 6; Justin, **Apologie** I, 15 et 29; Athénagore, **Supplique**, 32-33; Théophile d'Antioche, **A Autolycus**, III, 3.

٤٠) Clément d'Alexandrie, **Pédagogue**, III, 34-38; **Didachè,** 4, 8.

٤١) Tatien, **Discours aux Grecs**, 21-3.

٤٢) Théophile d'Antioche, **À Autolycus**, II, 8; III, 30 (critique); II, 37-38 (accord).

٤٣) Clément d'Alexandrie, **Stromates**, 1, 28, 3; 35, 3; 57, 1; 80, 5-6.

٤٤) Grégoire le Thaumaturge, **Remerciement à Origène**,VII, 93-XV, 183.

٤٥) Origène, **Homélie sur les Nombres**, 18, 3.

٤٦) Origène, **Lettre à Grégoire**, 1-2; **Homélies sur la Genèse**, 11, 2.

المصطلحات

BP : *Biblioteca Patristica*, Firenze.
CUF : *Collection des universités de France*, Paris.
GCS : *Griechische Christliche Schriftsteller*, Berlin.
PG : *Patrologia graeca*, Paris.
SC : *Sources chrétiennes*, Paris.

المصادر

Aristide, **Apologia,** éd. C. Alpigiano, *BP* 11, 1988.

Athénagoras d'Athènes, **Supplique au sujet des chrétiens**, éd. B. Pouderon, *SC* 379, 1992.

Clément d'Alexandrie, **Stromata**, éd. O. Stählin, *GCS* 15, 1939.

Épiphane de Salamine, **Panarion,** éd. K. Holl, *GCS* 31, 1922.

Eusèbe de Césarée, **Historia Ecclesiastica,** éd. E. Schwartz, *GCS* 9, 1903-1909.

Grégoire de Nysse, **Vita Gregorii Thaumaturgi,** *PG* 46; éd. G. Heil,

Gregorii Nysseni Opera, X, 1, Leiden 1990.

Grégoire le Thaumaturge, **Remerciement à Origène**, éd. H. Crouzel, *SC* 148, 1969.

Justin, **Apologie pour les chrétiens,** éd. C. Munier, Paradosis 39, Fribourg 1995.

Lactance, **La mort des persécuteurs**, éd. J. Moreau, *SC* 39, 1954.

Martyrium Polycarpi, éd. Musurillo, **The Acts of Christian Martyrs,** Oxford 1972, pp. 2-21.

Martyrium SS. Carpi, Papyli et Agathonice, ibid., pp. 22-37.

Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne, éd. L. Robert, Washington 1994.

Origène, **Contre Celse,** t. II, éd. M. Borret, *SC* 136, 1968.

Origène, **Homélies sur la Genèse,** éd. W. A. Baehrens, *GCS* 29, 1920.

Origène, **Homélies sur les Nombres**, éd. W. A. Baehrens, *GCS* 30, 1921.

Origène, **Lettre à Grégoire,** éd. H. Crouzel, *SC* 148, 1969.

Pline le Jeune, **Lettres**, t. IV, éd. M. Durry, *CUF,* 1959.

Tatien, **Discours aux Grecs**, éd. E. Schwartz, Leipzig 1888.

Tertullien, **Apologétique**, éd. J. P. Waltzing, *CUF,* 1929.

Théophile d'Antioche, **Trois livres à Autolycus**, éd. G. Bardy, *SC* 20, 1948.

دراسات

A. Von Harnack, **Die Mission und Ausbreitung des Christentums in denerstendrei Jahrhunderten**, 4e éd., Leipzig 1924.

C. Munier, **L'Église dans l'Empire romain** (IIe-IIIe **siècles).** ***Église et cité,*** Paris 1979.

M. Simon; A, Benoît, **Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Épiphane à Constantin**, 3e éd., Paris 1991 (avec de larges bibliographies).



الفصل الثالث

الحكم الاستبدادي والدين في بيزنطية، في القرنين الرابع والخامس*

آلان دوسولييه

إنّ ما نورده، في هذا الفصل، يندرجُ في الجدل القديم للغاية الّذي طالما أُثير حول الكيفيّات الّتي قيّض للمسيحية بها أن تحاصر الامبراطورية الرومانية، ذات الآلهة المتعدِّدة، في حينه، فتجتاحها، وتجعل منها دولة هي الشاهد الأرضي على اللّه الأحد.

في البدايات : قسطنطين و"انتصار المسيحية"

يجمع المؤرخون اليوم على أن المسيحيين، في عهد قسطنطين، وحتى أقلّه بداية القرن الخامس للميلاد، كانوا أقلّية وسط الأعداد الغفيرة الّتي كان يتكوّن منها سكّان الامبراطورية. ولطالما بقي مؤرّخو المسيحية، إلى أمدٍ بعيد، يسعون للتخلّص من هذا المأزق فيعمدون، على منوال الدعاة المسيحيين في القرن الرابع، إلى تصوير القيصر قسطنطين مؤمناً وصاحب رؤيا. وقد أيّدته في ذلك رؤياه السماوية الّتي تجلّت له أثناء رقادِه، ليلَ الثامن والعشرين من تشرين الأوّل من العام ٣١٢، عشية الانتصار الّذي كان أحرزه على خصمه ماكسنتيوس : إذ تجلّى له المسيح نفسه وقد حمل الصليب على منكبه داعياً إيّاه إلى "أن يصنع نسخةً من هذه العلامة الّتي كانت تراءت له في السماء وأن يسارع إلى طلب نجدته في المعارك[١]. لندع التمعّن في الطبيعة الحقّة لتلك العلامة، الّتي لم تكن دالّة على الصليب، بالتأكيد، إن عدنا بالقهقرى إلى أوّل وصف لها من قبل لَكتانس، في العام ٣٢٠[٢]. ولن نقف كذلك على ماهية هذه السطور الّتي كان خطّها

---

* الأصل باللغة الفرنسية.





منظر عام لموزاييك.
كنيسة دير القديسة كاترين
(القرن السادس).

منظر عام لدير القديسة كاترين
(من العصر البيزنطي).
يظهر من الخلف جبل حوريب،
سيناء، مصر.

أوسابيوس القيصري، قرابة العام ٣٣٧، بعيد موت قسطنطين الذي يفترض به أنّه رواها بنفسه للكاتب، في حين لا ينبس بكلمة عن الرؤيا ولا عن العلامة السماوية، في كتابه "تاريخ الكنيسة"(٣). ذلك أنّ الصليب، في غضون ذلك، كان قد ظهر من جديد في حياة قسطنطين. فقد روى الأخير لأوسابيوس أنّه أقدم، في الثالث من تمّوز من العام ٣٢٤، وفي مدينة أندرينوبولس، وقبيل نزاله الحاسم مع خصمه الأخير ليسينيوس، على وضع "الشعار الخلاصيّ" على جبين فرقه العسكرية، وكيف أنّ رماح العدو ونصاله كانت تنغرز على مقربة من جنوده دون أن تمسَّ أياً منهم. ثم إنّه لمن بالغ الأهمية التذكير بأنّ تاريخ الامبراطورية الرومانية المتأخّرة كان حافلاً بالرؤى المنذرة، إلا أنّها غالباً ما كانت تروى بعد وقوع الأحداث المشار إليها، حتّى أنّ كاتباً من ذاك العصر، ويُدعى "جيلاز من سيزيق" مضى يستند إلى غزارتها التقليدية لأجل أن يبرّر حصولها مع قسطنطين، حيال من ظلّوا مشكّكين بها(٤). فضلاً عن ذلك، ثمة من يؤكّد الظنّ بأنّ الصيغة النهائية الّتي خلصَت إليها رواية رؤيا العام ٣١٢، إنّما هي صياغة مسيحية لظهور آخر جرى لأپولون، وكان الامبراطور شاهداً له، في بلاد الغال، بداية العام ٣١٠. أياً يكن من أمر، فإنّ رؤيا العام ٣١٢، إذ جَعلت من قسطنطين مُختاراً من اللّه أوحدَ، فإنّها أظهرته باعثاً وحيداً لعمل اعتبره المسيحيون عملاً تأسيسياً لكونه وضع حداً لاضطهاد المسيحيين، وأتاح لهم استرداد أملاكهم المصادرة منهم، ومنحهم الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية، وفاقاً للأمر الامبراطوري الصادر في ميلانو، في شباط من العام ٣١٣(٥).

إذاً، لقد تناسى مؤرخو المسيحية أمراً بالغ الدلالة، مفاده أنه، في نيسان من العام ٣١١، كان عدو المسيحيين اللدود، الامبراطور غاليريوس، قد اتخذ إجراءات شبيهة للغاية بتلك التي اتخذها الأباطرة ليسينيوس ومكسيمينُس دايا وقسطنطين(٦). والجدير ذكره أن المرسوم الصادر عام ٣١٣، والذي يستند إلى "أمر التسامح" الأول هذا، إنما كان صنيعاً مشتركاً لقسطنطين وليسينيوس، علماً أن الأخير لم يصبح يوماً مسيحياً.

تلك هي، في الواقع، أطروحة العناية الإلهية التي ما انفكّ يكرّرها معظم المؤرخين، إذ رأوا في عبور الامبراطورية من حال الوثنية إلى حال المسيحية نوعاً من "القفز النوعي" و"تسريعاً" للتاريخ(٧). غير أن قسطنطين كان استثناءً، نسبة إلى أقرانه. وما أدلّ على ذلك من تشييعه بعد موته : فقد كان أول امبراطور يلبث جثمانه معروضاً على الملإ

شهوراً عديدةً، خلافا"للتقليد الروماني الحريص على السرّ، والذي قبسته بيزنطية[٨] ورسخته في تقاليدها، في ما بعد. ذلك أن المسجّى لم يكن ملكاً عادياً، إنما استحق أن يلقي الناس عليه نظرتهم الأخيرة، لكونه أول من جمع في نفسه رومانية كاملة إلى رسالة تندرج في مخطط العناية الإلهية[٩].

والحال أنه كلما أشرنا إلى "انتصار المسيحية" في عهد قسطنطين، ودلّلنا على الدور الحاسم الذي كان أدّاه الامبراطور في هذا الشأن، وجب علينا أن نكون على بيّنة من هذا التقليد القديم المرتكز على مخطط العناية الإلهية والذي لا يزال ينوء بثقله على ذهننا، والذي يشاء أن يصوّر اعتماد قسطنطين للمسيحية على أنه حدث عجائبي، كان له أن طبع فوراً بطابعه "الدين الجديد"، في نفوس المؤمنين كافة. ولكن، هلاّ تنبه هؤلاء إلى حال المسيحية عهدئذٍ، وهي على كونها دين الأقلية في حينه، إلا أنها كانت، حوالي العام ٣١٣، قد أصبحت ديناً قديماً وذائع الصيت في أرجاء الامبراطورية ؟ ولئن وجب علينا، بالتأكيد، أن ننوّه بالنجاحات الباهرة التي أحرزتها المسيحية، فإنه أحرى بنا ألا نغفل أن انجازاتها تلك كانت غاية في البطء، وان تقهقرات أدركتها أحياناً، أبرزها للعيان ما كان من عودة الكثير من اليهود، ممن كانوا دخلوا المسيحية، إلى يهوديّتهم. وكانت ظاهرة الإرتداد هذه قد أصابت المقاطعات السورية–الفلسطينية على امتداد القرنين الثالث والرابع، مما سيجعل يوستنيانُس، بعد قرنين من الزمن، يتصدى لها. ومهما ذهبت الأقاويل بعيداً في هذا الشأن، يتبدّى لنا أنّ قسطنطين وخلفاءه الأوائل، مع دعمهم المسيحية، بقوا متمسكين بأهداب عقيدة العام ٣١٣، التي منح بموجبها الجميع الحرية الدينية المرجوة : وكان التسامح من الشمولية بحيث أنّ الرومان في فلسطين جعلوا يغضّون الطرف عن انتفاضات اليهود العنيفة ضدّهم في ربوعها[١٠]، ولم ينهضوا إلى مواجهتهم والردّ عليهم بإجراءات عقابية، إلاّ في عهد ثيودوسيوس الكبير[١١].

وقد يكون غايةً في اليسر الإجابة عن أسباب هذا البطء في إحراز المسيحيين تقدّماً في سيرورة انتشارهم : ان الاضطهادات الحقيقية التي تولاّها الرومان ضدّ المسيحيين، ولئن كانت متقطعة، شأن كل صنوف العنف التي تقترفها أي سلطة ضد كل من تسوّل له نفسه مخالفتها الرأي، فإنها لم يسعها وحدها أن تبطئ إلى هذا الحدّ، وعلى مدى طويل، مسار أيديولوجيا أدرك الناس أنها جديدة حقاً وأنها محرِّرة على نحو أعظم

اتساعاً من المعهود. فقد كان ثمة أدهى من الاضطهادات، التي كان من شأنها أن ضاعفت اللحمة بين المسيحيين الاوائل : هناك الانقسامات التي بثت عوامل السقم في كيان المسيحية، والهرطقات الكثيرة التي نشأت، وقد يعود سببها، في الغالب، إلى أن الناس في ذلك الزمن ما كانوا يرون "الدين الجديد" على أنه مختلف جوهرياً عن كل ما عداه من الفلسفات أو العبادات. وهذا ما حدا باللاهوتي القرطاجي ترتليانُس إلى إطلاق تحذيره المدوّي، منذ القرن الثاني للميلاد، وذلك في كتابه *في مواجهة المرقيونيين* : "إننا نعاين، اليوم، هرطقات تنقضُّ على الكنيسة، تحت ستار من العقائد الضالّة، وإن هجماتها تلك لا تخفّ وطأتها أمام الاضطهادات التي يكيلها المسيح الدجال للكنيسة. إنما الفرق الوحيد يكمن في أن الاضطهاد يورثُ الشهداء، أمَّا الهرطقة فلا تصنع إلاّ كفرة"(١٢).

ولم يكن بمقدور المسيحيين، في تصديهم للانقسامات هذه، إلا الاعتماد على السلطة السياسية، لإحقاق "الصراط المستقيم"، وإحلال الوحدة في صفوفهم، ولمرة أخيرة، علماً أن هذه السلطة هي في حاجة الى قوة معنوية تكون الأقدر على تسويغ شمولية سلطانها.
وعلى الرغم من دقة التحاليل التي كانت تنحو إلى اعتبار الكنيسة، في عهد قسطنطين، وكأنها لم تطمح قط إلى أن تكون ذات بنيان مؤسسي، بل اكتفت بالتسامح الحقّ في رعاية ملك لا يسوقه الهوى إلى أي من الخيارات الدينية الموفورة في ظهرانيه، فإن كل الدلائل تشير إلى العكس، لا سيما الروايات العديدة - وقد جاءت ما بعد قسطنطين - التي تبيّن أن امبراطوراً من القرن الثالث، ويدعى فيليب العربي (٢٤٤-٢٤٩)، كان أعلن مسيحيته إعلانا فردياً(١٣)، بعد أن أنبئ بصدقيتها وسماويتها، على غرار ما جرى للقيصر أوغسطس، ونيرون، وفسباسيان، وتيتُس، ودوميتيان. والحال أن الكنيسة، في عهد قسطنطين وعلى أقله حتى عشية مجمع نيقية، "لم تخل نفسها مستقلة إنما منتصرة"(١٤)، وقد راحت تفاخر بشهدائها، لا سيما بعيد مجمع نيقية، وقد اعتقدت يقيناً بأنها رأت إلى الاقتدار الروماني دعماً سرمدياً لما بات يعرف باستقامة الرأي (الأرثوذكسية). وإن كانت جهدت، بعد قسطنطين، في التستر على الحماس الذي حملها على تحيّن الفرص لكي تُدخل الامبراطورية في تدبير العناية الإلهية، فهي سرعان ما خفت غلواؤها بعد العام ٣٣٧. ثم أن الكنيسة أخذت تستشعر، حتى عصر القيصر ثيودوسيوس الكبير (٣٧٩-٣٩٥)، الخطر الداهم من التدخلات الامبراطورية في الشأن

العقائدي، إبان عهود بعض القياصرة : من مثل كونستانس الذي كان أصدر حكماً بإدانة أثناسيوس الإسكندري في العام ٣٥٥ بمدينة ميلانو، ثم أعلن، ما بين العامين ٣٥٧ و٣٦١، على الملإ تخليه عن الإيمان النيقاويّ من دون أن يحمل البابا ليبيريوس على مجاراته في مواقفه[١٥] ؛ أو ما كان من الامبراطور ڤالنس (٣٦٤-٣٧٨) الذي انساق، في عهده، أغلبية الأساقفة الشرقيين إلى إنكار المقررات الصادرة عن مجمع نيقية. وعليه، فإن الآريوسيين أو من شابههم كانوا أوّل المستفيدين من السلطة الامبراطورية، حتى أصبحت الأرثوذكسية نفسها، وكما عبّر عنها أثناسيوس، في "انهزام تام"، بحسب ما أورده ل. دوشين[١٦]. وإذا ما نودي بڤالنتينيانُس الأول امبراطوراً في نيقية، عام ٣٦٤، أرغم على تعيين أخيه ڤالنس فشاركه الحكم وكان مسؤولاً عن بلاد المشرق، وذلك لأن الأخير كان آريوسيّ المعتقد، شأن الغالبية من مؤمني الكنيسة الشرقية[١٧]، عهدئذٍ. وفي غضون ذلك، نجد من كانوا متحفظين على الدور الديني الذي أقر به للملك، يغبطون عهد يوليانُس : فقد أتاح هذا القيصر، الوثنيّ المعتدل، للأرثوذكسية أن تستعيد أنفاسها، ما دامت لامبالاته حيال خلافات "النصارى" كانت توفر لهم حرية في التعبير تامة، علماً أن هذا القيصر هو الذي استدعى أثناسيوس من منفاه، مما سمح لهذا الأخير بإحياء الخط النيقاويّ، عماد الأرثوذكسية العتيدة.

أما كلّ ما جرى، لاحقاً، لإنكار التلاحم الأصلي الذي كان قائماً بين الكنيسة والدولة، والذي حاز بموجبه الملك البيزنطي سلطاناً على الشأن الديني نفسه، بالغ الاحراج، فمردّه إلى الأخطار التي بدأت تحدق بالأرثوذكسية، جراء انخراطها في النظام التيوقراطي الروماني. إذْ كان على الكنيسة أن تخوض صراعاً شديداً (مع الامبراطورية في سبيل استقلالها)، ذلك أن الرأي العام، أقله في عهد القيصر ثيودوسيوس، لما يكُنْ أهلاً بعدُ لأن يتقبّل، إلى تصوراته الدينية القديمة، فكرة أن تغدو الهويّة المسيحية شرطاً لازماً على الروماني لممارسة سلطاته العليا. ومع ذلك، واصل إبنا قسطنطين، كونستانس الثاني (٣٣٧-٣٦١) وكونستان (٣٣٧-٣٥٠) عمل والدهما بأن جعلا التشريع يزداد انحيازاً لمصلحة المسيحية، وتدخّلا بقوة في شؤون الكنيسة، التي راحت تمزّقها الأزمة الآريوسية، ولم يتقبلا العماد إلاّ في أواخر سني حياتهما. إلى ذلك، فقد حدث، بعد الفاصل الزمني الذي شكله عهد "الوثني" يوليانُس، وفي ما بين العامين ٣٦٣ و٣٦٤، أن بايع الجيش امبراطوراً وثنياً آخر، وهو حاكم المحكمة الرومانية سِكوندُس سولوتيوس. لكن، ولأنه

تنحّى مرتين، اختار الجيش امبراطوراً هو ڤالنتينيانُس الأول (٣٦٤ –٣٧٥) الذي رفض تقديم الأضاحي للآلهة في عهد جوليان، وهو أمر استثنائي. ولئن كان، في الأمد القريب، من غير العسير أن تُمسحن (أي تقتبس من قبل المسيحيين) الأدبيات الوثنية المتعلقة بعبادة الامبراطور، فإنه لأدعى إلى الحذر الموافقة على صيغ أوشكت أن تصير لاحقاً بالغة الإزعاج : فإذا كان من مألوف النظام التيوقراطي أن يوصف الامبراطور بأنه "مؤيَّد من الله في حكمه"، فإنه من غير المألوف على المسيحية أن تصفه "أنه بعد الله مقاماً، وينبغي للجنس البشري أن يجلّه ويعبده"، أو أن تصفه بأنه "الله الحاضر جسدياً"(١٨).

والحال أن المسيحية، لمّا كانت أبعد من أن تحضّ على ثورة سياسية، فإنها قد حلّتْ حلولاً مسالماً، وكأنما بالحيلة، في ما حولها على امتداد ثلاثة قرون، بسبب انها لم تتبدَّ للناس على صورة مخالفة حقاً لإيديولوجيتهم، التي تحاربها مباشرةً : ولا غرابة في ذلك، ما دام المسيح نفسه قد أعطى الامبراطورية الرومانية مكانتها، حين دعا أتباعه إلى أن يؤدّوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله(١٩). والحق يقال أنه على مدى التقليد البيزنطي قد أُعطي قيصر حقّه. فالامبراطور كان يعتبر شرعياً، حتى قبل أن يبصر أيّ طقس مسيحي النور ؛ وليس أدلّ على ذلك من قسم الجنود، المشار إليه أعلاه، والذي يستذكر فيه المبدأ الروماني القائل "إن الامبراطور، حالما ينال لقب أوغسطس، يصير لزاماً (على الرعية) أن تبدي نحوه ورعاً صادقاً، وأن تخضع له خضوعاً لا لبس فيه، كأنما هي أمام إله حاضر جسدياً"(٢٠). وإن حدث، لاحقاً، أن ارتقى الى سدّة الامبراطورية، ملك "غير شرعي"، فما كان من البطريرك الأرثوذكسي إلاّ أن باركه، من على سدّته، بيد أن أحداً من الناس لم يعنّ له الاعتراض على واقع سلطان الامبراطور منذ اللحظة التي أفلح فيها الأخير بتحصيله(٢١). أما الدولة الرومانية، التي كان قسطنطين يمثل تقليدها الأكثر صفاءً والمتمثّل بالعودة إلى الوحدة بعد التفسّخ الذي أصابها خلال الحكم الرباعيّ، فإنها كانت تسعى منذ فجر الامبراطورية إلى شرعية لا يصح أن تقوم إلا على أساس من ضمانة إلهية : فكانت المسيحية وإلهها الأوحد خير ضمانة لتلك الشرعية، وكما كان يجب أن تكون عليه وحدانية الامبراطور الروماني(٢٢). ولعلّ اختيار المسيحية، من قبل هذه الامبراطورية، مردّه إلى حساب سياسي توافق مع مشاعر دينية عميقة : فمهما يكن من أمر معتقدات قسطنطين الدينية ومدى تحوّلها، فقد تبدى على الدوام مشايعاً لإله – ملك أوحد، تمثل بأپولون – الشمس الذي كان تراءى له في العام ٣١٠، على نحو ما جرى

لسلالة أبيه، كونستانس[٢٣]. وقد يكون من المحتمل أن التمثال الذي شيّده لشخصه في روما، نهاية العام ٣١٢، بُعَيْد انتصاره على ماكسنتيوس[٢٤]، كان شبيهاً بأپولون.

بيد أن قسطنطين كان أدرك جيداً المغانم التي يحسن بالأيديولوجيا الامبراطورية أن تكسبها من اتّباعها المعتقد المسيحي، ناهيك بمجاوزتها الحد، أحياناً، في استغلالها ذلك المعتقد لغايات سياسية محضة ؛ وليس أدل على ذلك من مشروعه في بناء صرح في ساحة القسطنطينية تحت اسم "الرسل القديسون"، يكون بمثابة ضريح امبراطوري حيث تعلو رفاتُهُ الأنصاب التذكارية الخاصة بالرسل. فلنتذكر نعت "المساوي للرسل" (Isapostolos)، الذي نعت نفسه به وصار شائعاً من حينه. غير أن كونستانس الثاني سرعان ما انصاع لاحتجاج صدر عن بعض رعاة الكنيسة، فعدل عن المشروع، ثم بنى كنيسة على اسم الرسل وألصق بها ضريحاً ملكياً يدلّ موقعه، على عكس ما عزم القيصر سالفاً، على تبعية الملك للرسل الحقيقيين[٢٥]، مما برّر الموافقة، ولأمد بعيد، على أن يوارى الثرى، في ذلك الموضع الهامشي، رفات بعض الآريوسيين وحتى بعض محاربي الأيقونات[٢٦]. أما في ما خصّ عبارة "المساوي للرسل"، فلقد خُصَّ بها، بنسبة ضئيلة على الأرجح، الأباطرة البيزنطيون، إضافة إلى قسطنطين بعينه، وخاصة بورودها في النصوص الطقسية، التي كرّست له، منذ القرن الخامس، حين أقر به قديساً، فكان هذا الإقرار نوعاً من التثبيت له في حال من انعدام الأذى كاملة[٢٧].

الدولة والكنيسة : قضية مشتركة وتحالف

إذاً، لقد عاينّا الكنيسة والامبراطورية تناضلان نضالاً مشتركاً، وترفعان التحدي عينه، عنيت به التغلب على كل من عداهما. بيد أن الكنيسة، أو أقله العناصر التي كانت غالبة فيها، بداية القرن الرابع، كانت أدركت قبل غيرها ضرورة القيام بتحالف ذي دلالة : فهي، إذ تجاوزت القاعدة المسيحية (الداعية إلى الفصل بين مجال كل من الكنيسة والقيصر) لم تقر فحسب بوجود سلطان أرضي مطلق، بل سبكت بناها الخاصة في بُنى دولة كانت تبذل قصاراها في سبيل مركزية إدارية أكثر مضاءً واتساعاً. علماً أن اثنين من الأباطرة البيزنطيين، ديوقليتيانُس وقسطنطين[٢٨]، هما اللذان مضيا بهذه المركزية إلى ذروة كمالها، وقد جمعت بينهما كل الخصال الملكية، ما عدا خياراتهما الدينية. ولم يكن سعيها، بالتأكيد، وفاقاً لخطة ماكيافيلية آيلة إلى الانقضاض على الدولة الرومانية

من الداخل، إنما كان استخداماً منها لشبكة إدارية واجتماعية كانت الامبراطورية قد شادتها بتؤدة، مما يتيح للمسؤولين المسيحيين أن يكونوا حاضرين أينما كان، حضور البدلاء المستعدين أبداً للخروج على الملأ، كلما أشير إليهم بذلك، من ظل الإداريين الملكيين. وغايتهم من هذا الأمر الاعتماد على سلطة ملكية، لا تزال علائم القوة ماثلة في أوصالها، بغية العمل على توحيد الكنيسة المنقسمة على نفسها أيّما انقسام(٢٩).

فمن الوجهة الإدارية، كان المجمع المنعقد في نيقية، العام ٣٢٥، هو الذي كرّس هذا المبدأ الذي دعي في ما بعد بمبدإ التوفيق، أي تكيّف البنى الإدارية في الكنيسة مع نظيراتها في الدولة الامبراطورية، على الصورة التي أخرجتها بها إصلاحات الامبراطور ديوقليتيانُس: ومنها ما نصّ عليه القانون الكنسي حول تأكيد شمول سلطة رؤساء الأساقفة، المعيّنين على رأس كل ولاية، على الأساقفة المساعدين لهم(٣٠)، ومنها كذلك التوفيق ما بين النظام الكنسي ونظام الأبرشيات العلمانية (القانون الكنسي السادس)، مع الإقرار بالحقوق الأرفع لبعض المراكز، حيث ستخرج منها البطريركيات الكبرى : الإسكندرية، وروما، وأنطاكية، و"سائر الأبرشيات" وهي عبارة تعني العواصم الأخرى للأسقفيات : أفازيا، وقيصرية كبادوقيا، وهرقلية البنطس. وسيتمّ توفيق آخر إضافي يقوم بتنامي القسطنطينية، وبصورة أخص، بنفوذها الملكي، مما يجعلها تضم إلى جناحها أبرشيات آسيا، وكبادوقيا، والبنطس، في آن معاً. والواقع أن حال الكنيسة في المشرق كانت متباينة تماماً عما كانت في الغرب، حيث أوّلية روما لم تكن موضوع تنازع مع أي كرسي أسقفي آخر(٣١) ؛ ففي المشرق كانت ثمة كنائس عديدة تستطيع أن تتخذ لنفسها العقيدة "الرومانية" في الأصول الرسولية (وفي روما، ستسمى الأصول "البطرسيّة")، تلك هي حال الإسكندرية، أنطاكية، والقدس، وأيضاً أفازيا، وكورنثيا، وأثينا، وتسالونيكي، وقد أبرزتها مواعظ بولس الرسول. ثم إنه كان من المحال، عملياً، أن ينفذ مبدأ الرسولية إلى كنيسة المشرق هذه، من دون أن تتصدّع وحدة الكنيسة، وتمسّ وحدة الدولة في الصميم : ذلك أن مجمع القسطنطينية، الذي انعقد في العام ٣٨١، كان مؤسساً للكنيسة المشرقية، ما دام قد اختار، اختياراً لا لبس فيه، مبدأ التحالف أو التوفيق، بناءً على قانونه الكنسيّ الثالث، ومُنحت المدينة الجديدة بموجبه مكانة الشرف الثانية بعد روما، في حين لم تكن هذه الأولى قد جاوزت مقام الكرسي الأسقفي الواحد(٣٢). وهذا ما ينسجم تماماً مع الرؤية الامبراطورية التي يستحيل، بمقتضاها، أن

تكون العاصمة تابعة، من الوجهة الدينية، في حين تكون مكانتها السياسية[٣٣] عصية على المنازعة.

مع ذلك، وجدت الملاءمة ما بين السلطة السياسية والأولية الدينية، شأناً مرحّباً به تمام الترحيب في الشرق، حتى أن أسقف الإسكندرية كان وقّع بنفسه، وبملء إرادته، على أعمال المجمع المنعقد في العام ٣٨١، في حين أن هذه الأعمال ما كانت لتُحدث أي ردّة فعل في روما، التي وُصفت، آنئذٍ، بأنها أعظم العواصم لامبراطورية وحيدة. ثم إن البابا، الذي كانت أقلقته مكانة أسقف الإسكندرية المبالغ بها، جعل يؤوّل القانون الكنسي الثالث معتبراً أنه موجّه ضدّ أسقف الإسكندرية، وذلك وفاقاً لأهداف الامبراطور وتطلعاته عينها[٣٤]. ومن هذه الوجهة، فإن المصاعب التي راحت تعترض سبيل كنيسة الشرق إنما تأتّت من انقسام الامبراطورية المستجدّ، في العام ٣٩٥ (موت الامبراطور ثيودوسيوس الأول) وقد تبعه الوهن المطرد في أوصال روما الغربية حتى زوالها في العام ٤٧٦. حتى ليصح القول إن مبدأ الرسولية، الذي كان الرابط بين مسيحيي الغرب وعامل وحدة بينهم، إذ لم يكن ثمة إلاّ كرسي أسقفي واحد رفيع الشأن، بات في الشرق عامل اضطراب وسبباً في القضاء على وحدة المسيحيين، ذلك أن العديد من الكراسي الأسقفية فيه ما عدا القسطنطينية كان يسعها الادعاء بحمل الصفة الرسولية، مما قد تعتبره الإيديولوجيا البيزنطية السياسية[٣٥] مساساً بها شائناً. والحال أن التوفيق بين بنى الكنيسة وبُنى الدولة يقتضي، بالطبع، أن يندمج رجال الإكليروس المسيحيون في الحياة المدنية، فيحدث ذلك تبديلاً في بعض نُظمهم المبهمة التي كانوا ورثوها من العهد الوثني. ولئن كان رجال الإكليروس ظاهري الخضوع للأطر التقليدية في المدينة، فإن العديد من "الأبرشيات الريفية" الجديرة بالتسمية كانت قائمة في الدساكر والضيع، غير أنها اندثرت مع اتساع الاعتراف بالمسيحية وتثبيت شرعيتها، من قبل السلطات الامبراطورية، وها هو ثيودورُس المصّيصي يذكرنا قائلاً إنه "في الماضي، كانت تتم سيامة الأساقفة، ليس في المدن فحسب، بل أيضاً في البلدات الصغيرة حيث لم يكن ما يستدعي إسداء أحدٍ السلطة الأسقفية"[٣٦]. وفي ما بعد، نجد في المؤلَّف "حول الاستراتيجية" الذي كان خطّه مؤلف مجهول الهويّة، في بداية عهد يوستنيانُس، على الأرجح، وصفاً لجماعاتٍ مسيحية قد اندمجت على نحو تام في المجتمع الملكي، على هيئة ما كانته غالباً، وهي خاضعة لسلطان أساقفتها الذين أُقرّ بهم مسؤولين عنها[٣٧]. حتى إذا رأى المرء، رؤية منطقية، إلى اندماج هذه الجماعات الدينية، الحاملة حقاً قانونياً

خاصاً، هو الحق القانوني الكنسي، وجد أنه ينبغي أن يفضي هذا الأخير إلى اندماج، ولو جزئياً، في صلب الحق الروماني : وهذا ما قام به يوستنيانُس حين ألحق القوانين الكنسية، الصادرة عن المجامع المسكونية الأربعة الأولى، بالقانون الروماني، آمراً بأن "تعتبر على قدم المساواة بإزاء القوانين الملكية". وعليه، يكون قد أضفى على الحق البيزنطي صبغة دينية أشد وضوحاً من السابق، على الرغم من أن العديد من القوانين المدنية الرومانية كان قد شُرع في سنّها، منذ القرن الرابع، بوحي من الروح المسيحية[٣٨].

والحال ان هذا الاندماج الإداري الذي انساقت اليه الكنيسة ورجال الدين فيها جميعهم، في البنى الإدارية الملكية، كان قد سوّغ للسلطة السياسية أن توسع من نطاق حقوقها، على الرغم من أنها كانت ما زالت محددة تحديداً ملتبساً، فراحت تشمل الإكليروس، لا سيما الأساقفة منهم، بدءًا بأسقف القسطنطينية. ذلك أن التوفيق ما بين الكنيسة والدولة والمجتمع، وإن كان دفع بالسلطة إلى أن تمد الكنيسة بأسباب العون والاهتمام، فإنه رتّب على الكنيسة فدية لا مفر لها من أدائها، منذ أن تولى قسطنطين الحكم : عنيت بها إمساك الامبراطورية بزمام الكنيسة، ما دام إشراف الدولة على الشأن السياسي وعلى الشأن الديني أمراً واحداً لا نزاع بشأنه، مما يستتبع تدخّل السلطات الملكية في تحديد ما تعنيه الأرثوذكسية (إستقامة الرأي)، التي سوف تضمّ في بوتقتها السياسية والدينية جميع المسيحيين. ودعونا لا نغفل، أول الأمر، شأناً بالغ الأهمية : وهو أن قسطنطين، لا سيما خلفاءه، حتى الذين ذهب صيت هرطقتهم بعيداً، ما كان في مقدور الكنيسة أن تتنكر لأفضالهم العظيمة التي راكموها لأنفسهم، إذ جاهدوا الجهاد الدؤوب والعنيد ضدّ أعتى أعداء المسيحية، بالمبدأ، ألا وهو الوثنية التي كان لأتباعها أن يقاسوا الأمرّيْن، بدورهم، على أشد مما نتصور ؛ إنه صراع جدير بالتقدير، في زمن غدا فيه الشيء والكلمة يعنيان الذكريات، والشهداء في المقام الأول. فإذا أدب أسطوري الطابع أحياناً، يشاد على صروح هاتيك وهؤلاء. ومهما يكن من أمر، فإن القانون الملكي، لا الكنسي، هو الذي حفز على قمع الممارسات الوثنية، بمثلما قُمعت به لاحقاً "الهرطقات كافة"[٣٩]، قمعاً مطرداً في شدته، وحتى قبل أن تصدر المجامع في حقها الإدانات الصريحة. وبمجرّد أن تم استئصال الوثنية الدينية، ولو جزئياً، وذلك بفضل لجوء الكنيسة إلى القانون الامبراطوري، وبمعنى آخر بفضل التدخل الملكي الذي تحقق نتيجة طلب صريح تقدمتْ به الكنيسة إلى الامبراطور، فقد بات ذلك أساساً إضافياً يبرر تدخل العرش في الشؤون

الكنسية : فتكون السلطة الكنسية، في تصرفها هذا، قد عملت مرة أخرى بوحي من العناية الإلهية، مثبتة عمل آباء الكنيسة ومعلّميها الذين ما برحوا يهيئون للمسيحيين الأسلحة العقائدية والروحية التي بها يحاربون الوثنيين والعبادات الوثنية على حد سواء، ما داموا يرونها مثابة أمراض حقيقية، تماثل الهرطقة عينها. وليس أدلّ على ذلك مما أورده أحد آباء الكنيسة في أنطاكية، "ثيودوريتس"، أسقف الناحية الجنوبية من بلاد فارس (حوالي٣٨٧-٤٥٨)، إذ وضع "علاجاً للشفاء من الأمراض الهلّينية"(٤٠). على حين أن شرعة يوستنيانُس لم ترَ النور إلا في حدود العامين ٥٢٨ و ٥٣٣، وقد نصتْ على حرمان التعليم كل من "أصابتهم لوثة الجنون الهلّينية المدنِّسة"(٤١). وعليه، فقد صار على القانون أن يحدد من هو المسيحي.

والواقع أن امبراطوراً، وليس أسقفاً، وهو ثيودوسيوس الكبير، هو من خص المسيحيين بتعريف للمسيحية، في شباط من العام ٣٨٠، وذلك قبل انعقاد المجمع الأول في القسطنطينية، حين أصدر أمراً ملكياً، بهذا الشأن، هو بمثابة مرسوم صادر عن السلطة السياسية التي يمثل، وهذا نصّه : "إن مشيئتنا تقضي بأن يمارس جميع الشعوب الخاضعة لإدارة عرشنا السنيّ هذه الديانة التي كان نقلها الرسول الإلهي بولس إلى الرومانيين، وعلى نحو ما تنصّ عليه الديانة نفسها التي لقننا إياها. مما يعني أننا، وانسجاماً مع التقليد الرسولي والعقيدة الإنجيلية، نؤمن بألوهية وحيدة للآب، والابن، والروح القدس، يتساوى فيه الكلّ مجداً، وبالثالوث المقدس. ونأمر باعتبار كل الذين يتبعون هذه القاعدة مسيحيين كاثوليكيين. أما الآخرون الذين نعتبرهم مثابة مجانين ومجردين من أي تعقل، فسوف يحملون أنفسهم وزر عارهم من اعتقادهم بعقائد بدعيّة"(٤٢). . . وإذن، كيف لا يسع الكنيسة أن تستشعر حيال السلطة بنوع من المعروف لكون هذه الأخيرة قد حوّلت قانون الإيمان الصادر من مجمع نيقية إلى قانون ملكي، في حين لم يكن دستور الإيمان هذا بعد إلا صيغة من صيغ العقيدة المسيحية، تلك الديانة التي نالت حظوة العرش، وكان من الممكن أن تفقد تلك الحظوة. حتى اذا شاعت السلطة السياسية أن تعوض (اذا كان ذلك حقاً تعويضاً !) الكنيسة عن تدخلها الموصوف سالفاً فاختارت، إبان عهد القيصر ثيودوسيوس الثاني (٤٠٨-٤٥٠) أن تجعل الصليب، في زمن متأخر للغاية، رمزاً لها مسكوكاً في عملتها المحلية، على أنه الشعار الجديد للامبراطورية المسيحية(٤٣).

مع ذلك وجدنا أن التصرف الجوهري، في هذا الشأن، إنما يتمثل في دعوة قسطنطين المجمع المسكوني الأول إلى الالتئام وترؤسه له، في العام ٣٢٥. فمجمع نيقية هذا، فيما أدان الهرطقة الآريوسية (٤٤)، حدد ايضاً ما هي الأرثوذكسية. من هنا استمدت السلطة السياسية سبباً لأن تلقي على كاهل الامبراطور واجب حماية رجال الإكليروس، الذين سرعان ما دفعت بهم منازعاتهم، بعد قسطنطين، إلى الانقسام ثانية، وحجتهم في ذلك الخلاف حول العقيدة نفسها.

والحال أن الفئة العظمى من الكنيسة هي التي ساهمت في تعظيم قسطنطين، فصورته مؤوِّلا للإرادة الإلهية وضامناً سماوياً لها : ففي حوالي العامين ٣٣٦-٣٣٧ ألّف أوسابيوس القيصري، الذي عاصر قسطنطين ومات في العام ٣٣٩، كتابين عن قسطنطين، الأول عن "حياته" والآخر "في مديحه"، وضمّنهما أوصافاً هي أصدق الشواهد على ما قلنا : فهو إذ يصف قسطنطين "صديقاً أميناً للكلمة، الإبن الوحيد للّه"، يضيف إنّ هذا "الصديق، لما كان مؤوِّلا للكلمة، فقد جعل يدعو كل النوع البشري للإقرار بالخير الأسمى"، وإنه "لما كان منقاداً للخير الأسمى"، فقد "أعلن بصوته الهادر، إلى سكان المعمورة، قوانين التقوى السامية والحقيقة"، وهي صيغة لا أحسبها تفضي إلا لتصور نوع من "العصمة الامبراطورية". وتلك هي ترجمة أخلاقية ومسيحية لصيغ كانت صادرة عن الوثنية، التي كنا أثبتناها أعلاه(٤٥). وتلك هي عقيدة لبث العديد من رجال الإكليروس، للوهلة الأولى، متحفظين حيالها، مما أطلق تياراً، في التقليد البيزنطي المتأثر بالغرب غاية التأثر، جهد في أن يحدد تحديداً صارماً كلاً من الدوائر حيث تنشط السلطة الامبراطورية والدوائر حيث تنشط الكنيسة، دون الوصول إلى ما بلغته الكنيسة في الغرب بجلاء. ذلك أن فكرة شديدة الرسوخ تظلّ ماثلة، مفادها أن الامبراطور، وارث قسطنطين، لما كان على صلة متميزة بالله، فقد بات يملك سلطات تفوق ما للبشر، كما تطاول الكنيسة وتمتد إلى عقيدتها بالذات، مما يجعل النظام البيزنطي خير مثال عن التيوقراطية، ما دام الله نفسه يحكم في الأرض حقيقة، وقد جعل له الامبراطور وسيطاً، بدون غيره من البشر.

ومما لا شك فيه أن الرد على خطاب العرش، الذي وجهه المجمع الخلقيدوني إلى الامبراطور، في العام ٤٥١، كان أشار إلى أن "الأمراض الكبرى تحتاج إلى دواء ناجع وإلى طبيب بارع" و"أن سيد كل شيء قد جعل من حضرتك طبيباً، يشفي أهواء الدنيا

قاطبة، بالعلاج الأنسب"، ومع ذلك، يضيف المجمع أن "الأباطرة الذي بلغوا غاية الورع والإيمان المسيحي" لسوف يسارعون إلى الموافقة على عقيدة المجمع حالما يُعمد إلى "إعلامهم بها فعلياً"(٤٦). وها هنا صدى لعقيدة طالما عمل بها الغرب، راحت بيزنطية تلطّفها من خلال الصياغة التي ابتدعها يوستنيانُس والقاضية بإجراء نوع من التعاون المتناغم بين الكنيسة والدولة(٤٧). وقد استعادها ووضّحها باسيليوس الأول(٤٨) في القرن التاسع. إذاً، لقد أُقرّت للامبراطور، وكيل الله تعالى والملهم منه، سلطة على القرار داخل الكنيسة واسعة للغاية، غير أنه ليس وحده حائزاً على هذا الامتياز : فالمجمع، مؤوِّل الروح القدس، حاضر لهدي الامبراطور في سبيل العقيدة الحقة، علماً أن الأخير قد يضلّ عنها أحيانا وينأى، على ما يؤكده التاريخ برمّته، وبخاصة ما كان من أخبار القرنين الرابع والخامس، من دون أن نأتي على ذكر سلسلة طويلة من أسماء الأباطرة الذين انغمسوا في هرطقات شتى حادتْ بهم عن صراط الأرثوذكسية(٤٩) : ففي القرن السابع، قام مكسيمُس المعترف يتصدى للهراطقة، وفي طليعتهم الامبراطور، مرتكزاً على سلطة "أحد آباء الكنيسة، أو المجمع المسكوني، أو الكتاب المقدس"(٥٠)، أو سلطة مستمدة من "العهدين القديم والجديد، ومن تعاليم آباء الكنيسة والمجامع"(٥١).

مع ذلك، فالسابقة القسطنطينية وهبت الامبراطور وحده حق دعوة المجمع إلى الالتئام. أما الملوك الذين كانت تتعارض ميولهم الشخصية أو تطلعاتهم السياسية مع العقيدة الأرثوذكسية فلم تكن لديهم أي مصلحة في الدعوة إلى مجمع : مثالنا على ذلك الامبراطور كونستانس (٣٣٧-٣٦١)، إبن قسطنطين، ذو الهوى الجلي في الآريوسية، الذي حاذر الدعوة إلى مجمع، بل جعل المجامع المحلية تقرّ بعقيدته كما حصل في مجامع سيرميوم(٥٢) (٣٥١)، ورميني (٣٥٩) وأخيراً القسطنطينية (٣٦٠). ثم أقبل القرن الخامس، فأطلت برأسها النزاعات الحادة، بين كلّ من الأرثوذكسية، والنسطورية والمونوفيزية، فكان التئام مجمع أفسس عام ٤٣١(٥٣) ثم مجمع خلقيدونية عام ٤٥١، محصلة للضغوط المتعاظمة على العرش، الواقع تحت تأثير الإسكندرية، التي كانت تدفعه أكثر فأكثر باتجاه المونوفيزية(٥٤) : وكان الامبراطور ثيودوسيوس الثاني قد ذاق، في هذا الشأن، مرارة لا تطاق، حين كان دعا(٥٥) في العام ٤٤٩، إلى انعقاد مجمع، على نحو ما توجبه المواثيق، ورأى أن العقيدة التي أقرها هذا المجمع قد رُفضت، مما حمل الامبراطور مارسيانُس، بعده، على استعجال الدعوة الى انعقاد مجمع آخر في

خلقيدونية، ليعاود فيه تثبيت الارثوذكسية. بيد أن هذه الدعوة كانت مشفوعة، هذه المرة، بمباركة من الحبر الأعظم الروماني، لِيون الكبير[٥٦]. بعد المجمع الخلقيدوني هذا بات العرش الامبراطوري يميل إلى التدخل في الشأن الديني من خلال القنوات المدنية الخالصة، وفقاً للأمر الامبراطوري، وبهدف معلن هو إرساء الوفاق بالنهي عن المماحكات اللاهوتية أو بفرض حلول وسط. غير أن ذلك التدخل، في حقيقة أمره، إنما كان ينحو الى اطّراح عقيدة العام ٤٥١، ودعم المونوفيزية التي كان انتشارها يتعاظم في بطريركيات كلّ من الإسكندرية، وأنطاكية، والقدس. وهذا ما نراه في المشروع المسمى "سينوديكون" لبازيليسكُس، العام ٤٧٥[٥٧]، وخاصة في المشروع المسمى "هينوتيكون"، وهي صيغة لاهوتية أعدها زينون، في العام ٤٨٢[٥٨] للتوحيد بين المونوفيزيين والمستقيمي الرأي. ومنذئذ، راحت تدرج العادة في ألاّ تنعقد المجامع المسكونية إلا كل قرن من الزمن، وأن يحضر الامبراطور المجمع مرغماً ومحمولاً عليه[٥٩]، إلا إذا كان ضامناً قضيته، كما حصل لقسطنطين الخامس، إذ دعا إلى انعقاد المجمع الخاص المحارب لإكرام الأيقونات، في العام ٧٥٤[٦٠].

السلطة الامبراطورية وسلطة الآباء

كنا أسهبنا في الكلام على ظاهرة البابوية القيصرية في سياق دراستنا للمكانة التي كان يحظى بها الامبراطور في النظام السياسي-الديني لبيزنطية. غير أن العبارة بدت لنا خارج متناولنا، في هذه الدراسة، وبعكس المنحى الذي تمثله عبارة ثيوقراطية. فما يفسد وجهات النظر بجلاء، في هذا الشأن، إغفالنا المتمادي لكون الامبراطورية في القرنين الرابع والخامس ذات دور توحيدي كان لا يزال فاعلاً، في حين راحت تتسع شقة الخلافات العقائدية، يوماً بعد يوم، بين شرق ما برحت فيه السلطة الامبراطورية مقتدرة، وبين غرب ما وَنِيَ يتمادى في ضعفه، تاركاً لروما وللإكليروس فيه حيزاً متعاظماً من الإستقلالية. والحق يقال إن الغرب الروماني الذي كان راعه انحراف خلفاء قسطنطين إلى الآريوسية، كان المبادر إلى اتخاذ موقف صريح يعارض فيه الدور المبالغ فيه، بنظره، الذي كان للسلطة السياسية على الكنيسة ومن فيها. ولقد أنفذ الغرب رفضه بأن أنكر على "الامبراطور المسيحي الأول" كل ما كان التقليد يمنحه إياه تقريباً، على حد ما رسمه أوسابيوس. أما في عهد كونستانس فقد انبرى كل من أوسيوس من قرطبة، ولوسيفر من كاغلياري، وهيلير من پواتيه، ينكرون على الملك، بأسلوب الاستبعاد المنطقي، صفات

الرسول والنبي، حتى أن أمبروسيوس من مدينة ميلانو، وكان من قدامى الموظفين في البلاط الامبراطوري، ذهب إلى حد جعله خاضعاً للكنيسة التي يُعدّ إبناً لها، مما يجعله خاضعاً للحكم الأسقفي(٦١) الصادر بحقه. وعلى هذا النحو انطلق ما بات يُعرف بنظرية "الدائرتين"، ذات الأصل الغربي. بيد أن الشرق البيزنطي لم يكن غريباً عنها، ما دام عارفاً بكيفية استخدامها كلما تصدّى الامبراطور للكنيسة : فضلاً عن ذلك فإن البابا جيلاسيوس، الذي ألفى نفسه في خضمّ الصراع ضد المشروع التوحيدي لزينون، وضد الإنقسام الذي أحدثه الأسقف أكاكيوس(٦٢) في أبناء كنيسته، يضع أكمل صياغة(٦٣) لتلك النظرية. ثم إن المؤرخين غالباً ما ينسون الدور البالغ الأهمية الذي طالما أدته تقاليد الكتاب المقدس في عهده القديم على أيديولوجية بيزنطية، والتي من شأنها أن توحي للناس باجتماع الوظائف السياسية والوظائف الإكليريكية في شخص الامبراطور. والحال أن نصوصاً عديدة كانت لا تزال تطلق على الملوك تسمية مزدوجة : "الأباطرة والكهنة"، من دون أن تسلم لهم فعلاً بالكهنوت المسيحي : فإذا الملوك هؤلاء، بالتسمية الأخيرة، يندرجون، علناً أو ضمناً، في التقليد التوراتي المتعلق بملكيصادق، الملك-الكاهن(٦٤)، ومن ثم في تقليد النبي داود، الملك الذي مسحه الله مسحة غير مادية، هي أشد لصوقاً بوظيفة الامبراطور دون الفرد، الذي يعتبر "امبراطور الزمن الراهن"(٦٥)، على حدّ ما تصفه العبارة المأثورة.

وعليه فإن ممارسة تكريس الامبراطور كانت نشأت في القرن الثالث عشر ببيزنطية، وفي سياق تاريخي مختلف تماماً، حيث كانت الدلالة اليهودية والغربية ماثلةً، مع أنها كانت سابقاً عرضة للانتقاد(٦٦). إن ذلك، بالتأكيد، يعطي الوظيفة الامبراطورية هالة قدسية تأتي من كونها صادرة عن إرادة الله مباشرة، على نحو ما كان الملوك الداوديّون. فإن هالة القدسية هذه، التي لا يمكن نكرانها، إنما كانت تبرز في أوقات عصيبة للغاية، وكانت تؤدي، بلا ريب، دوراً في تصويب وجهة النظر المشتركة التي يمكن أن يستمدها الرأي العام من الوظيفة الامبراطورية. غير أننا نلمح، إذ ننظر إلى المسألة عن كثب، أن أياً من الأباطرة البيزنطيين لم يكن ليجرؤ على وضع تحديد لهذا المعتقد، أما الذين حاولوا ذلك التحديد بطريق غير مباشر، فقد أخفقوا جميعهم، آخرالمطاف. والحال أن التقليد لا يغفر لقسطنطين نفسه الأخطاء التي كان اقترفها، بإقراره فعل الإيمان الآريوسي، من دون أن يغلب رأيه على رأي آباء الكنيسة. وفي هذا الصدد، نجد نصاً

يروي الاستنطاق الذي جرى لمكسيمُس المعترف، وفيه يذكّر بأن "أياً من الأباطرة لم يسعه، بما صاغه من مساومات، أن يثني آباء الكنيسة ذوي الإلهام الرباني عن معتقدهم، فيوافقون هراطقة زمنهم آراءهم"، علماً "انّ البحث في المعتقدات الخلاصية التي ينبغي أن تتخذها الكنيسة الكاثوليكية إنما هي من صلاحية الكهنة وحدهم"[٦٧].

والواقع أن الامبراطور البيزنطي لم يكن له أن يحل بديلاً من الكنيسة، في حين كان يسعه إخضاعها بالتأكيد، أو استعبادها وجعلها أداة مطواعاً في يده بمثل ما كان بوسعه أن يكون طوع إرادتها. غير أن ذلك لم يكن ممكناً إلاّ لأنه خارج الكنيسة حتى لو أنه، بشكل من الأشكال، أعلى منها. هذا وإنه يستطيع أن ينحرف عن المهمة الإلهية التي ورثها عن قسطنطين، ذلك القائد ذي الوحي، لكن المعرّض للخطأ وحتى للإجرام[٦٨]، بمقتضى حرية الإختيار التي من شأنها أن تكشف عن طبيعته البشرية على خير ما يكون. وقد ظلّ الآباء، ونعني بهم آباء الكنيسة وأحبارها ولا سيما آباء ها المجمعيين، أركاناً مكينة للمعتقد المسيحيي، إلى جانب الكتب المقدسة ذاتها. ولكونهم وحدهم متسلمين زمام الوحي العقائدي، على ما ألهمه الروح القدس، ظل الآباء هؤلاء يصوّبون أخطاء ذلك المرشد غير الموثوق به، كلما استفحل شأنها. ذلك أن العناصر الثلاثة المذكورة سالفاً إنما كانت تشكل، في القرنين الرابع والخامس، تقليد الكنيسة الوحيد، الذي كان لا يزال مدوّناً. أما مجمع نيقية الثاني، الذي التأم في العام ٧٨٧، فقد كان له أن يضيف إلى هذا التراث، التقاليد الشفهية والمجازية، إثر الأزمة الأولى الناشبة حول محاربة الأيقونات.

وبهذا المعنى، يمكن القول إن القرنين الرابع والخامس إنما كانا عهدي الآباء بامتياز. وقد أضاف البعض منهم إلى كتاباته التعليمية الدينية والأخلاقية، وهو العمل الذي ركز عليه الآباء الكبَدوقيون : باسيليوس القيصري، وغريغوريوس النازيانزي، وغريغوريوس النيصّي، كتابات تعيّن الحدود التي تفصل ما بين مجالين متمايزين، وفي الوقت نفسه متعلقين واحدهما بالآخر، الأول هو أرضي، وعنينا به الامبراطورية، أما الثاني فسماوي ونعني به الكنيسة، مما أرسى تقليداً، وهو "رسائل التنبيه" التي كان يرسلها الآباء إلى الملوك. وتبدو لنا "نصائح" القديس أثناسيوس التي أسداها للقيصر كونستانس الثاني خير نموذج لها، حيث وردت رسالة كان خطها "أوسيوس من قرطبة" إلى الامبراطور

كونستانس، وقد عرف الأول بكونه حبراً معيناً للبلاط على الرغم من كونه غربي الأصل، وكان قد أدى دوراً بالغ الأهمية في مجمع نيقية(٦٩). وفي هذه الرسالة برز تقاسم ما بين الدائرة السياسية والدائرة الدينية، بحيث نقرأ، على التوالي، "إن الله أودعك الامبراطورية أمانة بين يديك، في حين أوكل إلينا أعمال الكنيسة. . . فقد كُتب : أدّوا ما لقيصر لقيصر، وما للّه للّه : وعليه، أيها الامبراطور، اذا لم يكن جائزاً لنا أن نحكم في هذه الأرض، فلا يجوز لك، أنت، أن تقيم القداس الإلهي. . ."(٧٠) وعلى الرغم من هذا الفصل، فإن الحدود بين المجالين، وحتى القرن التاسع، لم تعين إلا من قبل الكنيسة وضمن إطار "التنبيهات" المشار إليها سالفاً، بدل إطار القانون الكنسي. ولئن كانت السلطة، بعامة، لا تعارض وجود هذه الحدود، فإنها كانت تلحُّ في أن يُترك لها بعض الغموض في هذا الشأن، بغية أن تتوفر على قدر من التدخل، إرتكازاً على دورها القاضي بحراسة رجال الإكليروس خلقيا ومسلكياً، علماً أن الكنيسة نفسها كانت تقر لها بهذا الدور، حتى جعلت من الأسطورة القسطنطينية شأناً خالداً على مدى الأزمان.

وهكذا فإن قولاً مأثوراً، تردده الألسن ألف مرة، وتتناقله سير القديسين في القرن السابع، ويُنسب إلى قسطنطين قاله في أثناء انعقاد المجمع في نيقية، ومؤداه : "إذا وجدتُ أسقفاً أو راهباً زانياً، فإني أتكفل بأن أحجبه بسترتي، إذ يجلب العار إلى الكنيسة ويحثّ على الرذيلة"(٧١). غير أن المؤرخين غالباً ما كانوا يغضون النظر، برأينا، عن الجملة الأخيرة في القول التالي : "ثم إننا، في ما خصّنا، نرى لزاماً علينا الاهتمام بالعقائد السليمة التي أوحاها الله، وحفظ كرامة رجال الإكليروس وأخلاقهم". وهذه الجملة تبين بجلاء أن المملكة الارضية، المنبثقة من الله، لا يسعها الامتناع عن التدخل، وإنْ باسم النظام الذي يمكن الهراطقة الإخلال به، وانسجاماً مع العقيدة نفسها التي كانت الكنيسة تبدي رضاها عن إقرار الامبراطورية بها. والواقع أن آباء الكنيسة للقرنين الرابع والخامس، باعتبارهم لاهوتيين أو كتبة أخلاقيين، أكثر من كونهم سياسيين، رأيناهم يرسخون هذا الحل الأدعى إلى الليونة : فرغم الخصومات الشخصية العنيفة التي عانى منها يوحنا فم الذهب في علاقته بالسلطة إبان أسقفيته، فقد ألفيناه لا يفصل فصلاً حازماً بين إدارة الكنيسة وبين إدارة الدولة، إذ أقر بأن "الأجساد معهودة إلى الملك، أما النفوس فللكهنة"، مما يحتم إقراره بحق الملك في فرض الانضباط على الإكليروس باعتبارهم جماعة بشرية، شأن الجماعات الأخرى(٧٢).

إنّ الأهم، في عمل الآباء اليونانيين، إنما هو أعمالهم اللاهوتية والروحية : والحال أن أعمال المجامع الأرثوذكسية ما كان ممكناً أن تقوم لولا البحث اللاهوتي الذي كان باشره، بموازاة المجامع، كبار الآباء وعنيت بهم باسيليوس القيصري، وغريغوريوس النازيانزي، وغريغوريوس النيصيّ، والآباء الكبَدوقيين، ويوحنا فم الذهب، لاهوتيّ أنطاكية. ذلك أن فكر هؤلاء كان بمثابة الأساس الحقّ الذي قامت عليه مبادئ العقائد الكبرى، الروحية منها والاجتماعية والثقافية، والتي من شأنها، باجتماعها في بوتقة واحدة، أن تهب الأرثوذكسية هيئتها شبه النهائية، التي رست عليها منذ القرن الرابع. ولهذا السبب عُدّت أعمالهم، في حينه، مثابة ركن من "أركان" التقليد : فلو نظرنا الى مساهمة باسيليوس لوجدنا خير ما فيها مساهمته المسلكية (فهو أسقف مثالي، ولكنه هو أيضاً أول من وضع مبادئ للحياة الرهبانية) واعتدال عقيدته التي جعلته موضع اتهام بمسايرته الآريوسيين ؛ أما غريغوريوس النازيانزي، أعظم كتّاب عصره، فقد أدى للمسيحية، التي كانت تمزقها المنازعات العقائدية شرَّ تمزيق، بُعدها الروحي والإنساني، الذي يلطف من مظاهرها القاسية ؛ في حين كان غريغوريوس النيصيّ المؤسس الأصيل للتصوف الأرثوذكسي، الذي يرى أن الإنسان هو لانهائي يسير باستمرار نحو التعمق في اللانهائي الإلهي. وفي ما خصّ يوحنا فم الذهب، الذي تبدّى للجميع أكثر اللاهوتيين تواضعاً، فكان الحب موضوعه الأثير لديه، غير أنه الحبّ الذي أدركه، بعد طول اختباره الرهباني والتصوفي، وثُبِت له أنه محال سوى في كونه تعبيراً جماعياً عن حياة المسيحيين قاطبة.

على أن ما يجدر التركيز عليه، في هذا الشأن، المفاهيم الثقافية التي أتى بها الآباء : ولئن كان هؤلاء مجاهدين أشداء في سبيل الأرثوذكسية، وخير مجاهد هو غريغوريوس النازيانزي، وقد اطّرحوا جانباً كل جدال ضد السلطة، على صورة أثناسيوس الذي جعل تنبيهاته لكونستانس مثابة نصائح أبوية، فقد أفلحوا في إرساء دعائم الامبراطورية المسيحية، اذ شرّعوا، وفق شروط الثقافة التقليدية، الوثنية المصدر بالتأكيد، والتي يقوم عليها الصرح السياسي برّمته، ما دام كلّ الأفراد الذين ينضوون تحت لوائها ينهلون منها، كما أن الآباء هم أول الناس تأثراً بها. فرأيناهم يخففون من مغالاة المسيحية الأولى، التي كانت ما زالت متعاطفة بشدّة مع اليهودية، في اطراحها الثقافة التقليدية، وحجتها في ذلك أن هذه الثقافة إنما هي غريبة، على نحو ما كان اليهود يرون كل من لا

يقاسمهم دينهم وثقافتهم على أنه "وثني". ومن هذا المنطلق يمكن إدراك الكلمة المأثورة لترتليانس : "أي قاسم مشترك تراه ماثلاً بين كل من أثينا والقدس، وبين الأكاديميا والكنيسة ؟"، والتي أخطأ المؤرخون حين اكتفوا بايراد مستهلها، ليس إلا[٧٣]. والحال أننا نجد ذكراً لهذا الكلام في القرنين الرابع والخامس لدى المسيحيين الأكثر تبحُّراً في الدين، نظير ما نلقاه لدى القديس إيرونيمُس (نحو ٣٣١-٤٢٠)، الذي يروي حلماً شهيراً حيث يعاين نفسه واقفاً في حضرة محكمة تتهمه بكونه "شيشرونياً منصرفاً عن مسيحيته"[٧٤]، مما يبيّن إلى أي حد كانت تعتبر الثقافتان نافيتين إحداهما الأخرى. بيد أن إيرونيمُس، الذي كان غربياً، أمكنه أن يؤسس لموقف رافض أشد وأكثر ديمومة حيال الثقافة القديمة؛ ولا شك أنه كان بين الشرقيين، أقله في الظاهر، متطرفون، بيد أنه يجدر بنا الإشارة إلى أن مواقف المسيحيين الأكثر تشدداً إنما منشؤها اليونانيون الذين كانوا اتخذوا لهم مسكناً في الغرب، أمثال إيريناوس من مدينة ليون، أو كاسيانُس، تلميذ يوحنا فم الذهب والمؤسس لدير القديس فيكتور في مرسيليا[٧٥]. مع ذلك، ولما كان آباء الكنيسة أنفسهم شخصيات على ثقافة عالية، بل ارتقوا إلى مصاف المعلمين في أسلوبهم وبلاغتهم، أمثال غريغوريوس النازيانزي، كونهم اتبعوا التعليم التقليدي للتربية اليونانية-الرومانية الوثنية، فهم يسعون، بالضرورة، إلى حل وسط. وكانوا يدركون تمام الإدراك أنه لا يحسن بهم، وهم يصارعون هراطقة زمنهم ووثنية المتسلحين بسلاح الثقافة عينها، أن يركنوا إلى مجرّد الإثباتات أو إلى إبراز قوة المآثر التي تميز العالم الرهباني. ومما لا شك فيه أن الآباء الأعظم ثقافة، شأن غريغوريوس النازيانزي، ما كانوا ليرتضون أن يخضع المسيحي للثقافة التقليدية خضوعاً أعمى، فحين علم غريغوريوس النازيانزي أن غريغوريوس النيصيّ، وهو أخو الأسقف باسيليوس، كان تخلى عن وظيفته كقارئ للنصوص المقدسة لينصرف إلى التعليم الدنيوي، كتب له مؤنباً إياه بحدة : "ما الذي جرى لك، أيها الصديق الأعز، وأي سوء في الرأي تملكك حتى اطرحت الكتب المقدسة والمنعشة للروح جانباً، تلك التي كنت تقرؤها للشعب في ما مضى . . . في سبيل أن تتشبث بالكتب السفيهة التي لا تطاق، مؤثراً لقب الخطيب على المسيحي". غير أن غريغوريوس كان يُدين، ههنا، مغالاة سرعان ما ارتد عنها صديقه. وتجدر الإشارة في هذا الشأن إلى أنه كان أورد، في الرسالة عينها، استشهادين من أوريبيد وآخر من هزيود لإسناد تنبيهه، علماً أن الاستشهاد لا يعدو كونه المعيارَين، على حد تعبير الشاعر

اليوناني القديم، اللذين يحددان الذهن المنصف، ولا سيما واجبه حيال نفسه، وواجبه الذي يقضي عليه بالانصياع لرأي الصالحين[٧٦]. والواقع أنه كان يحسن بالمسيحي، في ذلك العهد، ألا يتبنى كل ما في الثقافة القديمة، التي كانت تؤثم الدين غالباً، ولا سيما أخلاقية المسيحيين ؛ حتى إذا نظر المسيحي إلى تلك الثقافة وجد أنه من الملائم له الإحتفاظ بما يفيده منها، بعد أن يكون قد فنّد النصوص التي تشكل خطراً على الروح والذهن معاً. وتلك هي عقيدة باسيليوس القيصري التي يعرضها في كتيب له بعنوان : "إلى الشبان : كيف يسعهم الإفادة من الآداب الهلّينية"[٧٧]، وهو نص كان أعده خصيصاً لتربية أبناء أخيه. وإننا لنقبس منه فكرة كان من شأنها أن عَبَرت كل التقليد البيزنطي، فدحضت التصلب الجاهل : وهي تقضي بنصح المسيحيين بعدم مقاربة النصوص المقدسة إلا بعد دراسة نصوص التقليديين، التي تهيّئ الذهن لإدراك الصعاب، في هذا الشأن، على نحو أفضل. فالحياة الحقّة، على ما يصفها باسيليوس، ليست حياة هذه الدنيا، إنما ترشدنا الكتب المقدسة إليها، بتعليمنا الأسرار". ويضيف باسيليوس قائلاً : "ونحن، إذ ننتظر أن يتيح لنا التقدم في السن الولوج إلى لب معناها، يحسن بنا أن نلقي ببصيرة روحنا إلى كتب أخرى، لا تختلف عنها اختلافاً كلياً، بل تكون لها أشبه بالظلال والمرايا"، خالصاً إلى أنه "ينبغي لنا محاورة الشعراء، والمؤرخين، والخطباء، وكلّ الناس، الذين يسعهم أن يرسخوا فينا العناية بالروح، لمجرّد الصلة بهم"[٧٨]. وفي مواجهة الروحانيين المتشددين، الذين غالباً ما يختلط ذكرهم، من الوجهة السياسية الخاطئة، بحركة "المتحمسين" التي جعلت تتصدى للثقافة الكلاسيكية ولأي تدخل من الزمني في الروحي في آن معاً، مشيرة بهذا الأمر إلى الترابط الوثيق بينهما، إذاً، في مواجهة هؤلاء الروحانيين انبرى آباء الكنيسة يردون عليهم مشيدين بالطابع المتواصل والمتداخل للثقافة، التي لا ينكرها الدين الحق بل يستكملها. فالثقافة لهم إن هي إلا غرفة الانتظار المفضية إلى رحابة الدين ؛ ذلك أنه يكفي، في نظرهم، أن يفكوا رموز المعنى المسيحي الخافي فيها حتى يتقبلوا المسيحية، كما قد يكفيهم الكشف عن مظهر العناية الإلهية في ما بدر من الامبراطورية الوثنية، وهو الإطار الذي أعده الله وجعله حرزاً للمسيحيين ورعاية لهم، حتى ينفذوا الى المسيحية الحقة.

ومهما يكن من أمر الحصيلة التي اقترحها الآباء في القرنين الرابع والخامس وأيا بلغت بقوتها وثبات حجّتهم فيها، فهي لم تكن بمنأى عن التوتر الذي نشأ من التأويلات

المتضاربة للعقيدة المسيحية التي عدت إنكاراً للوحدة السياسية والروحية والإجتماعية التي طالما دعت اليها التيوقراطية البيزنطية وافترضتها. علماً أن السلطة الامبراطورية نفسها لم تكن معصومة من التوتر الآنف. والحال أن هذه الانقسامات في التأويل كانت قد تجاوزت العقيدة الخالصة : ففي المقاطعات الملكية، على امتداد الشرق وفي مصر، وهما موطن القديس كيرلّس، ويوحنا فم الذهب، وثيودوريتس وغيرهم الكثيرين، سطعت للكنيسة فرادة روحية وثقافية ولغوية، كانت الطقوس أعظم تجلياتها وتعبيراتها، وقد نشأت هذه الأخيرة في أنطاكية واعتُمدت، من ثمّ، في القسطنطينية وجازت من بعد إلى روما. وكذلك القول بالنسبة إلى الأناشيد والتسابيح التي كان القديس أفرام السرياني(٧٩) أباً لها بلا منازع، فكان يلازمها هي الأخرى شعور عميق بالجفاء حيال العاصمة، التي كان عمادها الأظهر، المونوفيزية، على انقسام أتباعها إلى شِيع مختلفة. إذاً، لقد سعى المشرق غير اليوناني مع القديس كيرلّس، الذي كان لا يزال أرثوذكسياً، في حين بات خلفاؤه الأوائل على عرش الإسكندرية من المونوفيزيين، إلى أن يفيد من النظام التيوقراطي، إفادة القسطنطينية منه، ولسوف ترى الأرثوذكسيين والهراطقة، في مصر والمشرق(٨٠) في ما بعد، وبخاصة بعد الاجتياح الفارسي والفتح العربي الذي تلاه، يبرهنون على أن المسيحية، في كل أنواعها، قادرة على الاستغناء عن وكيل لله، تسوّل له نفسه التدخل، كلما راق له، في شؤون الكنائس، بعكس العالم البيزنطي الذي أمكنه بلوغ "كلاسيكية التيوقراطية"، إثر الإضطرابات الدينية الكبرى التي كانت جرت في القرنين السابع والثامن.

الحواشي

١) Eusèbe de Césarée, **Vita Constantini** I, 27- 28.

٢) Lactance, "De Mortibus Persecutorum" 44. cf. A. Chastagnol, **Le Bas-Empire,** Paris, 1969, pp. 107-108.

في ما يتعلق بطبيعة العلامة لربما أنها مؤلفة من حرفين من اللغة اليونانية X و P وهي رمز لكلمة "المسيح" (خريستوس). ولكنها قد تعني أيضاً علامة سحرّية اكتشفها قسطنطين في بلاد الغال (فرنسا حالياً). أما الذي عالج بشكل وأسع هذه المسألة فهو

A. Piganiol, **L'Empereur Constantin**, Paris, 1932, pp. 65-75.

٣) Eusèbe, **Histoire ecclésiastique,** IX.

٤) Gélase de Cyzique, "Syntagma", 1, 5: G. Löshke, Das Syntagma de Gelasius Cyzicenus, **Rheinisches Museum**, LX-LXI, 1905-1906, texte postérieur à 351, date du miracle de la croix à Jérusalem qui y est mentionné. A. Piganiol, *op. cit.,* pp. 72 et 75.

٥) نذكر أن هذا القرار قد اتخذه قسطنطين في ميلانو بالاتفاق مع ليسينيوس. وقد أعلنه الأخير وحده، في نيقوميديا، في ١٥ حزيران ٣١٣. راجع :

J. Meyendorff, **Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens**, Paris, 1993, p. 19. On en trouve le texte dans Eusèbe, **Histoire ecclésiastique**, X, **Source chrétiennes**, n° 55, pp. 104-107.

٦) أوسابيوس يذكر أن هذا الأمر الامبراطوري هو لغاليريوس وقسطنطين وذلك ليؤكد أهمية هذا الأخير، راجع :

Eusèbe, **Histoire ecclésiastique,**VIII, 17;

يضيف لكتانس اسم ليسينيوس، لكن كونه نبّه شفهياً السلطات البلدية المختلفة يوحي باشتراكه في هذا الأمر.

Lactance, "De Mortibus Persecutorum", 33-34, **Sources Chrétiennes** n° 39, II, p. 128;

ففي النتيجة، يتذكر أوسابيوس الهدوء الذي أعقب إجراءات العام ٣١١. أنظر :

Eusèbe, **Histoire ecclésiastique**, IX, 1, 3-6; cf. Piganiol, **l'Empereur Constantin,** pp. 54-57; et G. Dagron, **Empereur et Prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin**, Paris, 1996, p. 144.

٧) G. Dagron، العمل المذكور أعلاه، الفصل الرابع :

"Constantin le Grand. La sainteté impériale", p. 141 s.

٨) R. Teja, "Il cerimoniale imperiale", **Storia di Roma**, III /1, **L'età tadoantica. Crisi e Transformazione**, Einaudi, Torino, 1993, p. 619-624.

٩) P. Karlin-Hayter, "L'adieu à l'Empereur", dans **Le Souverain à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle, Byzantion,** LVI, 1991, pp. 112-157. Sur la "visibilité" impériale comme épiphanie, R. Teja, *op. cit.*, pp. 624-629; et *G. Dagron,* **Empereur et Prêtre,** مذكور أعلاه

١٠) كما حدث مثلاً تحت حكم قسطنطين الثاني، عام ٣٥١، راجع :

G. Stemberger, **Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius**, Munich, 1987, pp. 208-213.

١١) G. Stemberger, *op. cit.,* p. 46; H. Küng, **Le Judaïsme**, Paris, 1995, pp. 206 et 211

١٢) Tertullien, **Adversus Marcionem**, éd. et trad. E. Evens, Oxford, 1972, I, p. 234.

١٣) روى هذه الروايات المؤرخ الأنطاكي يوحنا ملالاس. راجع :
G. Dagron, **Empereur et Prêtre**, *op. cit.,* pp. 141-143 et note 3, p. 369, avec les références à Malalas.

١٤) G. Dagron, *op. cit.,* p. 143.

١٥) E. Paoli, Libère, **Dictionnaire historique de la Papauté**, Paris, 1994, pp. 1046-1048, avec la bibliographie essentielle.

١٦) L. Duchesne, Libère et Fortunatien, **Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École de Rome**, 28, 1908, pp. 31-78, reste la meilleure synthèse sur ce sujet.

١٧) J. Meyendorff, **Unité de l'Empire**, *op. cit.* p. 21; A.H. Jones, **The Later Roman Empire (184-602), A Social and Administrative Survey,** Oxford, 1964, t. III, p. 25.

١٨) توجد هذه الصيَغ في قسَم الطاعة للامبراطور الذي يؤديه الجيش.
G. Dagron, *op. cit.,* pp. 144-145.

١٩) مرقس ١٢: ١٧ ولوقا ٢: ١، ومن المعروف أن هذه الكلمات الإنجيلية أدّت إلى تفسيرات عديدة. إلاّ أن الدعاية الملكية فسرتها بمعناها الحرفّي الصرف.

٢٠) G. Dagron, **Empereur et Prêtre**, p. 144.

٢١) P. Yannopoulos, "Le couronnement de l'empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel", **Byzantion**, LVI, 1991, pp. 71-92.

٢٢) بالوتيرة نفسها اتجهت السلطة الدينية والسلطة السياسية نحو هدف واحد : الوحدة. وليس أمراً غير ذي معنى أن يكون الحكام الطغاة في نهاية العهد الجمهوري، لا سيما سيلا وقيصر، قد احتفظوا لنفسهم بجميع السلطات الدنيوية، وفي الوقت نفسه عبدوا إلهاً وضع فوق جميع الآلهة الأخرى. وليس مهماً أن الإله ڤينوس سمي، في عهدهم، فيتريكس أو جينيتريكس. المهم أن سيد هذه الأرض، لكي يؤمّن سلطته الشاملة على الأرض، كانت تلزمه ضمانة من العالم الأعلى تكون، هي بدورها أيضاً، السلطة الأعلى في العالم السماوي تخضع لها جميع الآلهة. وفي حقبة الامبراطورية الرومانية نرى عبادة الإله الأسمى تفرض باسم عبادة الإلهة روما. ومن المفيد أن نتذكر أن المعبد الذي شاده أول امبراطور كان على اسم روما وأوغسطس. كما نعرف أنه على مدى ثلاثة قرون من الحكم الامبراطوري الوثني ما توقف يوماً السعي لإيجاد علاقة عضوية ما بين ملك أرضي وحيد وإله سماوي وحيد.

٢٣) A. Piganiol, **L'Empereur Constantin**, p. 35.

٢٤) A. Piganiol, *op. cit.,* pp. 67-68.

٢٥) G. Dagron, **Empereur et Prêtre**, *op. cit.*, pp. 151-154 .

٢٦) *Ibid.*, pp. 212-213.

٢٧) في مثل هذه النصوص الليتورجية، حيث التطرّف في استعمال بعض التعابير لا يثير الشكوك ولا الإعتراضات، نجد كلمات كهذه : "إنه ممسوح بالزيت، وهو في آن معاً كاهن وامبراطور" (وهذا برهان واضح على تأثير التقليد الداودي) وكذلك : "إنه رسول في ما بين الأباطرة".

راجع :

Vie de saint Constantin, éd. M. Guidi, **Reddiconti della R. Accademia dei Linei**, Sér. V, 16, 1907, pp. 654-655; G. Dagron, **Empereur et Prêtre**, *op. cit.*, p. 155.

٢٨) حمل قسطنطين طيلة حياته احتراماً كبيراً لذكرى ديوقليتيانُس؛ حتى أوسابيوس نفسه يراعي في كتاباته هذا الأخير. حول "عظة قسطنطين،" التي من الأرجح ان يكون قد كتبها لكتانس عشية حروبه ضد ليسينيوس في العام ٣٢٤، والتي نقرأ فيها انتقاداً غير مألوف موجّهاً ضدّ ديوقليتيانُس وضدّ الفلاسفة، راجع :

A. Piganiol, *op. cit.*, pp. 136-138.

٢٩) Yvon Thébert, "À propos du triomphe du christianisme". **Dialogues d'histoire ancienne**, 14, 1988, pp. 277-345.

٣٠) وهذا ما أكده البابا إنوسانتيوس الأول (٤٠٢-٤١٧) والبابا بونيفاسيوس الأول (٤١٨- ٤٢٢). حول قرارات مجمع نيقية وتطبيقها من قبل روما، راجع :

F. Dvornik, **Byzance et la Primauté romaine**, Paris, 1964, pp. 25-28.

٣١) يجب ألاّ ننسى أن أفريقيا، بما فيها قرطاجة، كانت جزءًا من الامبراطورية الرومانية الشرقية حتى الفتح العربي، وبالتحديد حتى العام ٦٩٨ في ما يختص بقرطاجة.

٣٢) F. Dvornik, **Byzance et la Primauté romaine**, pp. 37-38.

٣٣) بالفعل، لو طبقنا مبدأ الأصل الرسولي على مدينة القسطنطينية، لوضعناها تحت السلطة الأسقفية لمدينة هرقلية التي لم تحتفظ، حتى آخر عهد الامبراطورية، إلاّ بامتياز سيامة بطريرك القسطنطينية.

٣٤) F. Dvornik, **Byzance et la Primauté romaine,** pp. 38-39; I. Ortiz de Urbina, **Nicée et Constantinople,** H.C.O. t. I, Paris, 1963, pp. 216-218.

٣٥) يجب أن نشير، ونتفق مع المؤلف دڤورنيك في كتابه المذكور، إلى أن مبدأ "التوفيق" هذا شكّل، لا سيما في العصور المتقدّمة من الحقبة الرومانية، ضمانة لأولية أسقف روما، لكون هذه المدينة هي العاصمة الأولى للامبراطورية. وهذا ما لم يفهمه إطلاقاً البابوات. إلاّ أن هذا المبدأ يصلح لامبراطورية ينحصر حكمها إنطلاقاً من نقطة مركزية واحدة، سواء على الصعيد الديني او على الصعيد المدني والعسكري. وعلى هذا الأساس يصبح هذا المبدأ تقسيمياً، لا توحيدياً، في الغرب، وما بعدالعام ٤٧٦، حيث نجد وحدات سياسية مستقلّة ومنغلقة على نفسها، الأمر الذي يضعف إمكانيات السلطة التوحيدية، عنيت بها سلطة الحبر الأعظم الروماني. راجع :

J. M. Sansterre, " À propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut Moyen Âge", **Byzantion**, LVI, 1991, pp. 15-43.

٣٦) Théodore de Mopsueste, in **Epistulas Pauli Commentarii,** éd. H.B. Swete, Cambridge, 1880-1882, II, pp.124-125; J. Meyendorff, **Unité de l'Empire**, *op. cit.*, p. 58.

٣٧) A. Pertusi, **Il Pensiero Politico bizantino**, éd. A. Carile, Bologne, 1990, pp. 7-8; le traité est édité par H. Koechly et W. Ruestow, **Griechische Krieg-shriftsteller,** vol. II, 2 : **Das Byzantiner Anonymous Kriegswissenschaft,** Leipzig, 1855, pp. 42-55.

٣٨) Justinien, **Novelle 131** (545), c. 1-2 "Corpus Juris Ciuilis III, 654-655" dans I. Karayannopoulos, *'Η Βυζαντινη 'ιοτορια α'πὸ ταζ πηγαζ* Thessalonique, 1974, p. 138; A, Ducellier, **L'Église byzantine**, *op. cit.*, p. 84.

٣٩) Par example, par les constitutions de Constance II, en 341, 342, 356 et 359 (**Code théodosien**, XVI, 10, 2, 3 et 4). A. Ducellier, **L'Église byzantine**, *op. cit.*, p. 15.

٤٠) من المعروف أن ثيودوريتس، وثيودورُس المصيصّي وإيباس الرَّهاويّ هم ثلاثة لاهوتيّين اتهموا بالنسطوريّة وحكم عليهم مجمع القسطنطينيّة الثاني، في العام ٥٥٣. ذلك لم يمنع مجمع خلقيدونية المنعقد في العام ٤٥١ من أنْ يرى أنّ عقيدتهم هي أرثوذكسية. راجع :

"La Thérapeutique des maladies helléniques ou la Vérité des Évangiles prouvée par la philosophie grecque", P. Canivet ترجمة وتحرير، **Sources chrétiennes,** n° 57, 2 vol., Paris, 1958.

٤١) **Code Justinien**, I, II, 10.

٤٢) **Code Théodosien,** XVI, 1, 2, 28, février 380; A. Ducellier dans **Byzantion,** LX 1991, pp. 295-296.

٤٣) R. Storch, "The Trophy and the Cross. Pagan and Christian Symbolism in the IVth and Vth Centuries", **Byzantion,** XLVII,1977, p. 117.

٤٤) يجب الإشارة إلى أنه، في ذاك الوقت، حيث كانت العقيدة المسيحية غير محدّدة بوضوح، من الضروري أخذ كلمة "هرطقة"(هيريزيس) بمعناها الحرفي والضيق، أي "خيار"، ومن دون إعطائها معنى سلبياً.

٤٥) Eusèbe, **Panégyrique de Constantin,** 2-3; J. Liébaert, "Les Pères de l'Église, Ier-IVe s.", **Bibliothèque d'histoire du christianisme** no 10, Paris, 1986, p. 147.

٤٦) Mansi, **Omnium Conciliorum amplissima collectio**, 6, col. 1097-1098 et 1100; A. Ducellier. "L'Église byzantine. Entre pouvoir et esprit (330-1204)", **Bibliothèque d'histoire du christianisme** no 21, Paris, 1990, p. 84

٤٧) Justinien, **Novelle** 6; E. Baker, **Social and Political Thought in Byzantium**, Oxford, 1958, p. 75; cf. G. Dagron, **Empereur et Prêtre**, *op. cit.*, pp. 310-312, sur la possible inspiration du pape Gélase, dont la lettre est citée p. 310; Jérôme, **Chronicon** a, 354, Migne, P. L. 27, col. 501, et **De uiris i llustribus,** 97, 14, 1, 47.

٤٨) بالفعل، في النص التالي، وفي حوالي الغام ٨٨٠، وبخط يوستنيانُس، نجد تعبيراً واضحاً لهذا "التعاون" المتناغم بين الكنيسة والدولة : "بما أن الدولة مؤلفة من أعضاء وأجزاء، على مثال الجسم البشري، فإن الأعضاء الأكبر والأكثر ضرورة تتمثل بالامبراطور وبالبطريرك. لذلك فان سلام الرعية وسعادتها، في نفوس أعضائها كما في أجسادهم، يقومان على التفاهم التام ما بين الامبراطور والبطريرك"

Epanagôgué, titre III, no 4.

٤٩) J. Pelikan, **L'Esprit du christianisme oriental,** trad. française, Paris, 1994, pp. 25-30.

٥٠) Maxime le Confesseur, **Opuscules**, *P.G.* XCI, col. 180.

٥١) *Ibid.,* **Relatio Motionis**, 9, *P.G.* XC, col. 1.

٥٢) وافق البابا ليباريوس، في العام ٣٥٧، على قرارات هذا المجمع. راجع :
E. Paoli, art. cité, p. 1047.

٥٣) حيث انتصر القديس كيرلس الإسكندري. من المعروف أن هذا المجمع قد حكم على نسطور والنسطورية. لكننا اليوم يغامرنا شك بأن يكون نسطور فعلاً هرطوقياً. راجع :
M. Anastos, "Nestorius was orthodox", **Dumbarton Oaks Papers**, 16, 1962, pp. 117-140.

٥٤) F. Dvornik, **Byzance et la Primauté...**, *op. cit.,* pp. 42-44, et N. Baynes, "Alexandria and Constantinople. A study in Ecclesiastical Diplomacy", **The Journal of Egytian Archeology,** 12, 1926, pp. 145-166 (rééd. **Byzantine Studies and other Essays,** London, 1955, pp. 97-115).

٥٥) هو مجمع أفسس الثاني الذي انعقد بهيمنة مونوفيزية مثلها أوطيخا وديوسقورس، وقد أتت ردّة فعل البابا لاون الكبير على هذا المجمع بأن سمّاه "مجمع اللصوص"، معلناً تحديداً جديداً للأرثوذكسية من خلال "رسالة الى فلاڤيانس". وهذا الأخير كان أسقفاً للقسطنطينية مستقيم العقيدة أقيل من منصبه.

٥٦) حول "الرسالة الى فلاڤيانس "، وعلاقة البابا لاون الكبير بالقسطنطينية، هناك مراجع عديدة، نشير إلى بعضها :
F. Dvornik, **Byzance et la Primauté**, *op. cit.,* pp. 44-45; cf. J.H. Sieben, "Leo der Grosse über Konzilium und Lehrprimat des römischen Stuhles", **Theologie und Philosophie**, 47, 1972, pp. 358-401; et B. Dupuy, "Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine", **Istina**, 32, 1987, pp. 361-377.

٥٧) Texte dans Evagrios, **Histoire ecclésiastique**, III, 7; Migne, **Patrologie grecque,** 107, col. 2-28; A. Ducellier, **L'Église byzantine**, *op. cit.,* p. 82.

٥٨) من المعروف أن هذه الصيغة التي وافق عليها البطريرك أكاكيوس أحدثت انشقاقاً ما بين روما والقسطنطينية ظلّ قائماً حتى العام ٥١٨، راجع : Evagrios, **Histoire ecclésiastique**, III, 111-114.

٥٩) كل المجامع التي التأمت ما بعد العام ٥٥٣ اعتبرت محليّة ما عدا مجمعين يعتبرهما جميع المسيحيين مسكونيين، وهما مجمع القسطنطينية الثالث في العام ٦٨٠، ومجمع نيقية الثاني في العام ٧٨٧.

٦٠) عبادة الإيقونات لا تعتبر هرطقة بالفعل إلاّ اذا أُخذت عقيدة الامبراطور بشأنها بحرفيتها. والحال أن المجمع لم يوافق الامبراطور كلياً في هذا الشأن.

٦١) G. Dagron, **Empereur et Prêtre**, p. 159, avec les références.

٦٢) Schwartz, **Publistische Sammlungen zum acacianischen Schisma, Abhand lungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**, 10, Munich, 1934.

٦٣) Gélase, Lettre 12, éd. A. Thiel, **Epistulae Romanorum Pontificum genuinae I**, pp. 350-352; G. Dagron, *op. cit.* pp. 309-311.

٦٤) G. Dagron, **Empereur et Prêtre**, pp. 184-190

٦٥) *Ibid., op. cit.,* pp. 279-281.

٦٦) *Ibid., op. cit.,* pp. 280-281.

٦٧) *Relatio motionis*, 4-5, *P.G.* 90, col. 116, cit. par G. Dagron, **Empereur et Prêtre**, *op. cit.*, pp. 180-181.

٦٨) من الأعمال الإجرامية التي ارتكبها أنه دفع إلى قتل ابنه كريسبُس وزوجته فاوستا. إلاّ أن البابا سيلفسترس غفر له خطاياه، وخاصة بعد اقتباله سر العماد في روما. وراح التقليد يكرس هذه المغفرة. راجع :

Constantin Porphyrogénète, **Livre des Cérémonies,** I, 19, Bonn, pp. 114-118, cf. G. Dagron, *op. cit.,* pp. 156-157.

٦٩) J. Meyendorff, **Unité de l'Empire**, *op. cit.,* pp. 48 et 161.

٧٠) Athanase, **Histoire des Ariens**, *P.G.* 25, col. 748.

٧١) Par example, **Vie de Jean l'Aumônier**, *P.G.* CXIV, col. 948-949.

٧٢) Jean Chrysostome, **Homélies,** IV, 4, *P.G.* 56, col. 126; J. Dagron, **Empereur et Prêtre**, *op. cit.,* p. 308.

٧٣) Tertullien (vers 161-vers 231), **De l'argument de prescription**, 7,

حيث المؤلف يدين خاصةً أثينا وأكاديميتها، أي أفلاطون، إلاّ أنه لا يرفض بوضوح كل الثقافة القديمة. راجع :

H. I. Marrou, **Histoire de l'éducation dans l'Antiquité**, Paris, 1960, pp. 423-426.

٧٤) Jérôme, **Lettre** 22, 30.

٧٥) كتب كاسيانُس (توفي حوالي ٤٤٠) وهو تلميذ مثقف جداً للقديس يوحنا فم الذهب : "لقد تشبّعت كليّاً من الأدب. ولقد تلوث عقلي بأعمال الشعراء والروايات البذيئة، وذلك منذ نعومة أظفاري. ولقد شغلني ذلك حتى في اوقات الصلاة . . . وبينما أصبحت لعبة في يد تلك الأشباح، لم تعد نفسي حرّة في أن تصبو إلى تأمل الإلهيّات".

٧٦) Grégoire de Naziance, **Epistulae**, n° XI (vers 363). Les citations sont Euripide, **Phéniciennes**, vers 541 et vers 1460; Hésiode, **Les Travaux et les Jours,** vers 293.

٧٧) كلمة "هلّيني" تعني "وثني".

٧٨) Saint Basile, **Aux jeunes gens. Comment ils pourront profiter des Lettres helléniques** II, éd. et trad. de l'abbé Boulenger, Paris, 1935, p. 43.

٧٩) حول التأثير، المشكوك فيه، للقديس أفرام على التراتيل البيزنطية، راجع :

J. Grosdidier de Matons, **Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine**, Lille, 1974, pp. 3-6, et 12-14.

٨٠) cf. R. Murray, **Symbols of Church and Kingdom. A Study of Early Syriac Tradition,** Cambridge G.B.,1975 (avec une importante bibliographie aux pp. 1-38).


christianlib.com

الفصل الرابع

نشوء الفكر المسيحي :

I. الفكر اللاهوتي في مدرسة الإسكندرية

القمّص تادرُس يعقوب ملطي

مقدمة

إن دراسة أفكار مدرسة الإسكندرية، بخاصة خلال القرون الخمسة الأولى، تعيننا على إدراك مفهوم نعمة الثالوث القدوس وممارسة الاتحاد مع الآب في الابن بالروح القدس. كما تكشف لنا عن مفهوم الكنيسة الأولى للكتاب المقدس، وكيف نصّرت الثقافة الهلّينية (اليونانية)، وواجهت الهرطقات.

مدارس الإسكندرية

قبل ظهور المسيحية بزمن طويل اشتهرت الإسكندرية بمدارسها العديدة، ولعل أعظم هذه المدارس هي "المتحف" (Museum) التي أسسها بطليمُس (Ptolemy)، وصارت أشهر مدرسة في الشرق. إضافةً إلى هذه المدرسة، وُجدت مدرسة السيرابيوم (Serapeum)، ومدرسة السيباستيون (Sebastion). وكان لكل من هذه المدارس الثلاث مكتبة ضخمة خاصة بها[١]. ويقول چونزالس (Gonzales) إن مكتبة "المتحف" وحدها، والتي عمل فيها أعظم علماء العالم في ذلك الحين، قد ضمت حوالي ٧٠٠,٠٠٠ مجلد، فصارت منارة للمعرفة ومركزاً علميّاً في ذلك الزمن. وقد استوحت اسمها "المتحف" من "Muses" إلهة الشعر، وأصبحت أشبه بجامعة متميّزة تضم أبرز الكُتّاب والعلماء والفلاسفة. بذلك نستطيع القول إنه بسبب هذه المعاهد صارت الإسكندرية من أشهر مراكز المعرفة وأغناها[٢]. إلى جانب هذه المدارس انتشرت أيضاً مدارس يهودية عدة، في مختلف بقاع البلاد[٣].

وقد زاد الموقع الجغرافي لمدينة الإسكندرية من تألق التطور الفكري في المدينة، وبخاصة أن العالم كان متعطشاً لهذا النوع من الحياة الفكرية التي أنتجتها الإسكندرية.

كانت مصر محط إعجاب اليونانيين القدماء، إذ وجدوا فيها حضارة غامضة مليئة بالأسرار والحكمة المخفية. لقد تلاقت في الإسكندرية كل الثقافات النابعة من الشرق، فجاء إليها اليهود بالتوراة ومعهم حضارتهم، وأيضاً البابليون بعلوم الفلك، والفرس بفلسفتهم الثنائية (إله الخير وإله الشر : الروح عنصر النور والمادة عنصر الظلمة)، وحضارات وديانات أخرى عديدة، متنوعة ومشوشة(٤).

بالاختصار، اختيرت الإسكندرية، المدينة العالمية، بيتاً للعلم(٥)، ومركزاً فريداً للحياة الفكرية المتألقة(٦)، وازدهرت فيها ثقافات متنوعة من مصرية وهلّينية (يونانية) ويهودية مع أفكار تصوفية شرقية، فأعطت مجالاً لظهور حضارة جديدة.

لم يكن أمام كنيسة الإسكندرية، في جوّ كهذا، إلا إنشاء مركز للتعليم المسيحي(٧) يسندها في مواجهة المعركة التي شنّتها هذه المدارس القوية ضدها. ومن المرجح جداً أنه كان في الإسكندرية شخصيات مسيحية بارزة في العصر الرسولي. ففي سفر الأعمال (٢٤:١٨،الخ) يقول القديس لوقا عن أبولوس بأنه يهودي إسكندري الجنس، رجل فصيح ومقتدر في الكتب، ربما اكتسب معرفته بالسيد المسيح من هناك (الإسكندرية) قبل لقائه أكيلا وبريسكلا.

المدرسة المسيحية وتطورها

كتب القديس جيروم أن القديس مرقس أسس بنفسه مدرسة الإسكندرية المسيحية ؛ فقد أوحي له بالروح القدس أن يؤسسها لتعليم المسيحية، كونها الطريق الوحيد لتثبيت الدين الجديد على أساسٍ راسخٍ في المدينة(٨). وتعتبرالمدرسة من أقدم المراكز للعلوم المقدسة في تاريخ المسيحية(٩)، إذ نشأ فيها أول نظام للاّهوت المسيحي، كما انطلقت منها طريقة التفسير الرمزي للكتاب المقدس. في هذا يقول دوْم ريس (Dom D. Rees) : "كانت مدرسة الإسكندرية للموعوظين (Didascaleion) أول معهد فكري في العصور الأولى للمسيحية، هدفها الأساسي والأول هو دراسة الكتاب المقدس، فقدمت لنا التفسيرات القيّمة الأولى للكتاب، وكان شغلها الشاغل هو الكشف عن كل المعاني الروحية التي ضمّتها الكلمة المكتوبة في الكتاب المقدس"(١٠).

يصف أوريجينُس مهمات معلم الموعوظين في أكثر من كتاب : كان عليه أن يعلّم العقيدة[١١]، ويقدم تعاليم خاصة بالحياة المسيحية. يقول أوريجينُس : "إن أردت نوال سرّ المعمودية فلا بدّ أن تتعلم أولاً كلمة الله، وتقتلع جذور الشر منك، وتصحح من مسار حياتك الهمجية، وتمارس الوداعة والاتضاع. عندئذ تتهيأ لنوال نعمة الروح القدس"[١٢].

في ما يخص طابع مدرسة الإسكندرية، يرى باردي (Bardy) أننا نتعامل مع مدرسة فلسفية أكثر منها تعليمية للموعوظين، ولكن كما أشار مِهات (Mehat)، أن التعليم الديني (Catechesis) ليس مجرد تعليمات قبل المعمودية. بينما يرى فيرجوسُن (J. Ferguson) أنه لا يوجد تنافر بين الإثنتين (كمدرسة تعليمية للموعوظين وكمدرسة فلسفية)[١٣].

في القرن الثاني الميلادي أصبحت مدرسة الإسكندرية ذات تأثير قوي على الحياة الكنسية :

١ – كانت قادرة أن تروي ظمأ الإسكندريين المسيحيين لنهل المعرفة الدينية، وتشجع على الدراسات العليا، وتخلق روح البحث في مجالات متنوعة.
٢ – قدمت مدرسة الإسكندرية عدداً كبيراً من أشهر القادة الروحيين وأبرزهم، على مرّ السنين، واستحق الكثير منهم عن جدارة الجلوس على كرسي مار مرقس.
٣ – خلال رسالتها التبشيرية ربحت المدرسة نفوساً عديدة للمسيحية، من مصر وخارجها.
٤ – بروح مسكونية حقة، جذبت المدرسة طلبة من بلاد عديدة، أصبح العديد منهم في ما بعد قادة وأساقفة في كنائسهم.
٥ – نشرت الوعي حول أهمية التعليم كعامل أساسي في البنيان الديني.
٦ – أهدت العالم أول دراسات لاهوتية علمية. ولم تتدخل في شؤون الكنيسة التنظيمية والإدارية.
٧ – استخدمت الفلسفة كسلاحٍ للدفاع ضد الفلاسفة الوثنيين، فهزمتهم بالسلاح نفسه[١٤].

منهجها

أمام هذا الانفتاح لم يكن ممكناً إقتصار المدرسة في دراستها على اللاهوت وحده[١٥]، بل كان برنامجها يقوم على أساس موسوعي (encyclopedic) شامل. تبدأ الدراسة

بسلسلة من العلوم العلمانية (غير الدينية)، وتمتد بعد ذلك إلى الأخلاقيات والفلسفة الدينية، وأخيراً دراسة اللاهوت المسيحي في شكل تعليقات على الكتاب المقدس وشرحٍ له. صار هذا المنهج تقليداً خاصاً بالإسكندرية، وقد وُجد في مدارسها الوثنية واليهودية أيضاً. ويظهر هذا المنهج في مراحله الثلاث في الكتب الثلاثة الرئيسية للقديس إكليمنضُس الإسكندري : "نصح الوثنيين" (Protrepticus) ؛ "المربي" (Paidagogos) ؛ "متفرقات" (Stromata). ويمكن القول ان المناهج الثلاثة التالية كانت متوافرة :

١ – منهج خاص لغير المسيحيين، يقدم للطلاب أساسيات المسيحية.
٢ – منهج للأخلاقيات المسيحية.
٣ – منهج متقدم عن الحكمة الإلهية والمعرفة الكافية للحياة الروحية المسيحية.

هذا، وكانت العبادة تمارس جنباً إلى جنب مع التعليم في المدرسة[١٦]، حيث مارس المعلمون وتلاميذهم الصلاة والصوم ومختلف جوانب الحياة النسكية. وكانت حياتهم في النقاوة والزهد مثلاً يُحتذى، وكانت البتولية طريقة حياة أحبها الكثيرون.

سمات اللاهوت الإسكندري

إضافةً إلى السمات الأساسية لمدرسة الإسكندرية المتعلقة بالرمزية والفلسفة والمعرفة (gnosis)، تميزت المدرسة بالسمات الأخرى التالية :

١. *التألّه (نعمة التجديد)*[١٧]

يرى كثير من الدارسين أن عصب اللاهوت الإسكندري يتركّز في **التألّه** أو نعمة التجديد. ويُقصد بالتأله تجديد الطبيعة البشرية ككل لتكتسب سمات ربنا يسوع المسيح، فتحل تلك السمات محل طبيعتنا الفاسدة، ويستمتع المؤمن بشراكة الطبيعة الإلهية (٢ بط ١:٤)، أو بالإنسان الجديد الذي على صورة خالقه (كولوسي ٣:١٠). ويمكن تلخيص لاهوت الإسكندرية في بضع كلمات :"أخذ الله بشريتنا حتى يشاركه الإنسان حياته"، أو كما يقول القديس إكليمنضُس الإسكندري :"صار كلمة الله إنساناً حتى يتعلم الإنسان كيف يصير إلهاً"[١٨].

يقول جوزف سيتلر (Joseph Sittler) إن للشرق وللغرب طرائق مختلفة للحديث عن عمل المسيح. فالغرب يُركز اهتمامه على الخلاص من الخطيئة، بينما يهتم الشرق بتأليه

الإنسان. يهتم الغرب أيضاً بمفهوم الكفّارة، وعلى العكس يركز الشرق على مفهوم المشاركة والاستنارة والتجديد والتغيير. في الغرب يقوم العمل على إعادة الإتحاد، فالمخلص أو الفادي في المفهوم الغربي هو ضابط الكل (pantocrator) في المفهوم الشرقي[١٩].

٢. وحدة الحياة

كشفت مدرسة الإسكندرية عن وحدة الحياة في المسيح. فالعميد مع تلاميذه لم يفصلوا دراسة الدين والفلسفة والعلوم الأخرى عن الحياة الكنسية أو حياتهم اليومية، بل آمنوا بوحدة الحياة في المسيح. وقد ظهر ذلك بوضوح في دراستهم وعبادتهم وسلوكهم ووعظهم كشهادة حقة للمسيح.

كان معظم العمداء والطلاب في مدرسة الإسكندرية بتوليين مكرسين حياتهم للسيد المسيح، عاشوا لا كدارسين فقط بل أيضاً كعابدين حقيقيين ونُسّاك ووعّاظ. اشتهوا أن يكرسوا حياتهم للتأمل في اللّه من خلال دراسة الكتاب المقدس بدون إهمال دورهم في الشهادة للمسيح.

٣. اللاهوت الخلاصي *(Soteriological Theology)*

من خلال معجزة شفاء جُرح أريانيوس الإسكافي- الذي اخترق المخرز يده عند إصلاحه حذاء القديس مرقس – باسم يسوع المسيح، انتهز مار مرقس الفرصة للكرازة بالبشارة المفرحة. ولم يكشف عن اللّه كفكرة مجردة آمن بها هو، لكنه أظهره كمخلصٍ وفادٍ للجنس البشري. هذا هو أساس اللاهوت لمدرسة الإسكندرية حتى يومنا هذا. فنحن لا نعرف الله من خلال محاورات ومجادلات نظرية، وإنما من خلال أعماله الخلاصية. اللّه يهبنا معرفة جديدة وحياة جديدة خالدة.

يتضح هذا في لاهوت القديس إكليمنضُس الإسكندري الذي يقدم لنا شخص السيد المسيح كالـ "مربي"، فكتب كتاباً أسماه Paidagogos أي "المربي" ويصف هذا "المربي" الإلهي قائلاً عنه : "طبيب الجنس البشري الشافي كل الأمراض"[٢٠]. وخلاصة القول إن المعرفة الإلهية عند القديس إكليمنضُس لا يمكن فصلها عن خلاصنا، فهو يؤمن بأن

إرادة الله هي التوصل إلى معرفة الله، التي هي التمتع بالخلود"[٢١]. "الكلمة . . . صار إنساناً حتى نتعلم من الإنسان (يسوع) كيف يصير الإنسان إلهاً "[٢٢].

٤. *أعمال التوبة*

في مقتطف عن التوبة وُجد على ورقة بردي، يدافع القديس ديديمُس ضد استخدام القسوة مع المرتدّين فيقول : "دعونا لا نرفض التائبين بل نرحب بهم فرحين، ولا نعدّهم ضمن الذين ضلّوا، وتالياً نشبع الاحتياج الذي فيهم"[٢٣].

٥. *المصطلحات اللاهوتية*

يعتبر كثير من الدارسين العلاّمة أوريجينُس أول اللاهوتيين، ويحسبون كتابه "عن المبادئ الأولى" De Principiis أعظم أعماله، ويعد خطوة رئيسية في تكوين اللاهوت المسيحي. أما عن المصطلحات اللاهوتية، فقد استخدمت مدرسة الإسكندرية المصطلحات اليونانية الفلسفية لشرح العقائد المسيحية، وذلك لاتساع انتشار الثقافة اليونانية، وأيضاً للتحاور مع الفلاسفة والهراطقة الوثنيين. ولكن لم يكن الإسكندريون عبيداً لهذه المصطلحات. فقد أوضح القديس أثناسيوس أن المجادلات حول الكلمات يجب ألاّ تفرق بين أصحاب الفكر الواحد[٢٤].

٦. *تعريفات المصطلحات اللاهوتية*

لم يعطِ آباء الإسكندرية تعريفات للمصطلحات اللاهوتية لأنهم اهتموا فقط بممارسة اللاهوت في عبادتهم وحياتهم اليومية. فلم يجد بنيامين درويري (Benjamin Drewery) تعريفاً صريحاً للنعمة في كل كتابات أوريجينُس العديدة، لكنه استنتجها قائلاً : "يمكننا الاقتراح أنه لو أراد أوريجينُس تعريف نعمة اللّه لقال : النعمة هي قوة اللّه الحرّة غير المشروطة، وُضعت تحت تدبير الإنسان، وبها يتهيأ بالروح القدس لعطية الخلاص لحياة جديدة أبدية، كشفت عنها الكتب المقدسة بواسطة السيد المسيح الكلمة المتجسد، الذي صيّرها في متناول العالم كله"[٢٥].

٧. *الروح المسكونية*

نشرت مدرسة الإسكندرية الروح المسكونية، لا من خلال الحديث عن وحدة الكنائس في

كل أنحاء العالم، بل من خلال ممارستها بطرائق شتى :

أ) جذبت المدرسة الكثير من الطلاب الأجانب لدراسة اللاهوت وبالأخص تفسير الكتاب المقدس، فصار هؤلاء الطلاب في ما بعد قادة في كنائسهم ؛ ما خلق نوعاً من الوحدة الداخلية المبنية على أساس كلمة الله.

ب) كان رؤساء المدرسة نشيطين جداً خارج مصر، بسبب حبهم للكنيسة الجامعة، من دون أن يسعوا وراء مراكز شخصية أو كسب قوة سياسية لكنيستهم. على سبيل المثال، سافر أوريجينُس إلى روما وقيصرية وشبه الجزيرة العربية وصور واليونان، الخ.

ج) كان لاهوتيو الإسكندرية من أبرز القادة الأوائل في المجامع المسكونية.

د) تشهد المخطوطات القبطية على ترجمة القبط لمعظم الأدب المسيحي في العالم، في ذلك الوقت.

التفسير الرمزي للكتاب المقدس[٢٦]

بين فيلون اليهودي وآباء الإسكندرية

تأسست الرمزية في اليهودية الإسكندرانية، على وجهها الأكمل، على يد فيلون[٢٧] (Philo) الذي وضع لها نظاماً لتضييق الفجوة بين إعلان العهد القديم والفلسفة الأفلاطونية، إذ حمل إلى اليهود الفكر الهلّيني في شرح العهد القديم لكسب المثقفين، مستخدماً الرمزية. ويقارن فيلون المعنى الحرفي للكتاب بالظل، باحثاً عن الحقيقة الأصلية العميقة في المعنى الروحي الذي يرمز إليه[٢٨]. وهو في هذا لا يقلل من شأن المعنى الحرفي أو يتجاهل المغزى التاريخي، لكنه ينظر إليه كجسم الإنسان الذي يحظى بكل احترام[٢٩]، وإن كانت النفس أثمن منه.

يُعتبر القديس إكليمنضُس الإسكندري أول كاتب لاهوتي مسيحي يستخدم التفسير الرمزي، معللاً استخدامه بأن الإنجيل أضفى بعض المعاني ليحثّنا على البحث واكتشاف كلمات الخلاص المخفية عن أعين محتقريها.

الرمزية والمثالية (Allegory and Typology)

كلمة رمزية مشتقة من الكلمتين اليونانيتين ""alla" أي "الآخر" و"agoreuo" وتعني "يُظهِر"،

وهي تشير أصلا الى نوع من الحديث عرّفه شيشرون (Cicero) بـ "مجرى مستمر من المجازات"[٣٠]. وكلمة "مثالي" (type) باليونانية تعني أساساً "يُطبع أو يُختم". الختم هو تحقيق الحدث في العهد الجديد الذي تم تشكيله أو طبعه في قالب نبوي في صفحات العهد القديم[٣١].

الرمزية والمثالية في العهد الجديد

يقول جان دانييلو (Jean Daniélou) : "إن دراسة المثالية عند الآباء تقوم أساساً على الاستمرارية القائمة بين العهدين، القديم والجديد"[٣٢].

استخدم بولس الرسول تعبير "الرمزية" في رسالته إلى غلاطية ٤:٢٤ : "وكل ذلك رمز". ويعتقد بعض الدارسين أن القديس بولس أدخل التفسير الرمزي للناموس بالسؤال : "... ألعلَّ الله تهمّه الثيران ؟ أم يقول مطلقاً من أجلنا ؟" (١ كو ٩:١٠). هذا لا يعني بالضرورة أن بولس الرسول، وهو يبطل تطبيق هذا القانون بعينه حرفياً، مؤيداً إلغاء الناموس ككل (حرفياً)، ينفي أيضاً أن هذا القانون وُضع ليستخدم بطريقة حرفية[٣٣].

وفي العهد الجديد نجد أربعة أنواع من التفسير غير الحرفي لنصوص العهد القديم :

١ – تفسيرات تعالج النبوءات عن المجيء الأول للمسيح، أو تفسير مجيئي (adventual).
٢ – تفسيرات تعالج النبوءات عن المجيء الثاني للمسيح (الإسخاطولوجي)، أو تفسير إسخاطولوجي (eschatological).
٣ – تفسيرات عن أزلية السيد المسيح، أو تفسير ما قبل الوجود"أزلي" (preexistential)
٤ – تفسيرات تتعلق بالأمور السلوكية والأخلاقية، أو تفسير أخلاقي (moral).

بدأ الآباء جدلهم حول الأسلوب الرمزي من خلال الأنواع الأربعة للتفسير غير الحرفي الموجودة في العهد الجديد[٣٤] .

الرمزية والمثالية في الكنيسة الأولى[٣٥]

يقول دانييلو (J. Daniélou)[٣٦] إن تقليد المسيحيين الأوائل أدرك مَعْنَيين للكتاب : الأول حرفي والثاني رمزي، والأخير في الحقيقة هو مسيحاني (charistic) أو (christological)، يعني أن السيد المسيح هو موضوعه الرئيسي. ويضيف أيضاً أنه يوجد خمسة أنواع على الأقل من المعنى المثالي في الأدب المسيحي الأول[٣٧]:

١ – المثالية التي تهدف إلى كشف الظروف المحيطة بحياة المسيح على الأرض في العهد القديم، وهذا النوع من التفسير هو سمة التقليد الغربي.

٢ – المثالية المشتركة لدى كل الآباء والتي تدقق في الفحص عن شخص السيد المسيح في العهد القديم، ليس من خلال الظروف الخارجية لحياته على الأرض بل من خلال الأسرار التي جاء ليحققها.

٣ – المثالية التي تركز على سمات العهد القديم كرمز للحياة السرائرية الكنسية، وقد وجدت في التعاليم الخاصة بالأسرار (للموعوظين) "sacramental catchesis" ونجدها في المفهوم السرائري، ولها مكانتها الخاصة بالنسبة إلى مدرسة انطاكية.

٤ – المثالية التي تبحث في العهد القديم عن رموز خاصة بدور عمل السيد المسيح في نفوس المؤمنين ؛ وقد تعهدت الإسكندرية هذا النوع من المثالية وأولته اهتماماً خاصاً. لذلك أطلق بعض الدارسين اسم "مدرسة الروح"[٣٨] على مدرسة الإسكندرية. هذا لا يعني إهمال مدرسة الإسكندرية تقديس الجسد، لكنها ركزت على رفع النفس بالروح القدس إلى الحياة السماوية بينما لا يزال المؤمن يسكن في هذا العالم، ويتحقق ذلك خلال دراسة الكتاب المقدس وتقديم العبادة اليومية للّه.

٥ – المثالية الاسخاطولوجية (eschatological) وهي تهدف إلى الكشف عن سمات العهد القديم في تحقيق آثار أمجاد السيد المسيح في نهاية الأزمنة. ويقول دانييلو (Daniélou) إن كُتّاب الأدب الرؤيوي اليهودي يفضلون هذا النوع من التفسير، من دون أن يضيفوا اليه أية سمات مسيحية.

الرمزية والمثالية عند القديس إكليمنضُس الإسكندري

يعتقد القديس إكليمنضُس الإسكندري أن الكتاب المقدس يشبه العذراء البتول مريم التي ولدت يسوع المسيح وبكوريتها محفوظة. فنحن نكشف المعاني الروحية للنصوص

الإنجيلية بينما يبقى المعنى مصاناً، لأنه لا يزال يحتوي على معان روحية أخرى عديدة. لكن يليق بنا أن ندرك عدم مبالغة القديس إكليمنضُس في الرمزية، فإنه لا ينكر المعنى التاريخي للكتاب كما فعل بعض المفسرين الرمزيين. لقد أكد القديس إكليمنضُس مراراً وتكراراً أن للكتاب المقدس معنى تاريخياً حرفياً (واقعياً)[٣٩].

ميز القديس إكليمنضُس الإسكندري بين التفسيرات العديدة : الحرفي والباطني (mystical) والأخلاقي والنبوي. ويقول موندزير (C. Mondésert) إن القديس إكليمنضُس ميز ما لا يقل عن خمسة معان في تأمله للنص الكتابي : المعنى التاريخي والمعنى التعليمي والمعنى النبوي والمعنى الفلسفي والمعنى الباطني[٤٠].

الرمزية والمثالية عند العلامة أوريجينُس

تطورت الرمزية بعد ذلك تطوراً كبيراً على يد أوريجينُس، فرأى أن اللوغوس، أي العريس السماوي، مرموز إليه في أحداث الكتاب المقدس **بطعام النفس ومربّي النفس وعريس النفس**. إنه يرى[٤١] أن كلمات الكتاب المقدس يجب نقشها في النفس بإحدى الطرائق الثلاث التالية :

١ - تعليم البسطاء أو غير المتعلمين بواسطة الرسالة نفسها، أي بالمعنى المباشر التاريخي. ويُعتبر أوريجينُس من أوائل معلمي النصوص الكتابية، وهو لا يتجاهل بأية وسيلة من الوسائل المعنى الحرفي أو أهمية التاريخ في الكتاب[٤٢]. لكنه يعتقد أنه في مرتبة أقل من المعنى الروحي. وفي القرن الرابع، في عهد ديديمُس الضرير الذي تأثر بفكر أوريجينُس، اتفق كثيرون "أنه من المستحيل فهم المعنى الروحي أو الفكر السامي بدون وجود الظل، أي الحرف أو الدراسة التمهيدية للعلوم"[٤٣].

٢ - يليق بالمثقفين (على درجة أعلى من البسطاء) أن يهذبوا نفوسهم بالمعنى الأخلاقي أو الدروس المستفادة من النص. في عظاته عن سفر اللاويين، يؤكد أوريجينُس بأمثلة عديدة المعنى الأخلاقي للكتاب[٤٤]، وهو عنده يخاطب عقل الإنسان، والعقل هو القدرة على تمييز الخير من الشر[٤٥].

٣ - الانسان الكامل هو الذي يتعلم المعنى الباطني أو الروحي المتعلق بشخص المسيح أو الناموس الروحي الذي يحوي ظلال النعم الآتية.

يدرك أوريجينُس أن الإنسان مكون من جسد ونفس وروح، وتالياً فإن تكوين الكتاب المقدس مؤسس بالنظام نفسه لخلاص الإنسان، أي المعنى الحرفي والمعنى الأخلاقي والمعنى الروحي. "يجب تفسير النصوص الكتابية بالمعنى الروحي، لأنها عمل الروح الذي وحّد الأسفار في الكتاب الواحد[٤٦]؛ وأرشد الكتاب ولا زال يرشد كل من يقرأه"[٤٧].

يقول أوريجينُس إن فهم الكتاب المقدس هو "فن الفنون والعلوم"[٤٨]. ترتكز هذه الرسالة على كلمات الكتاب أو عنصرها المرئي الذي يختفي فيه الروح أو العنصر غير المنظور. فالروح هو الكنز المخفي في الحقل، يتوارى وراء كل كلمة [٤٩]، ووراء كل حرف، بل وراء كل نقطة مستخدمة في كتابة كلمة الله[٥٠]، وتالياً "كل الاشياء في الكتاب المقدس هي سر"[٥١].

هذا الفهم الروحي للكتاب المقدس هو هبة للمؤمنين الكاملين تعطى بواسطة المسيح. فالذين لهم روح المسيح هم وحدهم الذين يدركون المعنى الروحي[٥٢]، أي الدخول إلى مجال الزيجة الأبدي بين المسيح والنفس.

تبرير الإسكندريين للتفسير الرمزي

إن القديس إكليمنضُس، كما ذكرنا، يعتقد بأن الرمزية تحث المؤمنين على اكتشاف المعاني الخفية في الكتاب المقدس.

أما أوريجينُس فيناقش مشكلتين بخصوص العهد القديم واجهتهما الكنيسة الأولى :

١ - توقع اليهود تحقيق السيد المسيح لنبوءات العهد القديم حرفياً، مثل كونه ملكهم الذي يملك على العالم كله. لذلك رفضوا قبول السيد المسيح بكونه المسيا الحقيقي[٥٣]، يقول أوريجينُس : "يؤمن كل من اليهود والمسيحيين بأن الكتاب المقدس قد كتب بواسطة الروح القدس، لكننا نختلف في تفسير ما يحويه. نحن لا نعيش كاليهود لأننا نؤمن بأن التفسير الحرفي للناموس لا يحمل معه روح الشريعة"[٥٤].

٢ - رفض الغنوصيون العهد القديم لأنهم صُدموا في بعض نصوصه التي تشير إلى غضب الله أو ندمه. وكان سبب صدمتهم أنهم فسروها تفسيراً حرفياً وليس روحياً[٥٥]. يقول أوريجينُس إن الإشارة إلى التشبيهات البشرية لله

(anthropomorphism)، مثل غضب الله، لا يمكن فهمها حرفياً. الله لا يغضب في الحقيقة، لكننا نختبر آثار غضبه حينما نقع في تجربة بسبب شرنا. هذا هو التأديب الذي ندعوه "غضب الله"[٥٦].

الغنوصية ومدرسة الإسكندرية[٥٧]

كانت الإسكندرية أهم مراكز الغنوصية والتي صارت الوريثة للتقليد اليهودي والفكر الكلاسيكي والأسرار القديمة للديانات الشرقية. ولقد ازدهر في الإسكندرية عظماء القادة الغنوصيين أمثال باسيليدس (Basilides) و كاربوكراتِس (Carpocrates) وڤالنتينُس (Valentinus)، ذكرهم القديس أثناسيوس مع مرقيون، محذراً من خطرهم على العقيدة المسيحية، ولقد أمدّنا القديس إكليمنضُس الإسكندري بدراسات تحليلية لفئات غنوصية متعددة.

أهم التعاليم الغنوصية

١ - معظم المدارس الغنوصية تؤمن بالثنائية، وتجعل هوة عميقة تفصل بين العالم الروحي والمادي.

٢ - نرى في بعض المناهج الاعتقاد بأن الكون المادي خلق نتيجة لسقوط الحكمة، هذا الخلق يعتبر شراً. ولقد خرج خالق الكون المادي (demiurge) من الكائن الإلهي بواسطة سلسلة انبثاقات (aeons) طويلة أو قصيرة، وبسبب السقوط من "الانبثاق الأسمى" (higher aeons) مصدر الخلق والسيطرة على العالم ناقصاً وغير كامل، مليء بالمتناقضات لكل ما هو روحي حقاً.

٣ - غالباً ما قسم الغنوصيون البشر إلى طبقتين أو ثلاث : الروحيون (pneumatics) الذين لهم نفوس مستنيرة، والجسديون أو الماديون (hylics)، وهم عبيد المادة، ويضيف بعض الغنوصيين فئة النفسانيين (psychics)، وهم طبقة متوسطة.

٤ - زعم الغنوصيون اكتسابهم للمعرفة السرية بواسطة المثابرة على استقامة الأخلاق وبواسطة الاستنارة الفجائية التي مكنتهم من إدراك طرق الله والكون وذواتهم، وأن تلك المعرفة تحررهم وتكشف لهم أسرار الحق.

٥ - بالرغم من اعتمادهم الكلّي على وسائل التيارات الفلسفية واتجاهاتها، فقد زعموا أنهم نجحوا في فهم الواقع : "نحن الوحيدون الذين يعرفون أسرار الروح غير المنطوق بها"، هذا ما قالته جماعة ناسِن (Nassene) (عام ٢٠٠).

٦ - ارتكزت معظم مخطوطات نجع حمادي حول شخص المسيح (Christ centered). لقد اختلف فهمهم للمسيح والكتاب المقدس والإنسان اختلافاً جذرياً عن الكنيسة. فكان السيد المسيح بالنسبة إليهم هو مبعوث الله العلي، الجالب "المعرفة" (gnosis). وبما أنه الكائن الإلهي فقد انتحل الجسد البشري ولم يتعرض للموت، لكنه سكن وقتياً في كائن بشري، يسوع، أو انتحل شكلاً بشرياً خيالياً.

٧ - نظّم الغنوصيون أنفسهم في فئات سرية، وكان قادتهم من الرجال والنساء، غير كنسيين.

٨ - دخل الغنوصيون في حوار عنيف مع معارضيهم المستقيمي الرأي (الأرثوذكس) حول العلاقة بين العهدين القديم والجديد. أثارت الدراسات الغنوصية عن المتناقضات بين ناموس العهد القديم والإنجيل ردود فعل قوية لدى الكتّاب الكنسيين، وبخاصة آباء الإسكندرية الذين أكدوا وحدة العلاقة بين العهدين.

٩ - ناول القمص متياس وهبة في رسالته "عقيدة التقديس في الزواج عند القديس أثناسيوس"، الآراء الغنوصية في الزواج الروحي، وقال إن القديس إكليمنضُس شرح العقيدة الثنائية الغنوصية للخلق والتي أدت إلى موقفين متعارضين تجاه الزواج والعلاقة الجسدية : من ناحية، هناك رأي نسكي متطرف وسلبي، ومن ناحية أخرى، هناك رأي مناقض متحرر، وكلا الرأيين يهينان الطبيعة، واحد بالامتناع التام، والآخر بالإفراط بلا حساب.

آباء الإسكندرية والغنوصية

كان اعتراض القديس إكليمنضُس على الغنوصية أنها وقعت خارج الكنيسة وأساءت إلى حرية الإرادة البشرية والفطرة السليمة. ومن خلال نظرته المتفائلة، يعتقد القديس إكليمنضُس أن الإنسان مخلوق عاقل وأن تفسير المسيحية يتم في ظل التوافق بين الكتاب المقدس والفلسفة. وتالياً فإن الغنوصية بآرائها الثنائية والتحررية والمصيرية لا يمكن أن تكون الرؤية الحقيقية للمسيحية.

كتب فرند (W.H.C. Frend) : "الاختلاف بين إكليمنضُس والغنوصيين الإسكندريين اختلاف مهمّ. كانت ديانة إكليمنضُس تؤمن بإله واحد وتحت توجيه الكنيسة. ويمكن معرفته من خلال ابنه أو الكلمة (اللوغوس) ولكن ليس هو خالق الكون المادي فقط أو (demiurge) أو أقل من الإله الخالق ولكنه صورته وعقله وفكره (حكمته) غير منفصل عن ذاته".

إضافةً إلى ذلك، نظر إكليمنضُس نظرة تفاؤلية نحو البشر في علاقتهم بالله. فالعالم خلقه الله ولذلك فهو صالح، وخلق الرجل والمرأة على صورة الله بإمكانيات داخلية للتقرب من الله، فلا يوجد شر بالطبيعة (natural evil) ولا يوجد تقسيمات طبقية للإنسان الروحي والنفسي (physic) والجسدي (hylics) كما هو الحال في الغنوصية. والسيد المسيح كان المربّي (paidagogos) للبشرية.

احتقر القديس إكليمنضُس الغنوصيين، بخاصة من أجل إيمانهم بالقضاء والقدر (fatalism) ومن أجل فجورهم.

رأي القديس إكليمنضُس في "المعرفة" (gnosis)

كان القديس إكليمنضُس قائداً ناجحاً وشجاعاً لمدرسة دافعت عن الإيمان من خلال الفلسفة. لم يقتصر عمله على محاربة الجانب السلبي في الغنوصية، لكنه أسس غنوصية مسيحية حقيقية. فقبل القديس إكليمنضُس عُرفت الغنوصية بالهرطقة، لأنه على مدار القرنين الأول والثاني ظهرت هرطقات عدة تحت اسم "الغنوصية" وبأشكال متعددة. وكان اعتقادهم بأن الغنوص أو "المعرفة" هي الطريق الرئيسي للخلاص، ولذا كان رد فعل الكثيرين من قادة الكنيسة (مثل ترتليان) مهاجمة "المعرفة" و"الفلسفة" باعتبارهما "عدوتين للإيمان". اما مدرسة الإسكندرية فقد واجهت الهرطقات الغنوصية التي انتشرت في الشرق، ليس بمهاجمة "المعرفة" بل بتقديم المعنى الصحيح "للمعرفة"، الذي يساعد المؤمنين في إيمانهم. واستخدمت مدرسة الإسكندرية الفلسفة كطريق يؤدي إلى الإيمان، معتبرة المعرفة هبة وعطية إلهية.

قد شدد القديس إكليمنضُس على ما يلي :

١ - لا يشير لقب "الغنوصية" إلى الهرطقات، بل إلى المسيحيين الأرثوذكس الذين

وصلوا إلى المعرفة الإلهية (gnosis بالروح القدس، بالاستنارة بشخص السيد المسيح (اللوغوس) في ضوء تعاليم الكنيسة.

٢ - الغنوصي مدعو إلى أن يعرف الله (ginoskein) أو (epignonai)، أن يراه ويحل الله فيه.

٣ - حينما يصل الغنوصي إلى تلك المرحلة يصير مساوياً للملائكة.

٤ - إن نعمة الغنوص (gnosis) تأتي من الآب بواسطة الإبن.

٥ - المسيح هو مصدر المعرفة (gnosis) وهو يهب معرفته بواسطة المعمودية، فندرك الله حينما تتقدس أعين أرواحنا الداخليّة.

٦ - يهبنا اللّه أيضا المعرفة (gnosis) من خلال قراءة الكتاب المقدس.

٧ - يشتاق الغنوصي الحقيقي إلى المعرفة ويجاهد في ممارسة الصلاح بحب وليس بخوف واضطراب، فهو إنسان مملوء بالحب تجاه الله والإنسان (البشر) يتمم مشيئة الآب، وهو أيضاً رجل صلاة يعاين الله يومياً (كشهيد) لا يهاب الموت أبداً.

٨ - هؤلاء الذين يعرفون (الإبن) يدعون أولاداً وآلهة. "صار كلمة الله (اللوغوس) إنساناً حتى تتعلم أنت كيف يصير الإنسان إلهاً".

مدرسة الإسكندرية والفلسفة(٥٨)

الإسكندرية والثقافة الهلّينية (اليونانية)

مارس الفكر اليوناني تأثيره القوي على العقل اليهودي في الإسكندرية، وبحسب التقليد اليهودي فإن الترجمة السبعينية (الترجمة اليونانية للعهد القديم) تمت في الإسكندرية على أيدي إثنين وسبعين شيخاً من اليهود بأمر بطليمُس فيلادلفيوس (٢٨٥-٢٤٦ق.م.) الذي اشتهر بمكتبته الضخمة. هذا العمل يمثل بدء الثقافة اليهودية - الهلّينية (اليونانية). ولقد عاش فيلون (بين ١٣ و٢٠ ق.م.-٥٤ م)، المفكر اليهودي والمفسر للكتاب المقدس، في الإسكندرية، وكان ينتمي إلى عائلة كهنوتية معروفة في الإسكندرية، ويعتقد اعتقاداً وثيقاً بأن تعاليم العهد القديم يمكن دمجها مع الفكر اليوناني، وقد تضمنت فلسفته الدينية هذا الفكر(٥٩).

مدرسة الإسكندرية والفلسفة

اعترف كثير من الدارسين بتأثير الفلسفة اليونانية، وبالأخص الأفلاطونية، على مدرسة الإسكندرية حتى اعتبروا بعض القادة المسيحيين الإسكندريين أفلاطونيين أو أنهم نهجوا نهج الأفلاطونية الحديثة. ويقول كروس (F. L. Cross)[٦٠] إن الدمج بين المسيحية والأفلاطونية يرجع إلى عهد إكليمنضُس الإسكندري وأوريجينُس. ويقول أوريجينُس إن استخدام الفلسفة في المسيحية يرجع إلى عهد القديس بانتينُس (تنيح عام ١٨٠م) وهو معلم القديس إكليمنضُس. وكان أثيناغوراس أول فيلسوف ذا مثابرة قوية أهلته لأن يصبح رئيساً لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية من دون أن يخلع عنه ثوب الفلاسفة، وقد عُرف بأنه أول مسيحي اندمج إيمانه بنزعة قوية إلى الفلسفة.

لماذا استخدمت مدرسة الإسكندرية الفلسفة ؟ وإلى أي مدى تمّ ذلك ؟

لم تُرد مدرسة الإسكندرية فصل المؤمنين، وبالأخص قادة الكنيسة، عن الثقافات المعاصرة، التي ساعدتهم في التقدم في بعض أوجه الحياة. فاهتمامها بالعلوم والفلسفة واضح من خلال دراستها الموسوعية.

١ - يقول فيليب شافّ (Philip Schaff)[٦١] إن الإسكندريين والمثقفين استخدموا الفلسفة اليونانية بحرية، فبالنسبة إلى أوريجينُس كانت بمثابة الحلي التي اصطحبها اليهود معهم من مصر فاستخدموها في تزيين مقدساتهم، لكنهم استخدموها أيضاً في صنع العجل الذهبي. والفلسفة ليست عدواً للحقيقة بل بالأحرى تلازمها وتساندها وتقلل من الهجمات ضدها.

في إحدى رسائله يشجع القديس ديونيسيوس المؤمنين على قراءة الكتب الفلسفية حتى غير القويم منها، وعللِ ذلك بأن الله كشف له عن نفسه من خلال الكتب العديدة وناداه قائلاً : "أدرس أي شيء يقع بين يديك، لأنك مدعو لفحص الأشياء وإثباتها، وهذه العطية منذ البدء هي السبب الرئيسي لإيمانك"[٦٢]. فقبل القديس الرؤيا ولم يترك القراءة قط، وقد مكّنته هذه المعرفة من مهاجمة العدو في عقر داره.

٢ - أخذت مدرسة الإسكندرية على عاتقها مهمة التوفيق بين الكتاب المقدس والهلّينية، وبالأخص فلسفة أفلاطون، لأن الأفلاطونيين اعتبروا الكتاب غير جدير بالبحث لأن أسلوبه لم يكن يونانيا، ولم يتفق أي من أسفاره مع الأساليب المعروفة

في ذلك الوقت[٦٣]. لذلك استخدم قادة مدرسة الإسكندرية الفلسفة في الرد الإيجابي على أعداء الإيمان المسيحي الذين ادعوا أن المسيحية منعت الناس من الدراسات الفلسفية.

٣ - تبنى الإسكندريون بعض الفلاسفة أمثال أفلاطون، قدر احتياجهم المسيحي، فاستخدموا بعض الأفكار والعبارات الفلسفية التي تتفق مع المفاهيم الإنجيلية، لكنهم في الوقت نفسه لم يعتمدوا اعتماداً كلياً على المعتقدات والأفكار الفلسفية. لقد استخدموا اللغة أو الأسلوب الفلسفي في التعبير عن الإيمان والعقائد والأفكار المسيحية... هذه بعض الأمثلة :

أ) العالم الثنائي عند أفلاطون : يرى الدارسون أن النزعة الخلاصية في الإسكندرية تأثرت بالثنائية الأفلاطونية، أي عالم الحواس وعالم الأفكار "ideas" (العالم الحسي والعالم العقلي).

لقد ركز آباء الإسكندرية على العالم الآتي أو الحياة السماوية بفكر إنجيلي، فرأوا أن الحياة الحاضرة مجرد فترة زمنية سرعان ما تزول. يقول القديس إكليمنضُس : إن الكنيسة الأرضية ما هي إلا ايقونة للكنيسة السماوية[٦٤].

ب) يقول بول تيليتش (Paul Tillich) : إن أفلاطون يصف الهدف الداخلي من الوجود الإنساني بأنه التشبه بالله بقدر الإمكان[٦٥]. فالله هو الملك الروحي، الكيان (telos) الداخلي للوجود الإنساني.

ج) قيل : حينما يتأمل آباء الكنيسة أو يفكّرون في أسرارهم فإنهم يصيرون أفلاطونيين"[٦٦]. لكن الأسرار في المسيحية لها أصل إنجيلي. لقد وجّه السيد المسيح نظرنا نحو إنساننا الداخلي (لو ١٧:١٢). وكثيراً ما يؤكد آباء الإسكندرية أن الأسرار الإنجيلية متصلة اتصالاً وثيقاً بعمل الروح القدس، وبالأخص الإستنارة والتطهير وكمال نفوس المؤمنين.

د) ويرى تيليتش (Tillich) أن الإسكندرية تأثرت بالفكر الأفلاطوني حول "العناية الإلهية". ويقول تريج (J.W. Trigg) : "اكتشف أوريجينُس مجالاً آخر للتوافق بين المسيحية والأفلاطونية في الآراء الخاصة بعمل العناية الإلهية والحرية الانسانية والمسؤولية الأخلاقية"[٦٧].

هـ) يرى تيليتش (Tillich) أن العنصر الخامس المضاف إلى التقليد الأفلاطوني مصدره أرسطو : الألوهية شكل بلا مادة، كامل في ذاته، وهذه أسمى فكرة عند أرسطو. هذا الشكل السامي يسمى "الله" الذي يدير العالم ويجذب كل الأشياء تجاهه بالحب(٦٨).

تقدم المسيحية اللوغوس المتجسد، الذي يهبنا ذاته في المحبة الحقيقية. فلقد أحبنا أولاً ووهبنا نفسه كنبع للحب.

و) يعتبر الرواقيون أن اللوغوس هو قدرة الإنسان لإدراك الحقيقة (الواقع)، ويمكن أن نسميه "العقل النظري"، وهو قدرة الإنسان على التفكير "التعقل" (Reason). ولأن اللوغوس في داخل الإنسان، لذا يمكنه إدراكه في الطبيعة والتاريخ.

ويعتبر الرواقيون أن الإنسان المحكوم بالقانون الطبيعي، أي باللوغوس، هو (logikos) أو إنسان حكيم. أصلاً، كان الرواقيون يونانيين، لكنهم في ما بعد انضموا إلى الرومان، وكان من أشهر الرواقيين بعض أباطرة الرومان أمثال مَرقُس أوريليوس (Marcus Aurelius).

لم يفكر الرواقيون في الخطيئة، بل في الجهل أو الحماقة، وتالياً فالخلاص عند الرواقيين هو خلاص من خلال الوصول إلى الحكمة. أما في المسيحية فالخلاص يتحقق بالنعمة الإلهية، وهذان الرأيان في صراع دائم حتى هذا اليوم (٦٩).

ز) يعتقد بعض الدارسين أن التفسير الرمزي الذي اتّبعه آباء مدرسة الإسكندرية للكتاب المقدس هو من تأثير الثقافة اليونانية على بعض اليهود والمسيحيين، وبالأخص فيلون الإسكندري وبعض آباء الإسكندرية الأولين. في الحقيقة تبنّى آباء مدرسة الإسكندرية هذا التفسير على أسس إنجيلية(٧٠).

ح) كان أسلوب أثيناغوراس في إدارة الحوار أفلاطونياً، أولا وأخيراً، فاستعار التشبيه من الزراعة والفنون اليدوية ليوضح بها خطوط الأفكار المختلفة.

ط) يعتقد تيليتش (Tillich) بأن كلاً من الفلسفة اليونانية والمسيحية متفقتان على الحاجة إلى مخلّص. ما قاله مؤسسو المدارس الفلسفية عن قادتهم يشبه ما قاله المسيحيون عن آباء كنيستهم. فمن المدهش أن إنساناً مثل إپيقورُس (Epicurus)، الذي هاجمه المسيحيون ولم تبقَ من كتابته إلا شذرات، كان تلاميذه يدعونه "Soter"، وهي الكلمة اليونانية التي يستخدمها العهد الجديد،

والتي نترجمها "المخلّص". سُمي إبيقورُس الفيلسوف مُخَلِّصا لأنه نجح في تحرير أتباعه من القلق والتوتر، ومن الخوف من الشياطين الذين توغلوا في حياة العالم القديم[٧١].

ي) يرى تيليتش (Tillich) اتفاق كل من الفلسفة اليونانية والمسيحية على الحاجة إلى الحكمة. اكتشف آباء الإسكندرية من خلال المفهوم الإنجيلي أن "الكلمة" (Logos) الإلهية هو ذاته الحكمة الذي بذل نفسه من أجل أحبائه كيما يتبعوه.

ك) يرى بعض الدارسين أن أوريجينُس، مثل أفلاطون، فصل بين المسيحيين البسطاء الذين قبلوا الإيمان المسيحي كما هو وبين القلائل من المسيحيين الروحيين الذين سعوا إلى مفاهيم عميقة عن الله. بالنسبة الى كل من أفلاطون وأوريجينُس فإن النخبة المفكرة هي النخبة الروحية القليلة، لأن العقل هو هبة النفس الذي به نستطيع معاينة الكائن الحقيقي[٧٢].

٤ - وجد آباء الإسكندرية في بعض العبارات الفلسفية فائدة عظيمة في مواجهة هرطقة الغنوصية. لقد فعل الغنوصيون ما قال عنه بولس الرسول أنه لن يعمله (غلا ١:١١؛١٢-١ كو ١:١٧) فجمّلوا الإيمان المسيحي وزيّنوه "بكلمات منمقة بعيدة عن الحكمة". وأخذ القديس إكليمنضُس على عاتقه مهمة تأسيس فلسفة مسيحية جديدة ضد الغنوصية، المبنية على ما كانوا يعتقدونها مبادئ حقيقية للفلسفة اليونانية، وأيضاً للعقائد التقليدية في الكنيسة[٧٣]. لقد واجه القديس إكليمنضُس الغنوصية بمعتقدات أفلاطون عن احتياجات الجسد من أجل التوافق مع الروح، كما ذكر في كتابه "الجمهورية"[٧٤]، وأوضح أنه حتى في الحياة النسكية لا يهمل الغنوصي الصادق احتياجات الجسد الأساسية، لأنه يعتبر جسده جزءًا من خلقة الله الحسنة جداً.

٥ - أثبتت الإسكندرية، بمبادئها العلمية، بالاهتمام الذي أبداه المثقفون في الدين والمسائل الفلسفية، أنها تربة خصبة جداً لازدهار اللاهوت المسيحي[٧٥].

٦ - أخيرا تبنت الإسكندرية الفلسفة، ربما لأنها عرفت أن هناك طبقة مثقفة من الناس الذين قبلوا الفلسفة بسبب رفضهم للخرافات والعبادات الوثنية. وكان رد أفلاطون على أحد تلاميذه الذي دعاه إلى إحدى الحفلات (المهرجانات) المعروفة في ذلك الوقت واضحاً جداً فقال : "إنه يجب على تلك الكائنات أن تأتي إليّ، لا أن أذهب أنا إليها"[٧٦].

الحواشي

١) C. Bigg, **Christian Platonists of Alexandria**, Oxford, 1913, p. 26.

٢) Justo L. Gonzalez, **A History of Christian Thought,** Abingdon Nashville, Parthenon Press, 1970, pp. 186-187.

٣) Birger A. Pearson, "The Roots of Egyptian Christianity", **Studies in Antiquity and Christianity**, Philadelphia, Fortress Press, 1992, p.145. Philo claims that there were at his time at least one million Jews (Flac. 43). The Jewish community of Alexandria in the Hellenistic-Roman period was the largest and most important of the Greek-speaking Diaspora.

٤) Justo L. Conzalez, **A History of Christian Thought**, Abingdon Nashville, Parthenon Press, 1970, pp. 186-187.

٥) H.M. Gwatkin, **Early Church History,** London, 1909, vol. 2, p. 155.

٦) J. Lebreton, **History of the Primitive Church,** London, Burns Oates & Washbourne Ltd, 1949, vol. 3, p. 731. Joseph Wilson Trigg says, [Alexandria was thus easily the greatest intellectual center of the Roman Empire when Origen lived there. We have Alexandria to thank for Origen's compelling intellectual drive and his astonishingly wide interests.] **Origen**, SCM Press, 1985, p. 7.

٧) **De Viris Illustribus,** 36.

٨) Coptic Orthodox Patriarchate: **St. Mark and the Coptic Church**, Cairo 1968, p. 61.

٩) Johannes Quasten, **Patrology,** Spectrum Publishers, 1966, vol. 2.

١٠) Nelson, **A New Catholic Comm. on the Holy Scripture**,Thomas Nelson and Sons Ltd, 1969, p. 15.

١١) **Against Celsus** 3:15; Jean Daniélou : **Origen,** NY, 1955, p. 10.

١٢) In Leirt. hom 11: 3.

١٣) John Ferguson, **Clement of Alexandria**, Twayne Publishers, NY, 1974, p. 15.

١٤) Douglas, **Dictionary of the Christian Churches,** p. 26.

١٥) Aziz S. Atiya, **History of Eastern Church,** p. 33; Mourad Kamel, **Coptic Church,** p. 36.

١٦) J. Lebreton, *Ibid.,* p. 732.

١٧) Fr. T. Malaty, **The Divine Grace,** Alexandria, 1992, p. 30 ff.

١٨) **Protrepticus**, 1: 8 : 4.

١٩) **Essays on Nature and Grace**, Philadelphia, 1972, p. 52.

٢٠) St. Clement, **Paidagogos**, book 1, ch. 2, section 6.

٢١) **Stromata**, 4 : 6 : 27.

٢٢) **Protrep**. 1 : 8 : 4.

٢٣) Vivian, p. 165; Feltoe: **St. Dionysius : Letters,** pp. 62-64.

٢٤) Quod non sint tres de (That they are not three Gods).

٢٥) Fr. T. Malaty, **The Terms: Physis and Hypostasis in the early church,** Alexandria, 1987, p. 4.

٢٦) نظراً إلى صعوبة التمييز بين المصطلحات الخاصة بالرمزية (allegory)، والمثالية (typology)، والظلال (shadows)، والأمثلة (parables)، واختلاف التقسيمات بين الدارسين المحدثين، لذلك حاولت تبسيط هذا المقال، عن النص الذي وضعته أصلاً باللغة الإنجليزية، قدر المستطاع وعدم الالتزام بالأصل. وضع هذا الكتاب لدارسي الباترولوجي، لهذا وجب التبسيط.

٢٧) Philo (c. 20 BC.- c. AD. 50), the Jewish thinker and exegete, in whom that literature flourished, also lived in Alexandria. He belonged to a prosperous priestly family of Alexandria, and was firmly convinced that the teaching of the Old Testament could be combined with Greek speculation. His philosophy of religion embodies such a synthesis. (Esmat Gabriel: "St. Clement of Alexandria", **Coptic Church Review,** Spring 1980, v. 1, no. 1, p. 22).

٢٨) **De confus**. ling. 190.

٢٩) De migrat. Abrah. 89-93; J.N.D. Kelly: **Early Christian Doctrines**, 1978, p. 9. 1990, p. 23.

٣٠) Orator 27. 94; Everett Ferguson, **Encyclopedia of Early Christianity,** N.Y, 1990, p. 23.

٣١) John MacQueen, **Allegory**, Methuen & Co, 1970, p. 20.

٣٢) Jean Daniélou, **From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers**, p. 69.

٣٣) Cf. M. Guttmann, **Das Judentum und seine Umwelt,** I, p. 252; Harry Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers,** Harvard University Press, 1976, p. 42.

٣٤) Harry Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers,** Harvard University Press, 1976, p. 43; cf. S. Davidson, **Sacred Hermeneutics** (1843); F.W. Farrar, **History of Interpretation** (1886); G. H. Gilbert, **Interpretation of the Bible** (1908); H. de Lubac, "Typologie et Allegorisme", **Recherches de Sciences Religieuses**, 34 (1947), pp.180-226; J. Daniélou, **Sacramentum Futuri : Études sur les origines de la typologie biblique**, 1950.

٣٥) Everett Ferguson, **Encyclopedia of Early Christianity**, N.Y, Garland Publishing, Inc, 1990, p. 24.

٣٦) J. Daniélou, "L'Unité des deux testaments dans l'œuvre d'Origène", **Revue de sciences religieuses**, 22 - 1948, p. 45; Alexander Kerrigan, **St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testamen**t, Rome, 1952, p. 26 ff.

٣٧) Cf. J. Daniélou, **Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive** (Ephemerides theologicae Lovanienses, 24), pp. 120-125.

٣٨) Brian E. Daley, **The Hope of the Early Church,** Cambridge University 1991, p. 44.

٣٩) **Stromata** 1:21; 2:19; 3:6; 6:3, 8; 7: 3.

٤٠) Clement d'Alexandria, Paris, 1944, p.154; Alexander Kerrigan: **St. Cyril of Alexandria**, Roma, 1952, p. 29.

٤١) **De Principiis.**, 4:2: 4.

٤٢) H. de Lubac, **Histoire et esprit,** Paris, 1950, p. 94.

٤٣) In Esaiam II:3:7; Boniface Ramsey, **Beginning to Read the Fathers**, Paulist Press 1985, pp. 36- 37.

٤٤) In Lev. hom. 1:5; 2:4.

٤٥) In Lev. 9:6.

٤٦) Lubac, pp. 297-302; In Num. hom. 16:9; **De Principiis** 1: 3.

٤٧) Lubac, p. 315; Comm. John 32:18.

٤٨) Comm. John 23:46.

٤٩) Hom. Levit. 4:8.

٥٠) Hom. Jerm. 39.

٥١) Hom. Gen. 10:1.

٥٢) In Ezk. Hom 11:2.

٥٣) **De Principals** 4:2:1.

٥٤) Contra Celsus 5 : 60.

٥٥) *Ibid.,*

٥٦) On Jer. Ohm., 18:7-10; Carl A. Volz, **Life and Practice in the Early Church**, Minneapolis, 1990, p. 114.

٥٧) For more details see Fr. Tadros Y. Malaty, **The School of Alexandria,** Alexandria, 1995, pp. 122-156.

٥٨) *Ibid.,* pp. 157-185.

٥٩) Esmat Gabriel, "St. Clement of Alexandria", **Coptic Church Review**, Spring 1980, v.1, no. 1, p. 22.

٦٠) F. L. Cross, **The Oxford Dictionary of the Christian Church,** Oxford Univesity Press, 1990, p. 1102.

٦١) Philip Schaff, **History of the Christian Church**, Grand Rapids, 1980, Eerdmans Publishing Co., vol. 2, p. 353.

٦٢) The third letter on baptism addressed to Philemon the Roman Presbyte **Eusebius** : H.E. 7:7; 1-3.

٦٣) Joseph Wilson Trigg, **Origen**, SCM Press Ltd, 1985, p. 52.

٦٤) **Stomata** 4:8: 66.

٦٥) Paul Tillich, **A History of Christian Thought**, N.Y, 1968, p. 6.

٦٦) Joseph Wilson Trigg, **Origen,** SCM Press, 1985, p. 67.

٦٧) Joseph Wilson Trigg, **Origen,** SCM Press, 1985, p. 72.

٦٨) Paul Tillich, **A History of Christian Thought**, N.Y. 1968, p. 7.

٦٩) *Ibid.,* pp. 8-9.

٧٠) Joseph Wilson Trigg, **Origen,** SCM Press, 1985, p. 61.

٧١) Paul Tillich, **A History of Christian Thought**, N.Y, 1968, p. 5.

٧٢) Plato, **Phaedrus** 247c; Joseph Wilson Trigg, **Origen**, SCM Press, 1985, p. 74.

٧٣) Harry Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, Harvard University Press, 1976, p. 14.

٧٤) **Stromata** 4 : 5 : 18.

٧٥) Karl Baus, **From Apostolic Community to Constantine**, N.Y, 1965, p. 210.

٧٦) Joseph Wilson Trigg, **Origen,** SCM Press, 1985, p. 66.

التقويم القبطي

التقويم الفرعوني والتقويم القبطي

عرف الفراعنة التقويم منذ عام ٤٢٤٠ ق.م. ويذكر المؤرخ اليوناني الشهير هيرودوت أن المصريين سبقوا اليونانيين في تصحيح تقويمهم بإضافة خمسة أيام إلى الإثني عشر شهراً[١].

لا يزال الأقباط يستخدمون السنة القبطية التي من أصل فرعوني، حيث تقسم السنة إلى ١٢ شهراً وكل شهر يحوي ٣٠ يوماً، يضاف إلى ذلك خمسة أيام تسمى "الشهر الصغير" أو أيام النسي (epagomenai)، كما يضاف في السنة الرابعة (الكبيسة) ستة أيام عوض الخمسة، وذلك بأمر بطليموس الثالث (Ptolemy III Euergetes) عام ٢٣٨ ق.م حتى يوفق بين السنة الشمسية الطبيعية والتقويم السنوي أي ٣٦٥ يوماً في العام.

تقسم السنة إلى ثلاثة فصول متساوية وكل فصل يضم أربعة أشهر كاملة : فصل يخص فيضان النيل، وفصل للزراعة، ثم فصل للحصاد وجمع الثمار. وما يزال هذا التقسيم معمولاً به في السنة الليتورجية القبطية في مصر كما في الخارج، حتى صدر قرار مجمعي بضم أواشي (صلوات) المياه والزرع وأهوية السماء معاً بالنسبة الى الخارج، إذ لا يرتبط الخارج بأحوال مصر الزراعية.

التقويم القبطي

ورث الأقباط عن أجدادهم الفراعنة التقويم الفرعوني وقاموا بتعديلات خفيفة فيه ليمارسوا حياتهم الكنسية وأعمالهم، بخاصة الزراعة.

يبدأ اليومي الليتورجي مع الغروب، مثل اليهود واليونان، كما استخدموا الأيام السبعة للأسبوع، حاسبين اليوم الأول يوم الرب (الأحد).

في القرن الرابع الذي استُشهد فيه الكثير من الأقباط، حسبوا عصر دقلديانُس العصر الذهبي، واعتبروا السنة التي اختير فيها دقلديانُس امبراطوراً (نوفمبر ٢٨٤) نقطة بداية

لتقويمهم. والتسمية "تقويم الشهداء" (anno martyrum) ، تختصر بـ A.M. ويمكننا إدراك اهتمام الأقباط بهذا العصر من قول أحد الآباء المعاصرين لحكم دقلديانُس: "لو وُضع كل شهداء العالم في كفة ميزان وشهداء مصر في الكفة الأخرى، لكانت كفة المصريين هي الراجحة".

أسماء الشهور القبطية

أشارت بعض أوراق البردي التي ترجع إلى القرن الخامس ق.م. والتي وجدت في جزيرة الفيلة (Éléphantine) أن المصريين كانوا يحتفلون بأعياد عظيمة لتكريم الآلهة التي تحمل الشهور أسماءها. وقد احتفظ الأقباط بأسماء الشهور الفرعونية، بالرغم من أنها تحمل أسماء آلهة الفراعنة أو أعيادهم.

١. توت (١٢/١١ سبتمبر) : إله الحكمة والعلم، ومخترع الكتابة، وحامي الكتبة، وهو مصمم نظام المواسم والشهور. يسيطر توت على "بيت الحياة"، الذي فيه يضع كل النصوص اللازمة لحفظ الحياة وتجديدها.

٢. بابة (١١/١٠ أكتوبر) : الاحتفال بعيد أوبت (Opet). وكان أمون رع يسافر من الكرنك إلى الأقصر للاحتفال بهذا العيد الشهير.

٣. هاتور (١١/١٠نوفمبر) : الإلهة هاتور، بقرة السماء التي ولدت الشمس وكل الكائنات الإلهية والبشرية. إلهة الذهب وبذر الغلال، خاصة القمح. لذلك قيل "هاتور، أبو الذهب منثور".

٤. كيهك (١١/١٠ ديسمبر) : هذا الاسم مشتق من طقس خاص بالبخور المستخدم في الاحتفال الجنائزي، عرف بالاتحاد مع الروح (كا). فيه يحتفل بأعياد أوزيريس.

٥. طوبة (١٠/٩ يناير) : كان يدعى بوْتي (Botti).

٦. أمشير (٩/٨ فبراير) : "العظيم" حيث "النار العظيمة".

٧. برمهات (١١/١٠ مارس).

٨. برمودة (٩ إبريل) : هذا الشهر مكرس لإرموثس (Ermothis) آلهة الحصاد، لها رأس حية تُرضع أحياناً ابنها كاپري (Kapri) إله الغلال.

٩. بشنس (٩ مايو) : مشتقّ من عيد قديم يدعى خُنسْ (Khonsou) ، إله قمري، أشير إليه قديماً كابن آمون وموت (Mut).

١٠. بؤونة (٨ يونيو) : كان يحتفل بعيد "الوادي الجميل" خلال هذا الشهر في وادي الملوك لمدة عشرة أيام. يعتبر أهم عيد في حياة الفراعنة، حيث تقدم الذبائح ويقومون بزيارة المقابر وتقدم الموائد تكريماً للراقدين، يشترك فيها الأقرباء والراقصون والموسيقيون[٢].

١١. أبيب (٨ يوليو) : يكرس لآلهة الخصوبة "Ipy"

١٢. مسرى (٧ أغسطس) : آخر الشهور حيث يحتفل بميلاد إله الشمس رَع.

أخيرا "النسي" أو الشهر الصغير ؛ يحتفل بأوزيريس في أول هذه الأيام.

الحواشي

١) **Herodotus** 2: 4 .

٢) Derchain, **Chronologie d'Égypte**, Le Caire, 1954.



نشوء الفكر المسيحي :

II. مدارس انطاكية، والرها، ونصيبين اللاهوتية *

سباستيان بروك

١. مقدمة

كان ذلك في أنطاكية يوم أُطلق أولاً على أتباع يسوع الناصري إسم "مسيحيين" (أعمال ١١:٢٦). في أثناء القرون الأولى للكنيسة برزت أنطاكية باعتبارها إحدى البطريركيات الثلاث الكبرى التي اعترف بها مجمع نيقية عام ٣٢٥، إلى جانب روما والإسكندرية ؛ ولم تلتحق بهذه البطريركيات الثلاث بطريركيتا القسطنطينية والقدس إلا في العام ٤٥١. كان سَلوقس الأول، أحد خلفاء الإسكندر المباشرين، قد أسس أنطاكية سنة ٣٠٠ ق.م، وكانت تنتمي ثقافياً إلى العالم الناطق باللغة اليونانية، وإن كان كثير من أهلها من الناطقين أصلاً بلهجة آراميّة لم تكن تختلف كثيراً عن اللهجة الآرامية الجليلية التي كان ينطق بها يسوع. وكانت اللهجة الآرامية في الرها، الواقعة إلى الشرق من نهر الفرات، (أُورفا اليوم) – وهي مدينة ذات أساس هلّيني – هي التي أتاحت للمسيحيين الناطقين بالآرامية لغتهم الأدبية الخاصة المعروفة بالسريانية. وما أن اعتُمدت السريانية لغة أدبية حتى امتد استعمالها بسرعة نحو الشرق، عابراً حدود الامبراطورية الرومانية إلى داخل الامبراطورية الفارسية في ظل الفرتيين حتى العام ٢٢٦، ومن ثم في ظل الساسانيين حتى العام ٦٥١، عندما هزم أحد الجيوش العربية آخر ملوك الساسانيين.

وهكذا، ففي ما يمكن أن تُعدّ أنطاكية ومدرستها ممثلتين للتراث المسيحي اليوناني في الشرق الأوسط، فإن مدرسة الرها وخليفتها في نصيبين منارتان من منائر المسيحية السريانية. وقد قيض للتراثين كليهما أن يؤثرا تأثيراً عميقاً في حقول عديدة متنوعة، لا سيما خلال الفترة الممتدة من القرن الرابع إلى القرن السابع للميلاد.

---

* الأصل باللغة الإنكليزية.

٢. أنطاكية

كانت أنطاكية، بلا شك، من أهم المراكز الثقافية في الامبراطورية الرومانية الشرقية، لا سيما في القرنين الرابع والخامس، إذ أظهرت قدرة إبداعية بالغة في كثير من الميادين المتنوعة، الفنية والأدبية : فما على المرء إلا أن يفكر في الفسيفساء البديعة في أنطاكية وأماكن أخرى من سوريا، أو بالتراث الهندسي الموجود اليوم في الكنائس وسواها من مباني "المدن الميتة" المنتشرة بين أنطاكية وحلب. وفي العبادة أيضاً، طورت أنطاكية تراثها الليتورجي المميز، الذي أصبح مع الأيام من العوامل التكوينية للتراث الليتورجي الذي اعتُمد في العاصمة المسيحية الجديدة للامبراطورية، أي القسطنطينية. غير أن أهم ما اشتهرت به أنطاكية، فوق هذا كله، كتّابها، من وثنيين ومسيحيين : فالطلاب من سائر أرجاء الامبراطورية الرومانية كانوا يؤمونها ليدرسوا البلاغة على أيدي الوثني ليبانيوس (ت ٣٩٣). أما في صفوف الكتّاب المسيحيين فسرعان ما أصبح يوحنا الذهبي الفم (الذي كان من تلامذة ليبانيوس)، مثالاً يحتذى في بلاغة الوعظ. فيوحنا الذهبي الفم (ت ٤٠٧)، وديودورُس (ت ٣٩٤)، وثيودورُس المصيصي (ت ٤٢٨)، وثيودوريت (ت ٤٥٨) يشكلون أعلام المؤلفين المسيحيين الذين ارتبط اسمهم بأنطاكية.

خلافاً للإسكندرية، التي كانت فيها مدرسة التعليم المسيحي المشهورة، لم يكن لأنطاكية مؤسسة تعليمية مسيحية واحدة ؛ فقد وجدت فيها مدارس مختلفة عدة، تتركز في معظم الأحيان على معلم خاص. غير أن المرء، عندما يتحدث عن "مدرسة إنطاكية"، فإن ما يعنيه إنما هو سلسلة من المعلمين، على امتداد الفترة بين أواخر القرن الثالث إلى القرن الخامس، الذين علموا في مدارس عدة. وعلى مرّ الزمن راحت "مدرسة أنطاكية" هذه ترتبط على نحو خاص بمقاربة معينة في تفسير الكتاب المقدس، وتراث مميز من الخريستولوجيا ؛ وفي الحالتين كلتيهما اتخذت "مدرسة أنطاكية" نهجاً مختلفاً تماماً عن نهج الإسكندرية.

لوقيانُس من أوائل علماء الكتاب المقدس

من اوائل ممثلي "مدرسة أنطاكية" عالم شهير في الكتاب المقدس هو لوقيانُس، الذي استُشهد في العام ٣١٢. ويروى عن لوقيانُس أنه كاتب نسخة من الكتاب المقدس

باليونانية "السبعينيّة"، والعهد الجديد التي قيّض لها أن تُستعمل، على ما يخبرنا جيروم، "من القسطنطينية إلى أنطاكية"[١]. وقد كانت طبيعة عمل هذا المؤلف الحقيقية موضوع خلاف بين العلماء المعاصرين. ومن حسن الحظ، مع ذلك، أن "المراجعة اللوقيانية" يمكن التعرف اليها بسهولة في تراث مخطوطات بعض كتب السبعينية (لا سيما الكتب التاريخية والنبوية) ؛ ومن الممكن، بناء على ذلك، أن نلاحظ ما كانت عليه اهتمامات لوقيانُس بصفته محرراً. ويبدو أن ثمة أمرين اكتسبا أهمية خاصة في نظره : مستوى اللغة اليونانية، واقحام مواد إضافية، مستمدة من مراجعة أوريجينُس لترجمة "التوراة السبعينيّة" في كتابه "هكساپلا"، محاولاً جعل نص هذه الترجمة التقليدي متسقاً مع النص العبري المعروف في أيامه. ومن المثير للاهتمام ملاحظة أن لوقيانُس يبدو وكأنه قد استعمل، هنا وهناك، النص السرياني للعهد القديم (البشيتا).

وقد اجتذب لوقيانُس، بصفته معلماً، عدداً كبيراً من التلامذة، قيّض لكثيرٍ منهم أن يقوموا بدور مهم في السجالات العقائدية التي اندلعت في القرن الرابع (وكان عدد منهم في الجانب الآري). وكان من بين تلامذته عدد من النساء، وقد دوّن فيلوستورجيوس، مؤرخ الكنيسة، أسماء بعض منهن[٢] : يوستوليا، دوروثيا، سيفيرا، وبيلاجيا.

الآباء الأنطاكيون الكبار

إن أشهر ممثلي "مدرسة أنطاكية" ينتمون بأجمعهم إلى أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس. فقد حظي كل من ديودورُس، ويوحنا الذهبي الفم وثيودورُس المصيصي بفرصة التعليم العالي، ولذلك فقد استطاعوا أن يجعلوا أفضل ما حصلوا عليه من الثقافة اليونانية في خدمة الكنيسة؛ فديودورُس درس في أثينا، بينما كان الإثنان الآخران من تلامذة ليبانيوس قبل أن يدرسا على ديودورُس. وفيما كان لوقيانُس يدرِّس في مدرسة، على ما يتبين بوضوح، فإن ديودورُس (الذي صار في ما بعد أسقف طرسوس) اجتذب التلامذة بصفته واحداً من رؤساء "أسكتيريا"[٣]، أي جماعات صغيرة من الزهّاد كانت قد انتشرت في أواخر القرن الرابع بمنطقة أنطاكية. وقد خلّف هؤلاء الرجال كلهم كتابات مستفيضة، وإن لم تبقَ كلها. وكتابات يوحنا الذهبي الفم هي الأفضل حفظاً اليوم، غير أن ذيوع صيته قد أدى أيضاً إلى نقل كمية كبيرة من النصوص التي وضعها مؤلفون غير معروفين ونسبوها إليه.

التفسير الأنطاكي

طبّق ديودورُس وتلميذه ثيودورُس تقنيات النقد الأدبي الدنيوي على الكتاب المقدس. وهذا، إن لم يكن جديداً (إذ إن أوريجين كان أول من قام به)، فإن مقاربتهما للنص الكتابي كانت أميل إلى التأريخ، مركّزة على "واقعية" ما يقول النص، وهذا هو الوجه المميز لتراث التفسير الأنطاكي في مجمله. وفي مقابل ذلك، كان تراث التفسير الإسكندراني أكثر اهتماماً بالروحانية، مستخدماً المجاز والاستعارات، ومبدياً اهتماماً أقل بالأبعاد التاريخية للنص. وقد أوغل ثيودورُس أكثر من ديودورُس في مقاربته التاريخية الصارمة، لا بل كتب كتاباً (مفقوداً الآن) ضد "المجازيين" تحديداً. ممثلون آخرون للمدرسة الأنطاكية، لا سيما يوحنا الذهبي الفم وثيودوريت، كانوا أقل عقائدية في مقاربتهم، وفي تفسيرهم تقوم التيبولوجيا بدور بارز أيضاً.

الخريستولوجيا الأنطاكية

كان ديودورُس وثيودورُس منخرطين انخراطاً عميقاً في مكافحة هرطقات عدة في ذلك العصر، لا سيما هرطقة أبوليناريوس، الذي أنكر أن يكون للمسيح عقل أو روح بشريان. وفي معرض ردهما على نظرة أبوليناريوس ركز ديودورُس وثيودورُس كثيراً على إنسانية المسيح الكاملة وتمامها، وهذا الشأن يكمن وراء التراث الخريستولوجي الأنطاكي وتمييزه الصارم بين طبيعتي المسيح الإلهية والبشرية، مع التشديد، في الوقت نفسه، على وحدته الجوهرية. أما التراث الخريستولوجي الإسكندراني (الذي يعبّر عملياً عن خريستولوجية كيرلُّس الإسكندراني) فقد نظر إلى التجسد من منظور مختلف : فالتركيز عند الإسكندرانيين ينصبّ على وحدانية المسيح، الكلمة الإلهية الصائر إنساناً كاملاً. وهكذا يمكن أن يقال إن التراثين الخريستولوجيين، الأنطاكي والإسكندراني، ينطلقان من منطلقين مختلفين : فالأنطاكي يبدأ من يسوع التاريخي (أي ناسوت المسيح)، بينما الإسكندراني يبدأ من اللوغوس، الكلمة الإلهية (أي من ألوهية المسيح). ونتيجة لذلك، يقدم كل فريق مجموعة مختلفة من نقاط التركيز.

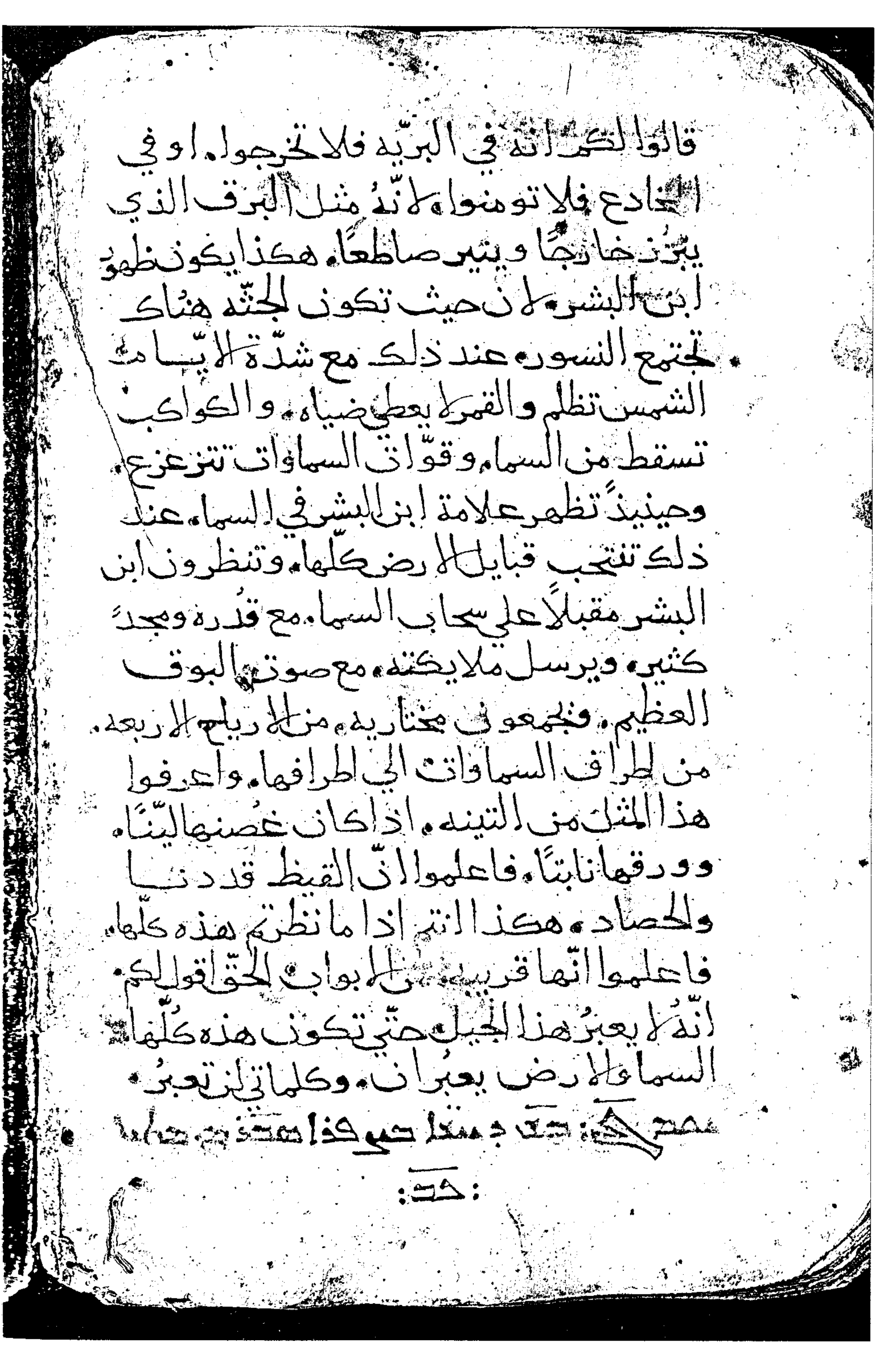
فمنذ أواخر العشرينات من القرن الخامس (٤٢٠) فصاعداً، دخلت هاتان المقاربتان لسر التجسد في صراع، أدى على مدى القرن الخامس إلى الانقسام الثلاثي للمسيحية الشرقية الذي ما زال قائماً إلى اليوم : تراث الخريستولوجيا الأنطاكية الصارمة الثنائية

الطبيعة (ديوفيزيا) المتمثل اليوم بالكنيسة الأشورية الشرقية، بينما يتمثل التراث الكيرلّسي الصارم الأحادي الطبيعة (ميافزيا)(٤) بمختلف الكنائس الأرثوذكسية الشرقية، ومن بينها السريانية الأرثوذكسية التي لم تزل وثيقة الصلة جغرافياً بأنطاكية، في ظل بطريركيتهم الأنطاكية ؛ وفي ما بين هذين التراثين تأتي مواقف مختلف الكنائس التي قبلت قانون الإيمان الذي أقره مجمع خلقيدونية، والذي يعلن أن المسيح المتجسد أقنوم واحد "في طبيعتين" (ومنها الأرثوذكس الشرقيون، الكاثوليك، المُصلحون). وقد كان مجمع خلقيدونية (٤٥١) قد سعى إلى إيجاد صيغة مقبولة من كلا التراثين الخريستولوجيين، الأنطاكي والإسكندراني، لكن من نكد الحظ أن الألفاظ الأساسية كانت عرضة لتفسيرات متضاربة، ولذلك كان تعريف المجمع للإيمان غير مقبول عند نفر غير قليل.

وفي العقود الاخيرة من القرن المنصرم تقارب اللاهوتيون من التراثات الثلاثة تقارباً مثمراً(٥)، ومع روح الانفتاح الجديدة هذه بات من الممكن أن يدرك المرء أنه على الرغم من التناقضات الكلامية (كمثل "طبيعة واحدة"؛ أو "طبيعتين" بالإشارة إلى المسيح المتجسد)، فإن كل تراث لاهوتي كان يسعى إلى التعبير عن السر الفائق نفسه، المتعلق بابن اللّه المتجسد، باعتباره كاملاً بألوهته وناسوته. فالانقسامات وسوء التفاهم كانت قد نشأت لأن مختلف الفرقاء قد قاربوا الموضوع من زوايا مختلفة، وكانت لهم مفاهيم مختلفة لما تعنيه ألفاظ جوهرية كلفظ "طبيعة". يضاف إلى ذلك أن كل فريق كان يقرأ صياغة خصومه مستخدماً وسائل فهمه الخاص للمصطلحات ؛ فكان من نتيجة ذلك أن بدت مواقف الخصوم هرطقية، ومن ثم مستوجبة للإدانة. والواقع أن المواقف المدانة إنما تمثل محاكاة تهكمية للمواقف الحقيقية المتعلقة بالخريستولوجيا، التي تعتمدها الكنائس التي كان يعتقد أنها تقول بهذه الآراء. وقد بدأ يتكون اليوم إدراك جديد بأن الوحدة في الإيمان لا تستلزم وحدة في الصياغة، وأن سر التجسد أعمق من أن تختزنه صيغة كلامية واحدة.

تراث المدرسة الأنطاكية

من الممكن القول إن مساهمة "مدرسة" أنطاكية في جملة التراث المسيحي تقع في أربعة مجالات على التحديد : الليتورجيا، والمواعظ، والتفسير، واللاهوت.



قالوا لكم انه في البريه فلا تخرجوا. او في
المخادع فلا تومنوا. لانه مثل البرق الذي
يبرز خارجًا ويتير صاطعًا. هكذا يكون ظهور
ابن البشر. لان حيث تكون الجثه هناك
تجتمع النسور. عند ذلك مع شدة الايام
الشمس تظلم والقمر لا يعطي ضياه. والكواكب
تسقط من السما. وقوات السماوات تتزعزع.
وحينيذ تظهر علامة ابن البشر في السما. عند
ذلك تنتحب قبايل الارض كلها. وتنظرون ابن
البشر مقبلاً على سحاب السما. مع قدره ومجد
كثير. ويرسل ملايكته. مع صوت البوق
العظيم. فيجمعون مختاريه. من الرياح الاربعه.
من اطراف السماوات الى اطرافها. واعرفوا
هذا المثل من التينه. اذا كان غصنها لينًا.
وورقها نابتًا. فاعلموا ان القيظ قد دنا
للحصاد. هكذا انتم اذا ما نظرتم هذه كلها.
فاعلموا انها قريبه على الابواب. الحق اقول لكم
انه لا يعبر هذا الجيل حتى تكون هذه كلها.
السما والارض يعبران. وكلماتي لن تعبر.

إنجيل طقسي مع ترجمة بالعربية. نُسخ في القرن الثالث عشر بخط نسخيّ عريض وبالحبر الأسود ونُقّط بالأحمر. ٣٢٩ ورقة، من مخطوطات دير سيدة البلمند البطريركي، لبنان.

يتمثل التراث الليتورجي الأنطاكي اليوم على أوسع نطاق في ليتورجية الافخارستية ليوحنا الذهبي الفم (التي ربما كانت ترقى في صورتها اليونانية الى يوحنا الذهبي الفم نفسه)(٦)، المستعملة استعمالاً منتظماً في الكنائس الأرثوذكسية الشرقية كافة ؛ وهي تُعرف في صورتها السريانية بأنافورا الرسل الإثني عشر، وتشكل جزءًا من تراث الأنافورا المستعمل في الكنائس السريانية الأرثوذكسية والمارونية. والتراث الليتورجي الأنطاكي يقدم، (في صورتيه اليونانية والسريانية)، الكثير من الخصائص المميزة ويضيف بذلك إلى ثروة جميع الكنائس اليوم (وهنا يفكر المرء تخصيصاً بالطريقة التي غدا تراثها في المعمودية موضع تقدير اليوم)(٧).

الوعظ أصلاً باسم يوحنا الذهبي الفم. لكن ثمة إلى جانبه وعاظ عدة من منطقة أنطاكية، أقل شهرة، تُظهر مواعظهم في كثير من الأحيان فهماً إبداعياً مدهشاً للنصوص الكتابية التي يتخذون منها نقاط انطلاقهم.

وسرعان ما صار يُنظر إلى التفسير الأنطاكي والخريستولوجيا الأنطاكية باعتبارهما مرادفين لمقاربة ديودورُس وثيودورُس لهذين الموضوعين. وبما أن خريستولوجية ثيودورُس كانت ترتبط في أذهان كثير من الناس بـ"النسطورية" (باعتبارها تؤمن بإبنين، إبن مريم، وإبن اللّه)، فقد تعرض الرجلان لسخط الكنائس كلها باستثناء كنيسة المشرق، التي كانت يومها قائمة خارج ولاية الامبراطورية الرومانية. ومع أن نسطور كان فعلاً من تلامذة ثيودورُس وأن خريستولوجيته كانت تقول بالطبيعتين، فمن المستبعد جداً أنه كانت له الآراء التي أدينت باعتبارها ممثلة "للنسطورية" ؛ يضاف إلى ذلك أنه من الثابت تماماً أن كنيسة الشرق الاشورية، التي تجلّ نسطور باعتباره لاهوتيا أنطاكياً أدين ظلماً وبهتانا، لم تقل بهذه الآراء قط. وقد قيّض لثيودورُس نفسه أن يدان. بعد وفاته، في القرن السادس يوم عقد مجمع القسطنطينية في العام ٥٥٣ ؛ وقد اختفت معظم كتاباته باليونانية من جراء ذلك، ويعود معظم الفضل إلى الترجمات السريانية في بقاء بعض ما وصل إلينا من أعماله.

والواقع ان التفسير الأنطاكي، لا سيما تفسير ثيودورُس تحديداً، قد ظل يمارس أثره الواسع، على الرغم من إدانة الأخير في العام ٥٥٣. ففي الكنيسة السريانية الأرثوذكسية ظل تأثير تفسيره ملموساً في كتابات يعقوب السروجي (وإلى درجة أقل) فيلوكسينُس، اللذين كان كلاهما من تلامذة مدرسة الرها حيث كانت تعليقات ثيودورُس

هي النصوص التدريسية الأساسية. أما في الكنيسة اليونانية، ومع أن أجزاء لا يستهان بها من تعليقات ثيودورُس على المزامير وجدت طريقها إلى البقاء، على الرغم من إدانته، فإن تأثير تراث التفسير الأنطاكي قد استمر بفضل أسئلة ثيودوريت وأجوبته عن العهدين القديم والجديد. وأما في الكنيسة الغربية فقد ظلت تعليقات ثيودورُس تُقرأ وتقدر في اللغة اللاتينية حتى أواخر العصر القديم. ولكن ليس من المستغرب أن يكون أعظم ما خلفه تفسير ثيودورُس من أثر يظهر في تراث التفسير لكنيسة الشرق : ففي العديد من كتابات السريان ظل ثيودورُس يعد "المفسر" بامتياز. وفي الوقت نفسه، ينبغي التركيز على أن تراث التفسير في كنيسة الشرق قد اعتمد عناصر أخرى أيضاً ؛ يضاف إلى ذلك أنه من الواضح أن تفسير ثيودورُس ولاهوته إنما أُخذا على نحو معدل.

وفي العصور الحديثة، ومنذ نشوء الدراسة العلمية للكتاب المقدس. أخذت المقاربة التأريخية للمفسرين الأنطاكيين تحظى بتقدير متزايد الإتساع، كما أن ثيودورُس تحديداً قد اعتُبر أحيانًا من رواد الدراسة النقدية الحديثة. أما التقدير الأوسع للتراث الخريستولوجي الأنطاكي فقد قيض له أن ينتظر حتى العصور الحديثة، وهنا تلعب المقاربة النزيهة، التي يعتمدها علماء اليوم للسجالات القديمة، دوراً مهماً في العلاقات المسكونية بين الكنيسة الأشورية الشرقية والكنائس الخلقيدونية والأرثوذكسية الشرقية(٨).

٣. الرها

المسيحية الأولى في الرها

تبقى أصول المسيحية في الرها (أُورفا الحديثة) مظلَّلة، لسوء الحظ، بالشكوك ، فالرواية الشهيرة عن مكاتبة الملك أبجر ليسوع تنتمي حتماً لعالم الأساطير ؛ وأول ما ظهرت في أوائل القرن الرابع، في تاريخ الكنيسة لأوسابيوس القيصري (الكتاب الأول، الفصل ١٣)، ومن ثم، وفي شكل مفصل جداً، في تعاليم أداي السريانية. وقد حاول بعض المؤرخين أن يحافظوا على نواة من الواقع التاريخي في الحكاية، ملمحين إلى كون ملك الرها الذي تنصّر لم يكن أبجر الخامس ("الأسود")، بل أبجر الثامن ("الكبير")، الذي امتد عهده من ١٧٨ إلى ٢١٣، غير أن هذا يثير المزيد من المشكلات أكثر مما يحل.

فالثابت هو أن رجلاً مسيحياً عالي الثقافة، برديصان، كان ناشطاً في الرها أيام أبجر الثامن، وكان يكتب نثراً وشعراً. ومما له دلالته أن عمله الوحيد المتبقي، "الحوار في المصير" (المعروف عادة بالسريانية تحت عنوان كتاب القوانين أو شرائع البلدان)، مكتوب على صورة حوار أفلاطوني. ويبين محتواه بشكل واضح أنه على الرغم من كتابته بالسريانية فإن برديصان كان ملماً بالتيارات السائدة في الكتابات اليونانية المعاصرة. ومن الواضح أن برديصان اجتذب التلامذة، ولذلك يمكن أن يقال انه أسس مدرسة من النوع الذي قيض له أن ينشأ في الرها في أوائل القرن الخامس.

أفرام وأصول مدرسة الرها

توفي برديصان في العام ٢٢٢، ومع أنه من الواضح أن تلامذته نقلوا تعاليمه وطوروها، غير أنه لا يُعرف إلا القليل عن هذا، لأن الأجيال اللاحقة اعتبرت بعضاً من أفكاره في شأن نشأة العالم هرطقة. ولم تبدأ صورة أوضح للمسيحية في البروز بالرها إلا في القرن الرابع : فإلى أواسط هذ القرن ينتمي عالم كبير من علماء الكتاب المقدس هو أرساليوس الحمصي، الذي درس في الرها في أول الأمر. وعلى غرار برديصان كان ثنائي الثقافة، إذ كان يجيد اليونانية والسريانية ؛ ولكنه، خلافاً لبرديصان، كان يكتب باليونانية. والأشهر هو معاصر أرساليوس الأصغر، الشاعر واللاهوتي أفرام من نصيبين، الذي جاء في العام ٣٦٣ لاجئاً إلى الرها حيث أمضى السنوات العشر الأخيرة من حياته. والأرجح أن أفرام علّم في مدرسة دينية ببلده الأصلي نصيبين، ومن المحتمل أيضاً أن يكون قد استمر في هذا النشاط بالرها. وقد اعتبرته الروايات اللاحقة مؤسس مدرسة الرها، ولكن من المستبعد أن يكون هذا صحيحاً. فثمة رواية أقدم عهداً وأوثق مضموناً عن الزمن الذي عاشه في الرها، نجدها في شعر يعقوب السروجي (الذي توفي سنة ٥٢١) : فهو يكرس قصيدة كاملة في مدح أفرام، وفيها يبرز أفرام باعتباره معلماً للنساء، يكتب لهن أناشيد خاصة لينشدنها، مبرهناً أنه "موسى آخر للنساء". ولا شك في أن أفرام يعد من أكبر شعراء الكنيسة القديمة في أية لغة ؛ وهو لا يقل أهمية من حيث عمق لاهوته، وإن كانت مقاربته للاهوت[٩] تختلف اختلافاً بيّناً عن اللاهوتيين اليونانيين المعاصرين له والأوسع شهرة منه، من أمثال أثناسيوس والآباء الكبادوقيين، باسيليوس وغريغوريوس النيصي وغريغوريوس النازيانزي.

وبديهي أن أفرام قد جمع من حوله، على غرار برديصان، ولوقيانُس، وديودورُس، وثيودورُس في أنطاكية، حلقة من التلامذة، وقد بقيت لنا أسماء بعض هؤلاء في وصية أفرام (التي يصعب أن تكون من وضع أفرام نفسه، كما تزعم المخطوطة). لكن يبدو أن أحداً من هؤلاء التلامذة لم يكن على صلة مباشرة بالمدرسة التي ظهرت في العقود الأولى من القرن الخامس وباتت تعرف بمدرسة الرها "الفارسية"، فقد كانت ثمة مدارس مختلفة عدة في الرها، في النصف الأول من القرن الخامس، إلى جانب "مدرسة الفرس"، ونحن نعلم أيضاً بوجود مدرسة الأرمن، ومدرسة السريان(١٠).

المدرسة الفارسية ودورها

من البيِّن أن صفة "الفارسية" أطلقت على المدرسة نظراً إلى عدد التلامذة القادمين من وراء الحدود، من الامبراطورية الساسانية، والذين اجتذبتهم المدرسة (من هؤلاء فيلوكسينُس، مطران منبج لاحقاً للسريان الأرثوذكس). وفي خلال الثلاثينات من القرن الخامس، ذاع صيت المدرسة الفارسية بنشرها أعمال ثيودورُس المصيصي، التي كان عدد منها قد ترجم إلى السريانية في المدرسة نفسها (واسم أحد المترجمين معروف، وهو قُومي) . وهكذا باتت المدرسة تعرف بارتباطها الوثيق بالتراث الأنطاكي في الخريستولوجيا والتفسير. وكان هذا يحدث تحديداً في الوقت الذي كان الاستقطاب في المواقف من الخريستولوجيا يتزايد بين كيرلّس الإسكندري والأنطاكيين ؛ وبنتيجة ذلك باتت المدرسة الفارسية تُعدّ، في نظر مؤيدي موقف كيرلّس (الذين كان منهم ربولا، مطران الرها من ٤١١-٤٣٥)، مرتعاً "للنسطورية". وقد استمر هذا الصيت في أعقاب مجمع خلقيدونية (٤٥١)، ثم كان أن استحصل قرة، مطران الرها، على أمر من الامبراطور زينون بإغلاق المدرسة نهائياً. وقبل أن تغلق المدرسة كان مديرها، لفترة من الزمن، الشاعر السرياني نرساي الذي بقيت مدائحه الشعرية، ذات المواضيع الكتابية في أكثر الأحيان، حتى يومنا هذا. وإذ شعر بسعة انتشار مزاج العداء للخريستولوجيا الأنطاكية في العقود التي أعقبت مجمع خليقدونية، وجد نرساي أن من الأفضل له أن يغادر الرها نهائياً، سنة ٤٧١ على ما يُظن ، وأن يجتاز الحدود إلى نصيبين، التي كانت أجواؤها اللاهوتية أكثر تآلفاً مع طريقته في التفكير. وسوف نلتقيه ثانية سنة ٤٩٦ بصفة مدير مدرسة نصيبين.

ولم يكن جميع تلامذة مدرسة الرها الفارسية يلتزمون بالخريستولوجيا الأنطاكية القائلة بالطبيعتين ؛ والواقع أن كثيرين منهم غدوا من الدعاة المتحمسين للخريستولوجيا الإسكندرانية (الطبيعة الواحدة) المناوئة، وكان من أبرز هؤلاء المؤلف السرياني الذائع الصيت فيلوكسينُس المنبجي، الذي كان، إلى جانب سويريوس الأنطاكي (الذي كتب باليونانية)، أهم لاهوتي في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية في أواخر العصر القديم. وكان ممن تمردوا على تعاليم المدرسة في حقل الخريستولوجيا الشاعر السرياني الأرثوذكسي يعقوب السروجي، الذي نظم مئات المدائح الشعرية الجميلة والبارعة في التصوير المجازي لمواضيع في الكتاب المقدس وغيره. إلا أن يعقوب اتخذ موقفاً أكثر مسالمة، مفضلاً تحاشي الألفاظ والصيغ السجالية، والتعبير عن إيمانه بالتجسد بعبارات سريانية تقليدية. فمن خلال رجال كيعقوب وصل تأثير التفسير الثيودوري إلى المعلقين السريان الأرثوذكس في ما بعد.

وينبغي ألا يتصور المرء أن ثيودورُس هو المؤلف الوحيد الذي كانت كتاباته تُقرأ في المدرسة الفارسية، فأعمال أفرام كانت مهمة أيضاً ومن الممكن تحسس تأثيره في الشاعرين الكبيرين المتخرجين من المدرسة، نرساي ويعقوب. ومن نكد الحظ أننا لا نعرف شيئاً عن سواهما من الكتّاب والمواضيع التي كانت تدرّس في المدرسة. وقد ذهب البعض أحياناً إلى القول بأن أقدم الترجمات والتعليقات السريانية على الأورغانون (مؤلفات أرسطو المشهورة في المنطق) إنما تمت في مدرسة الرها، لكن هذا مستبعد جداً. فقد ثبت في النهاية أن بروبُس، وهوالرجل الذي يرتبط هذا العمل باسمه، لم يكن على صلات وثيقة بالمدرسة، ثم إنه كان ناشطاً، على ما يبدو، بعدما أغلقت. (أما تعليم الفلسفة اليونانية في المدارس السريانية فسوف تتم مناقشته بمزيد من التفصيل لاحقاً).

التراث السرياني الأصلي

لما كان معظم معلوماتنا عن مدرسة الرها يتعلق بالسجالات الخريستولوجية في ذلك العصر، فليس في المصادر اهتمام كبير بدور التراث السرياني الأصلي في مدرسة الرها. ومع أنه ينبغي للمرء أن يتحاشى المساواة بين هذا التراث وبين صورة وهمية من المسيحية الساميّة البدائية "غيرالملوثة"، فثمة عدد من السمات المهمة التي تميز هذا التراث السرياني الأصلي عن غيره من التراثات. وربما كان أبرز هذه السمات التوسع

في استعمال الشعر كأداة نقل للاّهوت وللتعليم الديني. ويعتبر أفرام، طبعاً، الشاهد الرئيسي على هذا التراث، ومقاربته للخطاب اللاهوتي هي عن طريق المفارقة، والمجاز، والرمز (كلمة رازا السريانية تعني أيضاً "السر"). ويركز أفرام تركيزاً كبيراً على أهمية العقيدة السليمة، ولكنه يتجنَّب، في الوقت نفسه، أية "تعريفات" للإيمان، لأنه يرى فيها قيوداً على شيء لا يخضع من حيث جوهره للتحديد (فكلمة "التعريف" في كثيرمن اللغات مشتقة من كلمات تعني "قيد"، "حد").

وشارك أفرام في استخدام الشعر للتعليم الديني كتّاب سريان آخرون عدة. فأسماء يعقوب السروجي، ونرساي، والثلاثة الذين يحملون اسم اسحاق، تخطر فوراً في البال، غير أن أعمال شعراء سريان عدة آخرين مجهولي الأسماء قد بقيت حتى اليوم أيضاً. وهنا يجوز للمرء أن ينوه بتنوع الأساليب المستعملة. فجلالة شعر أفرام إنما تكمن في ما نظمه من قصائد المداريش الوجدانية التي كانت تنشد، بينما كان يعقوب ونرساي يستعملان الشكل الاكثر استرخاء لمقاطع شعرية مؤلفة من بيتين في عروضهم المدائحية لأخبار الكتاب المقدس. وقد اقتبس أفرام أيضاً لون الشعر "الجدلي" القديم في بلاد ما بين النهرين، ذلك اللون الذي يتجادل فيه متحاوران من خلال مقاطع شعرية قصيرة متناوبة، وكيّفه للاستعمال المسيحي. والمتحاوران في قصائد أفرام هذه هما الموت والشيطان، والإطار هو هبوط المسيح إلى شيول، أي ديار الأموات. وقد اقتبس الشعراء اللاحقون نمط الحوار نفسه، على نحو إبداعي جداً ومفعم بالحيوية، على أزواج من الشخصيات الكتابية كقايين وهابيل ، يوسف وزوجة فوطيفار، مريم والملاك جبرائيل، مريم ويوسف، واللصين عن يمين يسوع وشماله على الصليب - وسوى ذلك كثير[١١].

ومع أننا لا نعرف إلا القليل عن التفاصيل، فمن الممكن أن يقال إن من أهم مساهمات مدرسة الرها دمجها العلم اللاهوتي اليوناني بالتراث اللاهوتي السرياني المحلي، مرسية بذلك الأسس للكثير مما كان سيأتي في التراثات السريانية اللاحقة كافة، داخل الامبراطورية الرومانية (من خلال خليفتها مدرسة نصيبين) وداخل الامبراطورية الساسانية.

٤. نصيبين

"راحت الرها تغرق في الظلام ، بينما راحت نصيبين تتألق"، على ما جاء في تعليق بعض

الكتّاب حيال إغلاق مدرسة الرها الفارسية في العام ٤٨٩[١٢]. ومن الجائز أن من بقي من موظفي المدرسة قد التحقوا بنرساي في مدرسة نصيبين، التي كانت تقع على الحدود مباشرة في الامبراطورية الساسانية. لاقى نرساي الترحيب من قبل برصوما، متروبوليت نصيبين، الذي كان من قدامى المدرسة الفارسية في الرها. وبعد وصوله بفترة، أحيا نرساي مدرسة كانت قائمة، وقيّض لها بُعيد ذلك أن تغدو خليفة المدرسة الفارسية في الرها.

قوانين المدرسة

يتيح لنا بقاء وثيقة مهمة، تحتوي على قوانين المدرسة[١٣]، حسبما أُقرت في العام ٤٩٦، أن نحظى بنظرة متميزةٍ إلى سير الأمور في مدرسة نصيبين. فنرساي، الذي كان في أرجح الظن قد بلغ سناً متقدمة في ذلك الوقت، كان لا يزال مديراً للمدرسة (واللقب السرياني، هو ربان أي "سيدنا"، أو "معلمنا"). وهذه القوانين العائدة إلى العام ٤٩٦ تمثل بالفعل قوانين المدرسة الجديدة، وإذا ما قرأ المرء ما بين السطور، لأدرك أن القوانين القديمة كانت مدعاة لعدم الرضا، وأدت إلى مشكلات في المدرسة. فالقوانين الجديدة تهتم اهتماماً خاصاً بدور الرابّيْتا، حرفيا "المشرف"، الذي كانت مهماته محددة بوضوح في الفقرات الافتتاحية. واضح أن المنصب ينطوي على سلطة لا يستهان بها (لا سيما في مجال الإنضباط)، وربما لهذا السبب كان صاحبه ينتخب كل عام. لا يؤتى على ذكر أي شيء محدد في ما يتعلق بمنصب نرساي بصفته رباناً /مديراً ؛ إلا أنه يشار إليه أحياناً باسم مفشقنا، أي "المفسر"، المنسوب في أرجح الظن إلى مهمّاته التعليمية. وعلى مستوى أدنى في الهيئة التعليمية يأتي المقريانا والمهجيانا، اللذان كانا ولا شك يعلمان قراءة النصوص الكتابية قراءة صحيحة والنطق بها نطقاً سليماً (ولعل بدايات التقاليد السريانية اللاحقة في دراسة النحو قد بدأت في المدارس اللاهوتية كمدرسة نصيبين). أما مقدمة القوانين، وهي نص قد أضيف في العام ٦٠٢، فتأتي أيضاً على ذكر بادوقا في جملة الهيئة التعليمية، غير أن أدوارهم (ومعنى اللفظ نفسه) لا تزال غير واضحة على وجه التأكيد. وتُعطى أهمية كبرى لمسائل انضباط التلامذة ؛ ولذلك على سائر التلامذة الجدد أن يخضعوا لمقابلة مع الرابيْتا فور وصولهم ؛ ولا يمكنهم التقصير عن حضور أي من الدروس إلا في ظروف استثنائية ؛ وعليهم أن يذهبوا إلى القسم الداخلي وينهضوا

من النوم في أوقات محددة ؛ وإذا مرض أحدهم، فعلى الآخرين أن يهتموا به ؛ وليس للتلامذة أن يتخذوا صديقات من النساء ولا أزواجاً ؛ ولايجوز لهم أن يقيموا مآدب صاخبة وما إلى ذلك. وكثير من هذه النظم قد يبدو مألوفاً في كليات اللاهوت الحديثة.

منهاج الدراسة

لسوء الحظ أن قوانين المدرسة لا تقدم لنا معلومات مباشرة عن موضوعات التدريس. الأرجح أن التحليل النحوي والقراءة الليتورجية الصحيحة كانا يشكلان القاعدة لدراسات اضافية. كما أنه من الأغلب أن يكون للتفسير شأن بارز جداً وأن يولى أفرام وثيودورُس اهتماماً خاصاً، على نحو ما كانت الحال في مدرسة الرها، وإن كان لا بد من تبسيط أعمال ثيودورُس على يد إبراهيم الربان، أحد خلفاء نرساي في إدارة المدرسة. ويبدو أن خلافاً ما قد شاع عند نهاية القرن السادس، حول أهم المؤلفين الذين ينبغي تدريسهم في المدرسة : فقد ذهب البعض إلى ضرورة كون ثيودورُس المرجع الأول، بينما أراد آخرون مقاربة أشمل. وكان من أبرز القائلين بالتوجه الثاني حنانا، رئيس المدرسة عند نهاية القرن السادس وبداية السابع والذي اختلفت الآراء حوله. وأياً يكن الأمر، فلا دلائل واضحة على أن مواضيع غير دينية كالطب أو الفلسفة كانت تدرس في المدرسة.

والظاهر من كتابات عدد من خريجي مدرسة نصيبين في القرن السادس أن المدرسة طورت نوعاً جديداً من أدب التفسير، سُمي "علاتا أو العلل"، كان هدفه تقديم تعليلات للمسألة موضوع البحث، ومن أوائل المؤلفات من هذا النوع كتاب قورُش الرهوي وعنوانه "علل الأعياد الربيّة"، من أواسط القرن السادس. ومن الجائز أيضاً أن منهجية جديدة في النقد الأدبي بدأت تستعمل في دوائر العلماء السريان من خلال المدرسة. ففي العالم اليوناني، في القرنين الخامس والسادس، كان العلماء قد طَوروا مجموعة من الأسئلة النقدية التي كان يجب التحقق من قدرة أي نص مرجعي يُدرّس على تلبيتها، ويمكن العثور على الأسئلة نفسها تحديداً في عدد من الأعمال التي كتبها مؤلفون سريان درسوا في المدرسة. وقد قيّض لهذه "المقدمات" أن تقوم بدور مهم جداً في حقول عدة من التعليم العالي في الشرق الأوسط، على مدى القرون اللاحقة.

تأثير مدرسة نصيبين

كان تأثير مدرسة نصيبين، لا سيما في القرن السادس، كبيراً داخل كنيسة المشرق قبل

غيرها : فقد غدا العديد من تلامذتها أساقفة، وكان البعض من أهم كتّاب ذلك العصر وعلمائه على صلة بالمدرسة، إما بصفة تلامذة أو مدرّسين. وكان من أشهر أساتذتها الجاثليق (الكاثوليكوس) آبا (توفي سنة ٥٥٢) الذي ترك الزردشتية واعتنق المسيحية يوم كان تلميذاً يافعاً ؛ ثم إنه جال بعدها كثيراً في الامبراطورية الرومانية، فتعلم اليونانية في الرها، وزار فلسطين ومصر والقسطنطينية. ولما عاد الى الامبراطورية الفارسية علّم مدة من الزمن بمدرسة نصيبين، ثم انتخب جاثليقاً (٥٤١). وقد ذاعت شهرة آبا، لا سيما معرفته بالكتاب المقدس، في الامبراطورية الرومانية، وقد أتى على ذكره بالإسم المؤلف اليوناني كوزماس إنديكوبليستس (الذي كان قد التقاه في الإسكندرية) باعتباره "الرجل الأكثر تقى والمعلم الكبير، باتريكيوس" (علماً أن باتريكيوس هي الترجمة اليونانية لاسم آبا)[١٤].

وقد حصل لقاء مهمّ آخر في القسطنطينية، حوالي منتصف القرن السادس بين بولس "الفارسي"، من تلامذة المدرسة السابقين، ويونيليوس "الأفريقي". وقد كتب بولس مقدمة للدراسات الكتابية كان من قوة تأثيرها في يونيليوس أنه استعملها منطلقاً لمقدمته الخاصة التي بقيت لنا (باللاتينية)، وعنوانها "في أقسام القانون الإلهي". وهكذا قيّض لكتاب بولس، بصورة غير مباشرة، أن يؤثّر تأثيراً بالغاً في الطريقة التي بات الكتاب المقدس يدرّس فيها بأوروبا الغربية خلال العصر الوسيط.

وقد وصلت الشهرة الأكاديمية العالية لمدرسة نصيبين الى كاتب لاتيني آخر من كتّاب القرن السادس أيضاً، وهو كاسيودورُس، وألهمته أن يضع الخطط لإنشاء مؤسسة مشابهة لها في جنوبي ايطاليا. ففي الڤيڤاريوم (كما كانت تسمى) أنتج كاسيودورُس وآخرون عدداً من الأعمال التي اعتبرت كتباً دراسية أساسية على مدى قرون عدة.

وقد تلقى العديد من المؤلفين السريان المهمين في القرنين السادس والسابع تعليمهم في مدرسة نصيبين. ويمكن الإشارة من بين هؤلاء إلى إبراهيم الكشكري، مؤسس دير رهباني عظيم الأثر في جبل إزلا (على المنحدرات الجنوبية لطور عبدين حيث لا تزال الكنيسة قائمة إلى اليوم)، وباباي الكبير (توفي سنة ٦٢٨)، وهو كاتب ولاهوتي غزير الإنتاج، ويُعدّ "كتاب الوحدة" (أي وحدة طبيعتي المسيح) الذي وضعه من أهم الأعمال الخريستولوجية في كنيسة المشرق.

وقد بقيت لنا حتى اليوم صلة ملموسة واحدة، على الأقل، تصلنا بمدرسة نصيبين : وهي مخطوطة من الأناجيل (موجودة اليوم في المكتبة البريطانية) كتبت في المدرسة سنة ٦١٥؛ ويذكر الناسخ في آخر المخطوطة أسماء عدد من المعلمين في المدرسة.

ومن المهم أن نشدد هنا على أن مدرسة نصيبين لم تكن إطلاقاً المدرسة اللاهوتية الوحيدة في الامبراطورية الفارسية ؛ فمن المعروف أنه قد كان ثمة مدارس عدة أخرى، ولكن لم يصلنا إلا النزر اليسير من المعلومات عن أنشطتها، هذا إن وصل. ولا شك في أن من أهم هذه المدارس مدرسة قطيسفون، عاصمة الشاهات الساسانيين الشتوية، ومقر جاثليق كنيسة المشرق في ذلك الوقت. ومما يستحق الذكر هنا مدرسة اخرى، كانت تقع في بيت قطراية (الجانب الغربي من الخليج)، لأنها أنتجت عدداً من كبار الكتّاب السريان في القسم الأخير من القرن السابع ؛ ومن هؤلاء المتصوف الكبير إسحق النينوي (إسحق السرياني)، الذي ترجمت كتاباته إلى أكثر من إثنتي عشرة لغة، تراوح بين الروسية واليابانية، والذي لا يزال تأثيره ملموساً اليوم.

كانت هذه المدارس اللاهوتية سمة مميزة لحياة كنيسة الشرق في العصر القديم المتأخر، وكان الدور الذي قامت به في التاريخ الثقافي لهذه الكنيسة مهماً جداً. أما في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية فيبدو أن هذا الدور الثقافي قد تركز، في الدرجة الأولى، على الأديرة، لا على مدارس الكنائس[١٥].

أعمال الترجمة : الفلسفة والطب

تركز الانتباه حتى الآن على ما هو معروف بالتأكيد عن مدارس الرها ونصيبين ؛ وهذا يشمل المعلومات التي تفيد بأن ترجمات البعض من أعمال ثيودورُس قد تمت في مدرسة الرها. ففي الفترة الممتدة من القرن الخامس إلى القرن السابع ترجم إلى السريانية عدد ضخم من النصوص اليونانية، الدينية والدنيوية ؛ ومن الممكن جداً، حقاً، أن بعض هذه الترجمات قد تم أيضاً في إحدى المدرستين. وأياً تكن الحال، فالأرجح أن الكثير من هذه الترجمات كان معروفاً عند الذين كانوا يتعلمون أو يُعلّمون هناك.

لقد سبقت الإشارة إلى أنه ليس ثمة أدلة ثابتة على أن المواضيع الدنيوية، لا سيما الفلسفة والطب، كانت تُدرّس في مدرستي الرها ونصيبين. ومع ذلك، فمن المؤكد أن هذه المواضيع بدأت تُدرَّس بالسريانية منذ أوائل القرن السادس. أما البيّنة على ذلك فهي

أولى الترجمات والشروحات السريانية حول المرجعيّات اليونانية في هذين الحقلين، وفي مقدمهم أرسطو وجالينُس. ويمكن بشكل ثابت تحديد تاريخ كل هذه الأعمال السريانية في القرن السادس. فأعمال أرسطو في المنطق، المعروفة باسم الأورغانون، أو "الأداة"، مع مقدمة پورفوريوس لها المعروفة بالإيساغوجي، كانت جزءًا أساسياً من التعليم العالي في كل مكان في آخر عهد الامبراطورية الرومانية وأوائل الامبراطورية البيزنطية. ومن الوقائع المثيرة أنه، بفضل هذا المنهاج التدريسي المشترك في التعليم العالي، غرف الغرب اللاتيني الوسيط، والشرق اليوناني، والمشرق السرياني والعربي جميعاً من التراث الفلسفي نفسه، وتمتعوا لذلك بخطاب فكري مشترك مفهوم للجميع. وهذا يعني مثلاً أن بيدي (٧٣٥) في إنكلترا الشمالية كان يقرأ، باللاتينية، الكثير من النصوص اليونانية الأصل التي كان يقرأها في بلاد ما بين النهرين، بالسريانية، معاصره جرجس (٧٢٤)، أسقف القبائل العربية وتلميذ يعقوب الرهاوي.

عُرفت ثلاثة أسماء فقط من العلماء السريان في القرن السادس الذين انخرطوا في عملية الترجمة والشرح وهم : سرجيس الرشعيني (٥٣٦) و(ربما) بروبُس، وينتميان إلى القرن السادس، بينما كان بولس الفارسي (وهو غير بولس الفارسي الذي مرَّ الكلام عليه من قبل) ناشطاً في عهد خسرو الأول (٥٣١-٥٧٩). والواقع أن بولس قد كتب مقدمته للمنطق باللغة الفارسية الوسيطة لمصلحة الشاه. ولم يكن لأحد من هؤلاء العلماء أية صلة ثابتة بالرها أو بنصيبين (وإن كان اسم بروبُس قد رُبط أحياناً بمدرسة الرها على أسس واهية) ؛ ومع ذلك فإن تأثير الأعمال المتعلقة بالمنطق التي جعلوها متوافرة للقراء السريان يمكن أن يبدو بسهولة في كتابات خريجي مدرسة نصيبين على الأقل، إبتداء من أواسط القرن السادس فصاعداً.

فإلى جانب كتابة مقدمتين لكتاب "المقولات" (قاطيغورياس) لأرسطو، ترجم سرجيس الرشعيني أيضاً الكثير من أعمال جالينُس المعروفة في الطب. وفي وقت لاحق، وتحت حكم العباسيين الأوائل، ارتبطت دراسة الطب بالسريانية بمدينة جنديشابور (بيت لافاط)، وهي إحدى المقرّات الصيفية للشاهات الساسانيين. ومن المؤكد أنه كان لبيت لافاط مدرسة مسيحية في أيام الساسانيين، ولكن لا دليل على أن الطب كان في ذلك الزمن من جملة المواضيع المدرّسة في هذه المدرسة ولا في أية مدرسة أخرى في المدينة.

٥. خاتمة

يمكن القول، مع ما في هذا من خطر المبالغة في التبسيط، إن مدرسة أنطاكية تمثل اقتران المسيحية الأولى بتراث الثقافة اليونانية الكلاسيكي، بينما تمثل مدرستا الرها ونصيبين تزاوج ذريّة ذلك القران الأول، أي التراث المسيحي اليوناني مع التراث السرياني المسيحي المحلي. ففي هذين الزواجين الثقافيين تتمثل كل العناصر الأساسية المكونة للتراث المسيحي كما كان قد تطور في الشرق الأوسط، أيام الفتوح العربية في القرن السابع. وفي القرون القليلة اللاحقة (لا سيما في القرن التاسع) قيّض لزواج ثقافي آخر أن يحصل، بحيث ارتبطت فروع متنوعة من هذين التراثين اليوناني والسرياني بالتراثات الثقافية العربية المبكرة. وقد كانت عواقب هذا الزواج الثقافي الثالث بعيدة المدى، بحيث أثرت في التراثين المسيحي والمسلم اللاحقين. ولو أن هذا التزاوج لم يحدث، لكان التاريخ الفكري للشرق الأوسط والعالم الغربي يختلف عما هو اختلافاً شديداً : من ذلك أن مسيحية الشرق الأوسط كانت ستفتقر إلى ثيودورُس أبو قرة، يحيى بن عدي، عبد الله بن الطيب، أو غريغوريوس أبو الفرج (إبن العبري) ؛ أما التراث الإسلامي فكان سيفتقر إلى الفارابي، إبن سينا، وإبن رشد ؛ ومن دون الاثنين الأخيرين فإن المدارس السكولاستية في أوروبا الغربية في العصر الوسيط كانت ستتطور على نحو مختلف تماماً.

لا مجال لأي تراث، سواء أكان دينياً أم علمانياً، أن يبقى جامداً أو أن يحيا في عزلة : فالتفاعل، كما في العلوم الفيزيائيّة عن الذرة، محتم بحيث توجد علاقة متبادلة بين كل شيء وبين الشخص والآخر. ومن شأن هذا التفاعل أن يكون إيجابياً أو سلبياً، مُثرياً أو مُفقراً، خلاّقاً أو هدّاماً، تبعاً لموقف الفرد أو الجماعة المعنية. أما في حال الزيجات الرمزية المشار إليها أعلاه، فقد يجد المرء وفرة من التوترات بين مختلف الأطراف مكتوبة في صفحات التاريخ، لكن الأهم والأبقى أثراً إنما هو النتاج المتنوع الروحي والفكري والثقافي الذي تولّد عن تلك الزيجات المتوالية على كر العصور. وما نحن في أواخر القرن العشرين، على أية حال، إلا من سلالة تلك الزيجات الثقافية الماضية. ويبقى التحدي لكل فرد وكل جماعة في كل جيل أن يستعمل هذا الميراث المتحدر من الماضي استعمالا بنّاءً وخلاقاً.

الحواشي

١) تمهيد إلى ترجمته اللاتينية لسفر الأخبار (Jérôme, **Verlgate**).

٢) Philostorgius, **Church History** (ed. J. Bidez, p. 192).

٣) Socrates, **Church History** VI 3.6; and Sozomen, **Church History.** VIII 2.6.

٤) من المهم تحاشي لفظ "مونوفيزيائي" عند الكلام عن الكنائس الأرثوذكسية الشرقية، لأن ذلك يؤدي إلى الخلط مع موقف أوطيخا (الذي قال إن المسيح كان متماهيًا مع الآب فقط لا معنا نحن البشر) : فقد أدانت الكنائس الأرثوذكسية الشرقية منذ البداية نظرية أوطيخا. لهذا السبب من المفيد أن نستعمل الألفاظ الوصفية "ميافيزيائي" أو "هينوفيزيائي" لوصف موقف الأرثوذكس الشرقيين.

٥) أنظر مثلاً : Paulos Gregorios and others (eds.), **Does Chalcedon Divide or Unite ?** Geneva: WCC 1981, and the publications of the Pro Oriente Foundation, Vienna.

٦) وقد بيّن ذلك الفصل الثالث R. Taft, **Liturgy in Byzantium and Beyond,** Aldershot, 1995.

٧) أنظر تحديداً : K. McDonnell, **The Baptism of Christ in the Jordan: the Trinitarian and Cosmic Order of Salvation**, Collegeville, 1996.

الذي يستمد الكثير من التراث الليتورجي الأنطاكي، اليوناني منه والسرياني.

٨) أنظر : Pro Oriente, **Syriac Dialogue I,** Vienna، 1994.

٩) ثمة نظرة إجمالية في :
S. Brock, **The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St Ephrem** (2nd ed., Kalamazoo 1992; French translation, 1991; Arabic translation 1992).

١٠) J. Flemming, **Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449** (Gottingen, 1917), p. 24.

١١) عن القدرات الكامنة في هذه المادة للتعليم الديني من طريق السؤال والجواب، أنظر :
S. Brock, “Syriac liturgical poetry — a resource for today”, **The Harp** [Kottayam] 8/9 (1995/6), pp. 53-66.

١٢) Barhadbeshabba, “Cause of the Foundation of the Schools”, **Patrologia Orientalis** 4, p. 386.

١٣) حققها مع ترجمة إنكليزية أ. ڤوبوس (أنظر الفهرس البيبليوغرافي).

١٤) Cosmas Indicopleustes, **Christian Topography**, Book 2, 2.

١٥) ومما يخطر في البال هنا عمل أشخاص من أمثال يعقوب الرهاوي (ت ٧٠٨)، المركّز على الأديرة.

مراجع مختارة

Bardy, G., **Recherches sur Lucien d'Antioche et son école,** Paris, 1936.

Brock, S.P., "From antagonism to assimilation: Syriac attitudes to Greek learning", in **Syriac Perspectives on Late Antiquity,** London, 1984, ch. 5.

Chabot, J.B., "L'école de Nisibe, son histoire, ses status", **Journal asiatique** IX. 8, 1896, pp. 43-93.

Drijvers, H.J.W., "The School of Edessa: Greek learning and local culture", in J.W. Drijvers and A.A. MacDonald (eds.), **Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East,** Leiden, 1995, pp. 49-59.

Duval, R., "Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade", **Journal asiatique** VIII, 18, 1891, pp. 87-133, 201-278, 381-439; VIII, 19, 1892, pp. 5-102.

Festugière, A. J., **Antioche païenne et chrétienne,** Paris, 1959.

Fiaccadori, G., "Cassiodorus and the School of Nisibis", **Dumbarton Oaks Papers** 39, 1985, pp. 135-137.

Fiey, J.M., **Nisibe, métropole syriaque,** Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 388, Subs. 54; Leuven 1977.

Habbi, J., "L'antica letteratura siriaca e la filosofia greca", in M. Pavan and U. Cozzoli (eds.), **L'eredità classica nelle lingue orientali,** Rome, 1986, pp. 49-55.

Hayes, E.R., **L'école d'Édessa,** Paris, 1930.

Hermann, T.,"Die Schule von Nisibis vom 5-7 JH", **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenchaft** 25, 1926, pp. 89-122.

Lieberschuetz, W., "Hochschule", in **Reallexikon für Antike und Christentum** 15,1991, cols 858-911, esp. 900-902.

Macina, R., "Cassiodore et l'école de Nisibe", **Le Muséon** 95, 1982, pp.131-166.

Macina, R., "L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe : profil herméneutique, théologique et kérygmatique du mouvement scoliaste nestorien", **Proche-Orient chrétien** 32, 1982, pp. 86-124, 263-301; 33, 1983, pp. 39-103.

Mattam, Mar Abraham, "The School of Nisibis-Edessa: the first theological university in Christendom", **The Christian Orient** [Kottayam] 6, 1985, pp. 30-39.

Nelz, H.R., **Die Theologische Schulen der Morgenländischen Kirchen,** Bonn, 1916, ch. 3-5.

Reinink, G., "Edessa grew dim and Nisibis shone forth: the School of Nisibis at the transition of the sixth-seventh century", in J.W. Drijvers and A.A. MacDonald (eds.), **Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East,** Leiden, 1995, pp. 77-89.

Schäublin, C., **Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenische Exegese,** Bonn, 1974. [On the Classical Greek background to Diodore and Theodore's exegetical approach].

Segal, J.B., **Edessa, "The blessed City",** Oxford, 1970. [General history of Edessa to 1144].

Vööbus, A., **The Statutes of the School of Nisibis: the Syriac text edited, translated and furnished with a literary-historical commentary,** Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12, Stockholm, 1962.

Vööbus, A., **History of the School of Nisibis,** Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266, Subsidia 26; Louvain, 1965. [The standard work].

Vööbus, A., "Abraham de-Bet Rabban and his role in the hermeneutic traditions of the School of Nisibis", **Harvard Theological Review** 58, 1965, pp. 203-214.

Wallace-Hadrill, D.S., **Christian Antioch: a Study of Early Christian Thought in the East.** Cambridge, 1982. (Has little specifically on the School of Antioch].

Wolska, W., **Recherches sur la topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science au sixième siècle,** Paris, 1962, pp. 63-84 ("Cosmas et l'école de Nisibe").

Young, F., **Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture,** Cambridge, 1997. [An excellent study which includes the main Antiochene writers and Ephrem].

الفصل الخامس

بلورة الفكر المسيحي :

I. مجمعا نيقية والقسطنطينية *

الأب جوزف بو حجر

في أيلول من العام ٣٢٤، بعد أن تغلّب قسطنطين على ليقينيوس، آخر خصم له، بات الامبراطور الأوحد، جامعاً تحت قيادته الشرق والغرب. لكن ما كادت آخر نزاعات الرئاسة الرباعية المنتهية تهدأ، حتّى أخذت الكنيسة، التي اعترفت بها الدولة الرومانيّة، تواجه أول اضطرابات لها، اضطرابات على درجة من الخطورة لم تعهدها حتّى ذلك الحين.

لا نبالغ إذا قلنا إنّ وضع الكنيسة الجديد في الامبراطوريّة الرومانيّة قد ساهم إلى حدّ كبير في تفاقم الأزمة التي بدأت مع الآريوسيّة، وفي توسيع رقعتها الجغرافيّة. فالأزمة التي فجّرتها الحركة الدوناتيّة في أفريقيا الشماليّة عام ٣٠٧ في أعقاب تشكّك في صحّة سيامة أسقف قرطاجة الجديد، قيقيليانُس، بسبب عدم أهليّة فلِيكس أسقف أبتونج، الذي رسمه. وبالتالي رُسم أسقف آخر على قرطاجة. ومن ثمّ، سُمّيت الكنيسة باسم خليفته دوناتُس. وفي الواقع، تسبّب الإنشقاق "الدوناتي" باضطراب دام فترةً طويلة في كنيسة أفريقيا الشماليّة. أمّا قسطنطين، الذي تورّط في تلك الأزمة، فقد تأثّر موقفه بها قبل المجمع النيقاوي وبعده.

وعندما اندلعت الأزمة الآريوسيّة، وجد قسطنطين نفسه إزاء وضع مشابه للأزمة الدوناتية، فتصرّف حيالها كما سبق له أن تصرّف قبل بضع سنوات. وحين ساد السلام المدنيّ مجمل الامبراطورية، كان لا بدّ للسلام الدينيّ أن يسيطر أيضاً على الكنيسة بكليتها. لذا، كان عليه أن يقضي على الأزمة في مهدها قبل أن تندلع هنا وهناك.

---

* الأصل باللغة الفرنسية.

١. الآريوسيّة قبل مجمع نيقية

إن المشكلة التي أثارها آريوس بتبشيره، تبدو قائمة على خلفيّة من الاضطراب في كنيسة مصر، وأعني بذلك الإنشقاق الذي سببه الأسقف ملاتيوس، أسقف ليكوپوليس[١]. وضع هذا الإنشقاق لاحقاً أسقف الإسكندرية في مواجهة مع بعض أساقفة مصر. هكذا، وفي جوّ متوتّر، عهد الكسندرِ أسقف الإسكندريّة، بمسؤوليّة كنيسة بوكاليس (وهو حيّ من أحياء الإسكندرية) الى آريوس. كان آريوس ليبي المولد وكان ذا طبيعة ثائرة، مدركاً مقدرته تمام الإدراك[٢]. وبصفته تلميذ الخوري الشهيد لوقيانُس الانطاكي، كان يؤثر تأثيراً كبيراً في الإسكندرية بسبب اطّلاعه الواسعِ على الكتب المقدسة.

بماذا كان آريوس يبشّر ؟

بما أن آريوس كان يريد صيانة وحدانية الله، مهما كلفّ الأمر، فقد أفضى في تعاليمه الى إخضاع الإبن للآب. وهذا يعني أن ألوهية الإبن ليست حقيقية ولا كاملة. ذلك أنّه إذا كان الآب إلهاً كاملاً، فلا يمكن الإبن أن يكون كذلك. إن الإبن هو كلمة الله حقاً، بيد أنّه كلمة خلقها الله، وبها خلق الله جميع الأشياء. أوجدت دعوة آريوس هذه خصوماً له، فعقد الأسقف الكسندرِ اجتماعاً تمكن في أثنائه الجانبان من طرح موقفهما. وبعد التردد وقف الكسندرِ ضد آريوس وطلب إليه أن يتراجع. لكن آريوس ثابر على موقفه وراح يذيع آراءه، وطلب تأييد زميله في الدراسة الأسقف أوسابيوس النيقوميدي[٣]. فكان رد الكسندرِ الدعوة الى عقد مجمع في ٣٢٠/٣٢١ شارك فيه مئة أسقف من مصر انضموا الى حملة إدانة آريوس. وهكذاحُرِمَ آريوس وعُزِل أتباعه من مناصبهم، بينهم أسقفان من ليبيا. فغادر آريوس الإسكندرية ولجأ الى أوسابيوس آخر، أسقف القيصرية، متروبوليت فلسطين.

إن مسألة آريوس، التي لم يكن معنياً بها سوى مصر، لم تلبث أن شملت القسم الشرقي من الامبراطورية. فقد وقف بعض الأساقفة الى جانب الكسندرِ وبعضهم الآخر الى جانب آريوس. وقف الى جانب الكسندرِ أساقفة القدس، وطرابلس، وانطاكية وأنقيرة[٤]. في حين وقف الى جانب آريوس زملاؤه في الدراسة مثل أوسابيوس النيقوميدي، وماريس الخلقيدوني، وثيوغنيس النيقاوي، وأنطونيوس الطرسوسي، والسفسطي آستيريوس، فضلاً عن أساقفة من سواحل البحر الأبيض المتوسّط الشرقية، وهم :

أوسابيوس أسقف القيصرية، وأساقفة صور، واللاذقية في سوريا، وبيروت، واللدّ في فلسطين، وسكيثوبوليس (بيت الشان). بيد أن قضية آريوس تجاوزت في هذه المرحلة حدود مصر ووضعت كامل الجبهة الشرقية من الامبراطورية في حالة هيجان. فكان لا بد من تدخّل قسطنطين.

لكن بما أن قسطنطين كان حديث العهد في الأمور الدينية المسيحية، فقد أرسل الأسقف أوسيوس، أسقف قرطبة ومستشاره في الشؤون الدينية، ليحمل رسالة الى الكسندرِ أسقف الإسكندرية، والى آريوس(٥)، وفيها يلومهما على زرع الاضطراب في كافة أرجاء المنطقة بسبب تأويل لآية بسيطة من الكتاب المقدس(٦). ونظراً إلى خطورة المشكلة التي طرحتها تعاليم آريوس، وإزاء رفض المتنازعين التراجع عن موقفهما، اضطر قسطنطين إلى أن يعقد اجتماعاً يضم كافة أساقفة المسكونة في مدينة نيقية(٧) في شهر أيار عام ٣٢٥.

٢. مجمع نيقية الأول

أ) *جلسة المجمع الإفتتاحية*

ترك لنا أوسابيوس، أسقف القيصرية، تقريراً مستفيضاً عن افتتاح المجمع بحضور الامبراطور نفسه، في ٢٠ أيار ٣٢٥. بدا قسطنطين بكامل أبّهته، فترك وقعاً جليلاً في أغلبية المشاركين. تراوح عدد آباء المجمع بحسب المصادر بين ٢٥٠ و٣٠٠ مشارك(٨). ليس هذا التحديد بعيدا جدّا عن الواقع. . . في حين كان أساقفة الغرب أقليّة : علاوة عن مندوبي البابا سيلفسترُس، الكاهنين ڤيطس وڤنقنطيوس، حضر كبير أساقفة أفريقيا، وڤيڤيليانُس أسقف قرطاجة، وأسقف كالابريا (إيطاليا الجنوبية)، وأسقف ديجون من بلاد الغال، وطبعاً أوسيوس أسقف قرطبة الذي، حسب أقوال القديس أثناسيوس، ترأس المجمع. علاوة عن بعض الأساقفة الذين جاؤوا من خارج حدود الامبراطورية، أتت الأكثرية من الشرق ومن مصر. وقد رافقهم خورأساقفة، ورهبان، وشمامسة، منهم أثناسيوس الذي أصبح لاحقاً أسقف الإسكندرية. ألقى أوسابيوس، مطران القيصرية، خطبة افتتاح المجمع، وأجاب قسطنطين باللاتينية، مرحّباً بالآباء المجمعيين. وبعد جلسة الافتتاح الإحتفالية، باشر الآباء عقد جلسات العمل.

ب) *الهرطقة في العقيدة الآريوسية*

لدينا، للأسف، معلومات قليلة عن وقائع جلسات المجمع. بحسب ما أخبره سيمونيتي، ثمة مرحلتان هامّتان في عمل المجمع. في الفترة الأولى كان يجب إقرار صحة إيمان – أو عدم صحة إيمان - مذهب آريوس، أو، بتعبير آخر، إقرار مطابقة هذا المذهب تعليم الكنيسة التقليدي.

إن فكر الآريوسيين الأصليين لا يقبل أبداً بأن يكون الإبن من جوهر[٩] أبيه، بما أن الآب استنفد طبيعة الألوهية كلّها. إن تسمية الإبن "الله" تعني تجزئة الطبيعة الإلهية وجعلها إلهين إثنين، إذ إن الآريوسيين لا يفرّقون بين الطبيعة والأقنوم. غير أنّ الكتاب المقدّس يقول بأن الإبن مولود، إذن له أصل وله مبدأ، إلاّ أن الله لا يمكن أن يكون له أصل إلاّ من ذاته. وفي جميع الأحوال، لو كان الآب والابن من الجوهر نفسه، فإن تجسّد ابن الله يسيء الى جوهر الله بإدخال الطبيعة البشرية الى اللاهوت. كان عليهم إذن أن يحافظوا على غيريّة جذرية بين الآب والابن. وتدلّ على ذلك الألفاظ المستعملة: "وصُنِعَ" الإبنُ من الآب. فبقولهم هذا، يؤكد الآريوسيون أنهم لم يخترعوا شيئاً جديدا، ما دام أن هذه الكلمات وردت في الكتاب المقدّس، وبوجه خاص في سفر الأمثال (٨ و٢٢). فهل هناك اختلاف بين الإبن ومخلوقٍ آخر، علماً بأن الإبن صنع بشبه كامل مع الله الآب كما كتب أوسابيوس ؟ يقول الكتاب المقدس أيضاً إن الإنسان صُنع على صورة الله ومثاله. بالتالي، وبحسب أوسابيوس، وإنْ كان مصدر الإبن لا يمكن وصفه، فذلك لا يرفعه الى رتبة اللّه. وهكذا ينكر الموقف الآريوسي ولادة الإبن ولادةً حقيقيّة، وهذا يتعارض مع إيمان الكنيسة الواحد وتعبيره التقليدي عند مختلف الكنائس المحليّة.

ج) *الجواب الأرثوذكسي*

ما ان أُقر بأن العقيدة الآريوسية مخالفة للإيمان الصحيح، حتّى ترتّب على آباء المجمع أن يجدوا صيغة تستبعد كل التباس في أسلوب فهم ولادة الإبن : "إله ولد من إله". في هذه المرحلة الثانية أدّى المجمع عملاً مبتكرا. فقد غدا بديهياً ان إعطاء براهين من الكتاب المقدّس لا يمكن أن يحل المشكلة على نحوٍ جذري. فما ان يستشهد المناوئون للآريوسيين بآية من الكتاب المقدّس، حتى يجيبهم الآريوسيون بأخرى. فكان لا بد، والحالة هذه، من إيجاد المصطلحات التي تعبّر حقاً عن الطبيعة المشتركة بين الآب والإبن

خارجاً عن النصّ الكتابي. من هذا المنطلق يتّجه اللاهوت نحو اللغة الفلسفية ليجد التعبير الصحيح الذي يستبعد كل محاولة تفسيرية ذات معنى آريوسيّ. وهكذا ابتُكر تعبير "مساوٍ للآب في الجوهر". إلاّ أن استعمال هذا التعبير لم يكن بدون خطر. فقد استُخدم هذا المصطلح سابقاً في الخطاب المسيحي. ففي القرنين الثاني والثالث استخدم الغنوصيّون هذا التعبير ليدلّوا به على "تساوي جوهر" الإنسان الروحاني مع العالم الإلهي في "ملئه". فأُدين بولس السميساطي وعُزل في أثناء انعقاد مجمع انطاكية عام ٢٦٨، لأنه كان يقول بأن الإبن مساوٍ للآب في الجوهر، مما يؤدي الى إنكار كل فردية للإبن(١٠).

إن هذه العبارة تكشف لنا عن غاية مؤلفيها، وهي تأكيد المعادلة ما بين الجوهر والذات. وقد حاول عدد من الكتّاب المعاصرين تحديد معنى التعبير الدقيق عن طريق دراستهم نصوص مختلف آباء الكنيسة الذين جاؤوا بعد مجمع نيقية، لا سيّما القديس أثناسيوس. أدّت هذه الدراسات الى خلاصة عمليّة، وهي أنّه من شبه المستحيل الوصول الى رأي نهائي. نسجّل هنا أن آباء المجمع كانوا واعين أنهم، بفضل هذا التعبير، إنما يؤكدون ألوهية الإبن المساوية لألوهية الآب ويصونونها. كتب باسيليوس القيصري الى بعض الراهبات في شأن مفهوم "المساوي في الجوهر". وفي ما قاله، وهو يتحدث عن مجمع نيقية : "طالما أنه كان لغاية ذلك اليوم من يقول : إن الابن جاء من اللاوجود إلى الوجود، أضاف الآباء تعبير "المساوي في الجوهر" في سبيل إلغاء هذا الكفر. بالفعل، فإن اتحاد الإبن بالآب أزلي ودائم". ثم يتابع قائلاً : "قال الآباء "مساوياً للآب في الجوهر" لكي يُظهروا التساوي في كرامة الطبيعة. . ."(١١).

د) *التحديد الأول للعقيدة*

من دون أن نتعرّض لمناقشة المصادر الحقيقية لقانون الإيمان النيقاوي، نستطيع أن نتبنّى رأي ش. بيتري (Ch. Pietri). من جهة، فإن قانون الإيمان النيقاوي "يعتمد على الأساس المشترك في التقليد" لدى الكنائس، ومن جهة ثانية، "فإنه على الأرجح ثمرة جهد مجموعة صغيرة من اللاهوتيين استطاعوا أن يجمعوا في أثناء النقاش اقتراحات متنوعة لينتهوا الى نص استطاعت أكثرية أعضاء المجمع أن ترى فيه شهادةً عن إيمانها"(١٢).

وكما قلنا أعلاه، فإن القانون النيقاوي في حد ذاته قد استُتْبع بسلسلة من الحرمانات تهدف إما الى إدانة طُروحات الآريوسية وإما الى التدقيق في معنى التعابير الأقل شيوعاً

في التقليد والموجودة في دستور الإيمان. وبالفعل، فإن إدانة تعابير مثل "كان وقت لم يكن فيه موجوداً"، أو "خُلق من العدم"، أو "لم يكن قبل أن يولد" كان هدفها إدانة التعاليم الآريوسية. أما إدانة تعبير مثل "ابن الله هو من جوهر آخر أو ذات أخرى" يعني إدانة كل فكرة تشير إلى عدم مساواة بين الآب والابن، كما يعني التدقيق في معنى "المساوي في الجوهر". وهكذا، استبعدت كل إمكانية التباس ما بين "المساواة" في الجوهر و"التشابه" في الجوهر.

وفي رسالة كتبها أوسابيوس القيصري الى أتباعه المؤمنين، شرح لهم شرحاً وافياً الى أي مدى كان دور قسطنطين حاسماً في دعوته إلى قبول التعابير الجديدة التي لم تكن لا تقليديّة ولا كتابية. بيد أن الامبراطور كان يريد أن يستتب السلام في الكنيسة مهما كلّف الأمر. بدون شك دفع موقف قسطنطين هذا بالأساقفة المترددين أو المناوئين الى إقرار صيغة نيقية. واهتم فيلومينُس شخصياً، وهو ممثل قسطنطين، بالعمل على توقيع النص. رغم هذه الضغوط، فان الأسقفين الليبيين اللذين دعما آريوس منذ البدء رفضا التوقيع، فنُفيا من الإسكندرية ومعهما آريوس وأتباعه.

هـ) ***تاريخ الفصح*** [١٣]

السبب الثانوي وراء الدعوة لانعقاد المجمع هو تاريخ الفصح. لم تكن كنائس بعض المناطق، بخاصة في سوريا وفي بلاد ما بين النهرين، تحتفل بعيد الفصح في التاريخ نفسه الذي كانت كنائس أخرى، ككنيستي روما والإسكندرية، تحتفل به. هذا ما سبّب جدلاً منذ أواخر القرن الثاني. إن نص مرسوم نيقية الذي اكتُشف في القرن الماضي، يطلب، "بعد وضع كل المسائل والخلافات جانباً، أن يحتفل أيضاً الأخوة في الشرق بعيد الفصح مثل الرومانيين والإسكندريين وجميع الآخرين، كي يرفع كلّهم بصوت واحد، في اليوم ذاته، صلواتهم في يوم الفصح المقدس"[١٤]. لهذا السبب، طلب المجمع من أسقف الإسكندرية إجراء حساب لتاريخ الفصح [١٥]، كما طلب من أسقف روما إعلانه في كل الأقطار.

و) ***إختتام المجمع***

صادف اختتام المجمع إحتفالات الذكرى العشرين لتولّي قسطنطين العرش في ٢٥ تموز

٣٢٥. في أثناء المأدبة المقامة لهذه المناسبة ألقى قسطنطين خطبة حثّ فيها الأساقفة على صون السلام في الكنيسة. أما هو، فسوف يسهر بدوره على هذا السلام بصفته أسقفاً "لمن هم في الخارج" ومشاركتهم في الخدمة[١٦]. أُعلنت قرارات المجمع وأحكامه، ونفّذت الدولة مضامينها. وبالفعل، انتهى العام ٣٢٥ بنفي صديقين لآريوس الى بلاد الغال، هما أوسابيوس أسقف نيقوميديا وثيوغنيس أسقف نيقية[١٧]، حيث أنهما اعتبرا مذنبين لإيوائهما آريوسيين منقطعين عن الشركة. ثم انتُخب أسقفان آخران على كرسيهما.

٣. من مجمع نيقية الى مجمع القسطنطينية

أ) *من نيقية حتى وفاة قسطنطين (٣٢٥-٣٣٧)*

كان على كل من الفئتين أن تسعى لكسب أوفر عدد ممكن من الأساقفة والشخصيات في فريقها. فَهِمَ الطرف الآريوسّي بسرعة فائقة أهمية هذا الأمر. وهكذا انضمّ الى الكنيسة الأسقفان اللذان يحملان اسم أوسابيوس، وأعضاء من العائلة المالكة[١٨]، وبعض كبار موظفي البلاط والدولة. هذا ما يفسّر تحوّل قسطنطين بعد فترة قصيرة من انعقاد مجمع نيقية.

في عام ٣٢٧ استدعى قسطنطين آريوس من المنفى. لماذا ؟ ذلك أنه بعد انقضاء سنتين على انعقاد المجمع، لمس قسطنطين أن قرارات المجمع لم تعطِ الثمار المتوقعة. فلم تؤدِّ الإجراءات القاسية التي طُبقت بحق آريوس وأتباعه إلاّ الى نتائج لا قيمة لها، في حين راح "اللوبي" المؤيد للآريوسية يعمل للتأثير على الامبراطور. كان الاتجاه إذن يميل الى المصالحة والتهدئة. واليوم، بدأت تؤخذ على محمل الجدّ بعض التلميحات في بعض المصادر القديمة التي تشير الى إمكانية عقد جلسة ثانية مصغرّة لمجمع نيقية[١٩].

إلا أن قسطنطين لم يصرّ على أن يعيد أسقف الإسكندرية الإعتبار لآريوس. إضافة إلى ذلك، استُدعي في العام ٣٢٨ صديقاه أوسابيوس وثيوغنيس وعادا الى تسلّم منصبيهما. جرى هذا الأمر بتأثير من "اللوبي" المؤيد للآريوسية، وعلى رأسه قونستانتيا، شقيقة قسطنطين، وصديقة أوسابيوس النيقوميدي.

عرف النيقاويون أياماً صعبة. فإن أوستاتيوس الانطاكي ومارسيل الأنقيري استهدفهما أوسابيوس القيصري وراح يهاجمهما في كتاباته. عُزل أوستاتيوس من منصبه في أثناء

مجمع عقد في انطاكية بين ٣٢٧ و ٣٢٨. وبما أنه لم يرتكب أخطاء عقائدية يحاسبونه عليها، تخلّصوا منه باستدعاء عاهرة شهدت على أنه أب الطفل الذي تحمله بين ساعديها. أما عزل أوستاتيوس من منصبه فقد أنذر ببدء مرحلة مضطربة من تاريخ كنيسة انطاكية[٢٠]. كما فقد مارسيل الأنقيري أسقفيَّتَه عام ٣٣٥ أثناء انعقاد مجمع في القسطنطينية، الذي عزل أيضاً بولس أسقف المدينة. كان كرسي القسطنطينية على جانب كبير من الأهمية حتّى يعهد به الى أسقف نيقاوي.

إلاّ أنّ المناوئين للنيقاويين سينقضّون على أثناسيوس أسقف الإسكندرية الجديد. توفي المطران الكسندر في ١٧ نيسان عام ٣٢٨. في ٨ حزيران انتخب مكانه شماسه أثناسيوس الذي رافقه الى مجمع نيقية. انتشرت شائعات كثيرة حول انتخابه وجاءت ردود فعل أثناسيوس عنيفة. فأعاد استتباب النظام بشكل لا يخلو من عنف من قبل مُرسَليه[٢١]. احتجّ المعارضون لدى الامبراطور على هذا التعامل، فاستدعى هذا الأخير أثناسيوس الى نيقوميديا عام ٣٣١. بعد المقابلة، برّأ أثناسيوس نفسه من الإتهامات المسندة اليه فوجّه قسطنطين رسالة الى الإسكندريين يمدح فيها أسقفهم أثناسيوس، معتبراً إياه "رجل الله"[٢٢]. حدث ذلك في عام ٣٣٢.

في عام ٣٣٣ ألحّ آريوس على قسطنطين لكي يعيد الشركة مع أثناسيوس، طالما لم يَعد هو منفياً. فُقدت رسالة آريوس، لكن في الإمكان اكتشاف مضمونها من خلال جواب الامبراطور. إنّها عنيفة. يَنعتُه فيها بالمنافق ويجدّد إدانة عقيدته وأعماله ويأمر بحرقها. بيد أن قسطنطين طلب إلى أثناسيوس أن يستقبل آريوس. على كلّ حال فالحملة التي شنّها الملاتيوسيون والآريوسيون أصبحت أكثر عنفاً وأظهرت أثناسيوس مشاغباً رئيسياً مخلاً بسلام الكنيسة في نظر الامبراطور. وبالنسبة إلى قسطنطين كان هذا الأمر خطأ فادحاً.

أراد قسطنطين أن يستتب السلام مرةً أخرى في مصر، وإعادة أثناسيوس إلى الصواب. أراد أيضاً حلّ قضيّة آريوس نهائياً. لذلك عقد في عام ٣٣٤ مجمعاً في قيصرية فلسطين عند صديقه أوسابيوس. كان أثناسيوس حذراً ولم يذهب لحضور المجمع. لكن قسطنطين عقد في السنة اللاّحقة مجمعاً آخر في صور، وقد كان بولينُس، أسقف تلك المدينة، آريوسياً. كانت رسالة الدعوة التي وجّهها قسطنطين واضحة : يجب إعادة السلام الى

الكنيسة المضطربة من قبل بعض الأساقفة غير الجديرين بمنصبهم. وعليه، أُرسل القنصلي ديونيسُس إلى حضور المجمع وهدّد بفرض عقوبات على الذين يرفضون الحضور. اضطر أثناسيوس إلى الذهاب، برغم أنه عرف النتيجة مسبقاً. كان بين المشتركين أساقفة وآريوسيون، ومن هؤلاء وجهان جديدان أتيا من الغرب، ومن البلقان، سيُحكى عنهما كثيراً في ما بعد : ڤالنس أسقف مورسا وأورساقيوس أسقف سينغيدونم.

افتُتح المجمع في تموز عام ٣٣٥ برئاسة أسقف انطاكية الآريوسي فلاقيليوس. وُضع أثناسيوس في قفص الإتهام، وأُعيد فتح الملفات القديمة. بلغ الأمر مبلغاً من الخطورة ممّا اضطر الأساقفة المصريين الموالين لأثناسيوس إلى أن يستنجدوا بالامبراطور، في حين ذهب أثناسيوس الى القسطنطينية ليتفاهم مباشرة مع قسطنطين. في غيابه عزله المجمع من منصبه بسبب عنفه، وبسبب غياباته المتعمدة والمستهترة بأوامر المجامع والامبراطور[٢٣]. استقبله قسطنطين بجفاء، ولحق به متهموه. نُفي الى "تريڤ" في بلاد الغال في ٧ تشرين الثاني عام ٣٣٥. وكان هذا أول نفي له.

انتقل المجمع من صور الى أورشليم لتكريس كنيسة القيامة، وللاحتفال بمرور ثلاثين عاماً على تولي الامبراطور العرش. بهذه المناسبة انضم كل الآريوسيين إلى الشركة في الكنيسة. لكن الغائب الأكبر كان آريوس نفسه الذي كان قد توفّي[٢٤]. أما الأساقفة المجتمعون في أورشليم فقد انتهزوا المناسبة ليتهموا مارسيل الأنقيري، آخر نيقاوي ذي أهمية كبيرة، بأنه من رأي الهرطوقي بولس السميساطي[٢٥]، ثم انتقلوا الى القسطنطينية حيث عُزل مارسيل من منصبه وأُبعد الى المنفى. وهكذا يكون "لوبي" أوسابيوس النيقوميدي الآريوسي الاتجاه قد ربح المعركة. في ٢٢ أيار ٣٣٧ توفي قسطنطين بعدما اقتبل سرّ المعموديّة عن يد أوسابيوس نفسه.

ب) حكم قُسطَنس وإخوته (٣٣٧-٣٦١)

بعد وفاة قسطنطين راح أبناؤه الثلاثة : قسطنطين الثاني وقسطنتيوس وقُسطَنس يتوزّعون الامبراطورية. نشأ هؤلاء الأبناء في الإيمان المسيحي. بينما كان قسطنتيوس موالياً للآريوسية، كان الإثنان الآخران، وبصورة خاصة قُسطَنس، نيقاويين ملتزمين. في عام ٣٤٠ هزم قُسطَنس قسطنطين الثاني واغتاله بعد أن كان قد ثار ضدّه وأحكم

سيطرته على الغرب بأكمله. في عام ٣٥٠ قام ماغنانس المغتصب بانقلاب على قُسطَنس وقتله. بيد أن قسطنتيوس غلب ماغنانس وتولّى وحده السيادة على الامبراطورية.

في ٢٣ تشرين الثاني عام ٣٣٧ عاد أثناسيوس الى الإسكندرية مرسلاً من قبل قسطنطين الثاني وحاملاً رسالة منه موجّهة الى إكليروس الإسكندرية يشرح فيها أن هذه كانت إرادة المرحوم أبيه. إلاّ أن الأزمة الآريوسية تجاوزت حدود الشرق. إزاء الوضع الجديد في مصر، أرسل أوسابيوس النيقوميدي وفداً الى روما يطالب بإعطاء الشركة لأسقف الإسكندرية الآريوسي بيستوس، ويوصل إلى البابا ملفاً يزخر بالاتّهامات عن أثناسيوس[٢٦]. في فصح عام ٣٣٨ عقد أثناسيوس بدوره مجمعاً في الإسكندرية وأرسل الملف العائد لهذا المجمع الى روما. في عام ٣٣٩ عُقِد مجمع في انطاكية انتخب غريغوريوس أسقفاً على الإسكندرية بدلاً من أثناسيوس. كُلف حاكم مصر إبعاد أثناسيوس وتنصيب غريغوريوس خلفاً له. في أواخر عام ٣٤٠ أو في مطلع السنة اللاحقة عقد البابا يوليوس مجمعاً في روما لإعادة النظر في مقررات مجمع صور، لأنّه، حسب رأيه، لا يحق لأحد أن يعزل أسقف الإسكندرية من منصبه من دون العودة إلى روما، في حين رأى أهم رؤساء أساقفة الشرق أن هذا المجمع يشكل تدخلاً رومانياً في قضية ليس معنياً بها سوى الشرق، ولذلك لم يستجيبوا لدعوة البابا. وحده أثناسيوس حضر. أصدر المجمع حكماً يقضي بأن عَزْل أثناسيوس وأساقفة آخرين مثل مارسيل الأنقيري من مناصبهم أمر مجحف. ووجّه البابا رسالة مجمعية الى الشرقيين يحدّد فيها الإجراءات التي يجب أن تُتخذ في حالات مماثلة.

في خريف عام ٣٤١ كرّست كاتدرائية انطاكية. بهذه المناسبة حضر ليشارك بالتدشين سبعة وتسعون أسقفاً من الشرق[٢٧] وعقدوا مجمعاً. قام أوسابيوس النيقوميدي بدور مهم في المجمع بصفته أسقف القسطنطينية. أراد هذا المجمع الردّ على مجمع روما، وبخاصة لأن رسالة البابا يوليوس المجمعية نعتت الموالين لأوسابيوس بالآريوسيين. انبثق عن المجمع المذكور ثلاثة قوانين للايمان. يُعتبر الثاني دستور الإيمان الرسمي للمجمع[٢٨]. لم ترد فيه عبارة "المساوي في الجوهر"homoousios"، إلاّ أنه وردت فيه تعابير ذات لهجة مناوئة للآريوسية. واختتم قانون الإيمان هذا بتحريم مصطلحات تعود إلى آريوسية متطرفة كما في نيقية وباعتماد تعابير بديلة[٢٩]. وكانت تلك المرّة الأولى التي تُستبعد فيها التعابير النيقاوية.

كان قُسطَنس، بإيمانه النيقاوي، سيّداً على أكثر من النصف الغربي للامبراطورية، ففكر الأوسابيون في أن يرفعوا له قانون الإيمان المعتمد لديهم، وهكذا يحصلون على عطفه ورضاه. أرادوا بهذا أن يتجاهلوا يوليوس وأثناسيوس والنيقاويين الآخرين. لم تحرز مقابلة قُسطَنس نجاحاً، نتيجة جهود مكسيمينُس أسقف تريف وأحد الموالين المتحمسين لنيقية ولأثناسيوس. إلاّ أن البابا يوليوس تشجع باللهجة المناوئة للآريوسية والمتضمَّنة في النص الذي رفعه له وفد الأوسابيين، وطلب من الامبراطورين عقد جمعية لأساقفة الشرق والغرب في سرديقيا (صوفيا، عاصمة بلغاريا)، على حدود قسمي الامبراطورية[٣٠]، بهدف تسوية النزاعات والخلافات اللاهوتية والنظامية.

عُقد المجمع في خريف ٣٤٣. كانت أغلبية الحضور من أساقفة الغرب ومنهم سفراء البابا، لكن لم يجلس الفريقان من الأساقفة معاً. فرفض الشرقيون الجلوس في الجهة التي يجلس فيها أثناسيوس المعزول، حسب رأيهم، بموجب القوانين الكنسية. لم يتنازل أحد منهم. وانتقل، ليلاً، الشرقيون الى فيليپوپوليس، مدينة من ملكية قسطنتيوس. وكتبوا رسالة مجمعية برروا فيها قرارات المجامع الشرقية، ووجهوا انتقادات لاذعة إلى الأساقفة الغربيين الذين حافظوا على الشراكة مع الأساقفة الشرقيين المعزولين من مناصبهم والمُدانين، أما الغربيون، فقد لاموا في رسالتهم المجمعية الشرقيين لتغيبهم عن المجمع. فشل مجمع سرديقيا، و مع ذلك لم تنقطع الصلات بين الشرق والغرب. فثمة تبادل وفود أسقفية بين قسمي الامبراطورية[٣١]. وفي الغرب، شنّ الأساقفة حملة لإعادة الاعتبار إلى أثناسيوس. توسط قُسطَنس لدى أخيه بهذا الشأن ونجح في وساطته. أما أثناسيوس، بعد رحلة طويلة ساقته الى تريف، وروما، وانطاكية، فعاد الى الإسكندرية في ٢١ تشرين الأول عام ٣٤٦ واستقبله الشعب بحفاوة المنتصر.

بعد هزيمة ماغنانس في العام ٣٥١، امتدت سلطة قسطنتيوس على الامبراطورية بكاملها. كان مطلق الصلاحية، وأحاط به "لوبي" جديد من الأساقفة والعلمانيين "شبه الآريوسيين". كان، مثل أبيه، واعياً جداً لمسؤولياته ولدوره كحارس لسلام الكنيسة. لذلك ساءت أحوال النيقاويين، لا في الشرق فقط، بل في الغرب أيضاً، حيث كان الأساقفة قد ساندوا بقوة القضية النيقاوية. واستؤنف الهجوم في عام ٣٥٢ حين ذُكّر ليبيريوس، خليفة البابا يوليوس الذي توفّي في ذلك العام، أن عودة أثناسيوس مخالفة لكل القرارات المجمعية[٣٢]. لكن ليبيريوس لم يأبه لما قيل له وتمسّك بقرارات المجامع الرومانية.

في عـام ٣٥٣ عُقـد مـجـمع في آرل (فـي بلاد الغـال) لإلزام الغـربيين بالاسـتـقـامـة. عـزل المجمع مرّة أخرى أثناسيوس واستسلم الغربيون للأمر. في عام ٣٥٦ اضـطر أثناسيوس إلى الهرب من الإسكندرية والتوجه الى صعيد مصر حيث أقام مع الرهبان. هكذا صُفّيت الحسابات مع النيقاويين كافة، وشغل كراسيهم أساقفة موالون للامبراطور.

انتصرت الحركة المناوئة للنيقاوية أينما كان. إلاّ أن الانتصار لم يكن إلا ظاهرياً فقط. فالأسـاقـفـة المناوئون للنيـقـاوية لم يشكلوا حينذاك مـجـموعة مـتـجـانسـة. لم تؤيد أغلبـيـة الأسـاقـفـة الآريوسـيـة المتطرّفة، إذ لم يكونوا في العـمق كلّهم هراطقـة. كان يـوجـد تـيـار "الأنومية"، المؤلف من الآريوسيين المتطرفين، وكان يقودهم اييوس الانطاكي[٣٣] وأنوميوس أسقف سيزيك[٣٤] (مدينة قديمة في آسيا الصغرى). فالله (الآب) حسب مـعتقداتهم هو وحده غير مخلوق وبالتالي متسامٍ. والإبن لا يمكن أن يكون مساوياً للآب، فـهو مـخـتلف عنه. التيار الثاني هو تيار "الهومويوسيّة"[٣٥] يقوده باسيليوس الأنقيري، خلف مـارسيل، وجاورجيوس أسقف لاوديسي (اللاذقية). فلئن رفض هولاء "الهومـويوسيوس" النيـقاوي، لكنهم لا يتردّدون في التـأكيد أن الإبن هو "مـشـابه" للآب فـي الجـوهر[٣٦]. إذن مـوقـفـهم قريب من موقف النيـقـاويين، مما سـمح لهم بالاقـتـراب من هؤلاء. التـيـار الثـالث هـو تيـار "الهومـية" وقد فضلّوا بالنسبة إلى علاقة الآب بالإبن القول بأن الإبن مشـابه للآب في كل شيء. وكان على رأس هذا الفريق أكاكيوس أسقف قيصرية فلسطين.

في عـام ٣٥٧ عُـقـد مـجـمع مـصـغّـر في سـيـرمـيـوم (البلقـان) برئاسـة أسـقـفـي المنطقـة الآريوسـيين ڤالنس وأورسـاقيوس. نشـر المجمع وثيـقة عقـائدية لم يكن طابعـها آريوسـيـاً متطرفاً، لكنها لم تكن بعيدة عن ذلك. كانت، بوضوح، ذات طابع "خضوعي".

هكذا انتـصـر الآريوسيون المتطرّفون في كل مـكان، لكن ردّ الفعل لم يطُل. احتجّ الأسـاقـفـة النيـقـاويون في الغرب بقيـادة ريسـتيـتوتُس رئيس أسـاقـفـة قرطاجـة، أمـا في الشـرق فـإن ردود فـعل "الهـومـويوسـيين" جـاءت عنيفـة جـداً. فـعـقد زعيـمهم، بـاسـيليوس أسـقف أنقيـرة، مـجـمـعـاً عنده عـام ٣٥٨، نُشر على أثره نصّ عقـائدي يتـقرب من الأرثوذكسـيـة النيـقـاوية ويؤكد ألوهيـة المسيح الكاملة بقوله إن الإبن "مـشـابه للآب فـي الجـوهر "Homoiousios". وافق الامبراطور قسطنتيوس على موقف باسيليوس كما وافق عليه أيضاً البابا ليبيريوس الذي تمكّن من العودة الى روما.

مع أواخر أيار عام ٣٥٩ عقد مجمع في ريميني، شمال إيطاليا، شارك فيه عدد كبير من الأساقفة الغربيين. دحضت الأكثرية النيقاوية النص الآريوسي الموضوع من قبل ڤالنس وأعلنت تأكيدها لقانون الإيمان النيقاوي. وصدر أيضاً حرم بحق ڤالنس وأورساقيوس وغيرهما. وتوجّه رئيس أساقفة قرطاجة، ريستيتوتُس، الى الشرق لينقل النبأ الى قسطنتيوس الذي استخدم كل وسائل الضغوط وحمل رئيس أساقفة قرطاجة، وكل أتباعه، على التراجع عن مواقفهم. كما أن ممثل الامبراطور حمل باقي الأساقفة الذين بقوا في ريميني على التراجع - مهدداً إياهم بالنفي - باستثناء مجموعة صغيرة ملتفة حول الأسقف فيباد، أسقف آجن، في جنوب غرب فرنسا. ها هو نصر جديد يتحقق على حساب نيقية، حيث الهومويوسيوس (المساوي للآب في الجوهر) تُلغى من صيغ قانون الإيمان.

في أيلول من العام نفسه، عُقِد مجمع آخر في الشرق. بعد جدل طويل عند الامبراطور، أرغم هذا الأساقفة جميعهم على توقيع الصيغة الثانية لمجمع ريميني وجعلهم كافة يتفقون على كلمة "المشابه"، يفسّرها كل من الفريقين على هواه.

هكذا أعيدت، في نظر قسطنتيوس، وحدة الكنيسة، ولتثبيتها رسمياً عَقَدَ مجمعاً في القسطنطينية، حيث انتصر الآريوسيون. أما الأساقفة دعاة "المشابه للآب في الجوهر" فقد أُدينوا وعُزلوا من كراسيهم، وتم تعيين خلفاء لهم، وهكذا أصبح أنوميوس الآريوسي المتطرف أسقف شيزيك (آسيا الصغرى)، وانتقل أودوكسيوس الانطاكي، وهو آريوسي متطرّف آخر، من كرسي انطاكية الى كرسي القسطنطينية، خلافاً لقوانين نيقية الكنسية. أما ملاتيوس أسقف سبستيا فقد انتقل الى انطاكية، إلا أنّه لاحقاً، في أثناء جدال لاهوتي بحضور الامبراطور، تبيّن أنّه شبه نيقاوي. وقد عُزل[٣٧] من منصبه، إذْ لم يعد مسموحاً التكلّم على نيقية وعلى قانون الإيمان النيقاوي. أراد قسطنتيوس أن يستتبّ السلام في الكنيسة مهما كلّف الأمر. لذلك فرض لا سياسته فقط، بل لاهوته أيضاً. بعد أقل من عام، في تشرين الثاني ٣٦١، توفي في طرسوس، كيليكيا، وهو في طريقه نحو بلاد الغال ليحارب القيصر الشاب يوليانُس الذي كان أُعلن امبراطوراً في بلاد الغال.

ج) *من يوليانُس الجاحد الى مجمع القسطنطينيّة الأوّل (٣٦١-٣٨١)*

ما ان أصبح يوليانُس امبراطوراً، ولكونه وثنياً، وفي ردّ فعل ضد قسطنتيوس، لم يحرص

قط على السلام في الكنيسة. لذلك استدعى الأساقفة المنفيين من قبل سلفه وأعادهم الى مناصبهم، مبرراً ذلك بالتسامح الذي كان ينادي به.

عاد هيلاريوس، أسقف پواتييه، الى كرسيه بعد أن قام بجولة طويلة ليحمل للأساقفة بشرى سارة، وهي رسالة من قبل دعاة "المشابه للآب في الجوهر" من أتباع باسيليوس الأنقيري، تُظهر تطوّرهم نحو موقف يقترب من موقف المجمع النيقاوي. أما المجمع الذي عقده أساقفة بلاد الغال في باريس، والذي بادر الى عقده هيلاريوس، فقد وجّه رسالة مجمعية[٣٨] الى الشرقيين وفيها تعود كلمة "المساوي للآب في الجوهر" الى النص، ويؤيد الأساقفة فيها دستور إيمان نيقية. لقد بدأ بإعادة كسب الغرب مجدداً الى "النيقاوية". في إيطاليا اتخذ البابا ليبيريوس الموقف نفسه، بدعم من أوسابيوس أسقف ڤيرسيل ومن لوسيفيريوس أسقف كاغلياري.

عاد أثناسيوس الى مقرّه. أما الأسقف الآريوسي جاورجيوس الذي كان تبوأ منصبه فقتله متظاهرون مباشرة بعد وفاة قسطنتيوس. في أيار عام ٣٦٢[٣٩] عقد أثناسيوس مجمعاً في الإسكندرية التقى فيه، علاوة على بعض الأساقفة المصريين، الأساقفةُ الغرباء المنفيّون في مصر مثل أوسابيوس أسقف ڤيرسيل. نتج عن هذا المجمع المصغّر "السِفْر الى الانطاكيين"، وهي رسالة مجمعية وضعها أثناسيوس[٤٠]. كانت لهجة الرسالة عامّة تميل الى الإعتدال، والى السلام لمصلحة وحدة الكنيسة. بقيت صيغة نيقية أساس مصداقية الأرثوذكسية. تكمن أهمية هذا النص في تطرّقه الى مسألتين كانت قد حجبتهما المناقشات الدائرة حول الآب والابن، إلاّ انهما ستحتلان بعد فترة وجيزة مسرح النقاش اللاهوتي طوال السنوات اللاحقة. الأولى هي مسألة الروح القدس[٤١]، مَن هو بالنسبة إلى الآب والإبن ؟ قانون إيمان مجمع القسطنطينية الأول سيتضمن هذا التعليم. أما المسألة الثانية فتتعلّق بلاهوت المسيح. تجسّد ابن الله. كيف تجسّد الإبن ؟ هل كان له جسد وروح بشريّان ؟ هذه هي المسألة التي طرحتها الأپوليناريّة ومهّدت لمجمعي أفسس وخلقيدونية. إن شرح تعابير مثل "الجوهر" و"الأقانيم" مهّد لفتح حوار مع "الهومويوسيين" دعاة "المشابه للآب . . ." الذين انتهوا الى قبول "الهومويوسيوس" أي "المساوي للآب في الجوهر" الذي أقرّه مجمع نيقية. المهم في هذا الأمر لم يكن التعبير في حد ذاته، بل ما هو مقصود من استعماله.

في ٢ تشرين الأول عام ٣٦٢، صدر مرسوم عن يوليانُس بحق أثناسيوس يعيد بموجبه نفي هذا الأخير الى الصحراء، حيث أقام حتى وفاة الامبراطور في ٢٦ حزيران عام ٣٦٣. انتُخب جوڤيانُس، الجنرال المسيحي من أوروبا الشرقية ومن مقاطعة پانونيا، امبراطوراً خلفاً له. لبى الامبراطور الجديد طلب أثناسيوس في العودة الى الإسكندرية. وجّه أثناسيوس رسالة مجمعيّة الى جوڤيانُس الذي طلب إليه شروحاً وتفسيرات، لكونه غير لاهوتي. أبحر أثناسيوس باتجاه انطاكية لمقابلته[٤٢]، غير أن ملاتيوس الانطاكي الذي كان عقد في مقرّه مجمعاً مصغّراً، وجّه رسالة مجمعية الى الامبراطور، تجنّب فيها ذكر الروح القدس، وأعلن عن قبوله قانون الإيمان النيقاوي. فأخذت أوضاع النيقاويّين تتحسّن على نحوٍ ملموس.

توفي جوڤيانُس في مطلع عام ٣٦٤، فخلفه جنرال پانوني آخر، ڤالنتينيانُس، اكتفى بالحدود الغربية للامبراطورية وتخلّى عن الحدود الشرقية تاركاً إياها لأخيه الأصغر، ڤالنس، ليحكم الشرق. أبقى ڤالنتينيانُس على الوضع القائم ولم يشأ تغيير ما في الغرب حيث التزمت أغلبية الأساقفة بالمجمع النيقاوي. أما في الشرق، فان "اللوبي" الآريوسي بقيادة أودوكسيوس، أسقف القسطنطينية، عاد الى مساعيه لدى ڤالنس الذي كان يعتدّ بمعلوماته اللاهوتية. كان معظم أساقفة الشرق، وهم من الهومويوسيين (الإبن مشابه للآب في الجوهر)، يسعون لدى الأسقفية الغربية ولدى بابا روما طالبين تدخّل ڤالنتينيانُس ضد الآريوسيين. في عام ٣٦٥ حصل أودوكسيوس القسطنطيني على مرسوم من ڤالنس يعيد الى المنفى كل الذين كان قسطنتيوس سبق أن نفاهم في عام ٣٦٠. كان ملاتيوس الانطاكي قد أصبح رئيس الأسقفية الشرقية المتحالفة مع صيغة نيقية وكان هو المقصود بالذات[٤٣] بهذا النفي. وبما أن ڤالنس كان منشغلاً بالغاصب پروكوپيوس وبالحرب ضد الغوط، فقد أرسلت أسقفية الشرق، بعد انعقاد عدد من المجامع المحليّة، وفداً الى الغرب للاجتماع بالبابا ليبيريوس وبڤالنتينيانُس، فتكللت مساعي هذا الوفد بالنجاح. بعد أن اعترف الأساقفة رسمياً بقانون الإيمان النيقاوي، نالوا الشراكة من ليبيريوس الذي بدوره زودهم برسالة موجّهة الى أساقفة الشرق معلناً فيها المصالحة معهم. ما ان عاد الوفد الى الشرق حتى اجتمع بأساقفة آخرين في مجمع عقد في كبادوقيا تقرّر فيه إرسال نسخة من الرسائل التي كانوا أتوا بها من الغرب الى جميع أساقفة الشرق. اقتُرح عقد مجمع آخر في طرسوس في عام ٣٧٠ لتثبيت

المصالحة مع الأسقفية الغربية. لكن هذا المجمع لم ينعقد لأن ڤالنس اعترض على انعقاده. علاوة على ذلك، فان بعض الأساقفة من فريق "الهومويوسية" ("المشابه للآب في الجوهر") رفضوا قبول الهومويوسيوس "المساوي للآب في الجوهر" في دستور الإيمان النيقاوي، بينما البعض الآخر وضعوا مسألة الروح القدس عقبة، فانضموا الى صفوف المقدونيين[٤٤] الذين ينكرون ألوهيته[٤٥].

في العام ٣٧٠ هدأت الحروب، فاستطاع ڤالنس أن يهتم بالقضايا الدينية. قضت سياسته بتشجيع أريوسية معتدلة. لذلك كان عليه أن يصفّي كل مَن على يمين أو على يسار موقفه المعتدل : أي الآريوسيين المتطرّفين وفي الوقت نفسه النيقاويين القديمين (أتباع پولينُس الانطاكي) أو الجدد (أتباع ملاتيوس الانطاكي) وأيضاً دعاة "الهومويوسية" "المشابه للآب". كان القمع الذي قام به ڤالنس شديداً وقاسياً، لكن مراسيمه لم تطبّق في كل مكان بالأسلوب نفسه. نُفي ملاتيوس في العام ٣٧١ في حين بقي باسيليوس القيصري في منصبه.

وبالفعل، منذ قبل انتخابه على كرسي القيصرية في كبدوقيا العام ٣٧٠، كان باسيليوس (المولود عام ٣٢٩) قد بدأت شهرته. في العام ٣٦٤، أي عام رسامته الكهنوتيّة، نشر كتابه "ضد أنوميوس" وفيه يردّ على "دفاع" أنوميوس الذي أصدره هذا الأخير في عام ٣٦٠. ناقش باسيليوس حجج أونوميوس ودحضها كلياً بفضل قدرته على الجدال[٤٦]. حاول الامبراطور عبثاً أن يُسكت هذا الجبّار المناوئ للآريوسية، بتهديدات كما في قطع وعود أيضاً. وقد حافظ على كرسيّه المتروبوليتاني وسعى، على قدر إمكاناته، لإقامة شبكة من الأساقفة مثله مناوئين للآريوسية. هكذا، أصبح في العام ٣٧٢ صديقه غريغوريوس النازيانزي أسقفاً على ساسين، وهي مدينة لم يقصدها أبداً، وأصبح أخوه غريغوريوس في العام نفسه أسقفاً على نيصص، وفي العام ٣٧٤ نصّب أمفيلوكيوس أسقفاً على ايكونيوم[٤٧]. كان هدفه الرئيسي أن يُنشئ جبهة موحّدة من كل أساقفة الشرق المناوئين للآريوسية والذين كانوا أحياناً منقسمين بسبب خلافات تافهة. لانشاء هذه الجبهة، أراد حلفاء له، من جهة، ملاتيوس الانطاكي الذي كان يمارس تأثيراً حقيقياً على قسم كبير من الأسقفية الشرقية، ومن جهة أخرى، الأسقفية الغربية.

صداقة باسيليوس لملاتيوس كلفته ثمناً باهظاً لتحقيق مشروعه. فبالرغم من أن ملاتيوس كان نيقاوياً جدّياً، إلاّ أنه انتخب على كرسي انطاكية من قبل الآريوسيين، وبقي في نظر

النيقاويين القدامى، مثل أثناسيوس ولوسيفيرُس أسقف كاغلياري وآخرين، مشبوهاً. على كلّ حال، ثمّة تنافر متبادل بين ملاتيوس وأثناسيوس[٤٨]. إلاّ أن باسيليوس عرف تماماً أن مفتاح النجاح بيد أثناسيوس. وبالفعل كان داماسُس، أسقف روما منذ عام ٣٦٦، لا يرى الشرق الا من خلال نظرة أثناسيوس له، وبعد وفاة هذا الأخير عام ٣٧٣ من خلال نظرة بطرس خلف أثناسيوس. ما كان يريده باسيليوس بصورة خاصة هو أن يتصالح أثناسيوس وداماسُس مع ملاتيوس وأن يعترفا بأنه فعلاً نيقاوي. لكن الحوار كان بين صمّ. فالشكوك، والحذر، وسوء التفاهم، ومزاجية المعنيين بالأمر أدّت الى عدم تحقيق اهداف مساعي باسيليوس.

في العام ٣٧٦ نشر أپوليناريوس، أسقف اللاذقية في سوريا، وهو نيقاوي في الصميم، كتاباً بعنوان "برهان"(Démonstration). كان قد أدرك تماماً أن الدفاع عن نيقية يستوجب الدفاع عن حقيقة سر التجسّد وسرّ الفداء، طالما أن الله وحده يمكنه أن يُخلّص. يقول أپوليناريوس : إنّ الكلمة صار إنساناً باتحاد الجسد الإنساني و"اللوغوس" الالهي[٤٩]، بحيث يصير اللوغوس المبدأ الموجِّه للانسان يسوع. اذا كان الجسم والروح اللذان يحييان جسد يسوع انسانيين فان روح المسيح هو "اللوغوس" الإلهي.

يشير أثناسيوس الى ذلك في كتابه " سفر إلى الانطاكيين"(Tome aux Antiochiens)[٥٠] الصادر في العام ٣٦٢. إن عقيدة أپوليناريوس أزعجت الانطاكيين بمن فيهم پولينُس النيقاوي، لأنهم لم يجدوا فيها العقيدة التقليدية. في بادئ الأمر، لم يدرك لا أثناسيوس ولا داماسُس أسقف روما ولا بطرس الإسكندري خطر هذه العقيدة التي تجعل من المسيح طبيعة خالصة، اي "الإنسان السماوي"، والتي تعلّم أن اللوغوس لم يتخذ طبيعة انسانية كاملة. هكذا وجد الشرق نفسه ازاء كنيسة جديدة وعقيدة هرطوقية ستسمّم الفكر اللاهوتي لغاية مجمعي أفسس وخلقيدونية. في العام ٣٣٧ عقد داماسُس مجمعاً في روما بحضور بطرس الإسكندري وممثل عن أپوليناريوس. النص الذي خرج به هذا المجمع، وهو بعنوان "سفر داماسُس"، أدان هرطقات، منها هرطقة أپوليناريوس[٥١].

منذ ما قبل وفاة أثناسيوس، تابع آباء الكنيسة الكبادوقيون الثلاثة الحملة على الآريوسية وعواقبها، محاربي الروح (او المقدونيين)[٥٢] والأپوليناريّة. ساهمت كتاباتهم في تدقيق المفردات اللاهوتية وأغنت الجدال الثالوثي. لا يعتبر المقدونيون أن الروح القدس واحد من الثالوث الأقدس لكنّه خليقة أسمى من الملائكة، طالما أنه لا مولود ولا غير مولود. يجيب

باسيليوس بأن الروح القدس منبثق من الآب بما أنه نفث من فمه وأنه روح الإبن. أما الأسماء الإلهية فانها تشير، لدى باسيليوس، إلى علاقة لكنها لا تعرّف بالله. بالنسبة إلى غريغوريوس النازيانزي، مسألة ولادة الإبن من الآب تتطابق مع انبثاق الروح من الآب. أما غريغوريوس النيصيّ فانه يرى أن انبثاق الروح القدس من الآب يتم بواسطة الابن. في كل الأحوال، دخلت كلمة انبثاق في المفردات اللاهوتية الكنسيّة.

في ١٧ تشرين الثاني عام ٣٧٥، توفي ڤالنتينيانُس امبراطور الغرب فخلفه ابنه غراسيانُس النيقاوي المتحمس. ثم توفي ڤالنس في الشرق بتاريخ ٩ آب ٣٧٨ في مدينة أندرينوپلس. لم يتمكن غراسيانُس، الامبراطور الأوحد، أن يجابه الخطر الغوطي الذي يهدّد الامبراطورية. عندئذ اتخذ زميلاً له نيقاوياً آخر، الجنرال الاسباني ثيودوسيوس، الذي أصبح أوغسطُس في كانون الثاني عام ٣٧٩. قبل أيام معدودة من ذلك، توفي باسيليوس في قيصرية كبادوقيا. إلاّ أن غريغوريوس النازيانزي وغريغوريوس النيصّي وأمفيلوكُس أسقف ايكونيوم كانوا جديرين بسدّ الفراغ الذي أحدثته وفاة باسيليوس. عاد بطرس الى الإسكندرية في عام ٣٧٨ وطرد لوكيوس الأسقف الآريوسي. عاد ملاتيوس أيضاً الى انطاكية، وبعودته نشأت مشكلة أسقفين نيقاويين على الكرسي الواحد. حصل پولينُس على اعتراف روما، بينما عزّز مركز ملاتيوس حظوةُ المنفى واعترافُ عدد كبير من أساقفة الشرق.

عقد ملاتيوس مجمعاً في انطاكية عام ٣٧٩ شارك فيه ١٥٠ أسقفاً، كان الهدف الرئيسي من عقده الحصول على اعتراف بابا روما داماسُس. لهذا الهدف أرسل المجمع الى البابا ملفّاً يتضمّن نصوصاً كان أرسلها داماسُس نفسه قبل سنوات الى الشرق. وقّع الأساقفة هذه النصوص ليبرهنوا على انه لم يكن ما يفرّق بين الإيمان الذي تجاهر به روما والإيمان الذي يُجاهر به الشرق. في ٢٠ شباط عام ٣٨٠ نشر ثيودوسيوس مرسوماً يأمر فيه بأن على الجميع أن يجاهروا بإيمان أساقفة روما والإسكندرية. خشي بذلك الهراطقة أن يتعرّضوا للفضيحة. كان هذا المرسوم يستهدف أيضاً أسقف القسطنطينية ديموفيلُس الآريوسي. لكن منذ عام ٣٧٩ أقام غريغوريوس النازيانزي في القسطنطينية حيث راح يبشّر بالإيمان النيقاوي. لقد وجد هناك الطائفة النيقاوية الصغيرة في حالة بائسة. وبعد أحداث مزعجة، انتُخب أسقفاً على المدينة في تموز عام ٣٨٠. في شهر تشرين الثاني دخل ثيودوسيوس القسطنطينية في حين أنّ ديموفيلُس،

الذي رفض قانون الإيمان النيقاوي، نُفي بقرار من الامبراطور الذي نصّب غريغوريوس أسقفاً خلفاً له.

٤. مجمع القسطنطينية الأول

أراد ثيودوسيوس أن يثبت اتفاقاً كنسياً في الشرق. فعقد، في مطلع العام ٣٨١، مجمعاً في القسطنطينية. كتب سقراط المؤرخ الكنسيّ ما يلي : "بما أن الامبراطور لم يكن يريد تأجيل الأمور، فقد عقد مجمعاً مؤلفاً من الأساقفة الذين يشاطرونه إيمانه، تم فيه تثبيت قانون إيمان نيقية وسيامة أسقف القسطنطينية. وبما أنه كان يأمل بأن يوحّد المقدونيين مع من شاطره إيمانه، استدعى ايضاً من هؤلاء الهراطقة، من كانوا أساقفة"[٥٣].

كان هذا المجمع معدّاً لأن يكون مجمعاً إقليمياً ليحلّ مشكلات هذا القسم من الامبراطورية. لا يبدو أن بابا روما تلقى دعوة إلى المشاركة، بينما دعي أسقف الإسكندرية. شارك ١٥٠ أسقفاً في المجمع المذكور الذي افتتح في أيار عام ٣٨١، بينهم أشخاص معروفون أمثال أسكوليوس من تسالونيكي، وملاتيوس الانطاكي (لكن بولينُس لم يحضر)، كما شارك فيه غريغوريوس النيصيّ وأخوه بطرس أسقف سبسطية، وديودورُس الطرسوسي، وأمفيلوكُس أسقف إيقونيوم، وكيرلّس أسقف القدس، وأكاسيوس أسقف بيري (حلب)، وطبعاً غريغوريوس النازيانزي.

بعد كلمة ترحيب ألقاها الامبراطور، ترأس المناقشات ملاتيوس الانطاكي. بُدئ بالاعلان عن بطلان سيامة مكسيمُس خصم غريغوريوس. وذلك في البند الرابع من مقررات المجمع. هذا ما أتاح الاعتراف بغريغوريوس أسقفاً على القسطنطينية[٥٤] وتنصيبه عليها. ما ان تبوأ منصبه حتى توفي فجأةً ملاتيوس الانطاكي. أدّت وفاته الى طرح قضية كرسي انطاكية بحدّة. ترأس غريغوريوس المجمع، ورغبة منه في المصالحة، حثّ الآباء على عدم تعيين خلف لملاتيوس وعلى أن يتركوا بولينُس يتبوأ هذا الكرسي. كانت هذه أيضاً رغبة داماسُس والمصريين. أما أساقفة الشرق، الذين لم يستسيغوا مداخلات أسقف روما السلطوية، فلم يستمعوا الى غريغوريوس، وليبرهنوا على استقلاليتهم انتخبوا فلافيانُس أسقفاً. حينئذٍ وصل أسكوليوس التسالونيكي وتيموتاوس الإسكندري فأنكرا قانونية انتخاب غريغوريوس. حين شعر هذا الأخير بأنّه غير معترف به من قبل أغلبية الأساقفة الشرقيين ومرفوض من قبل آخرين، استقال من منصبه وغادر

القسطنطينية بعد أن ألقى خطبة وداعية رائعة(٥٥) أمام آباء المجمع وبحضور شعب المدينة. وقد أوجدوا على الفور خلفاً له مقبولاً من الجميع وهو نكتيريوس، صاحب مركز مرموق في البلاط، وقد كان ما زال من الموعوظين.

أدّت المناقشات اللاهوتية للمجمع الى قانون إيمان والى نص عقائدي - زال اليوم - والى أربعة قوانين كنسية. لقد عرفنا قانون إيمان القسطنطينية بفضل مجمع خلقيدونية الذي عقد عام ٤٥١، حيث قُرئ - بعد قراءة قانون الإيمان النيقاوي - على أنه قانون إيمان القسطنطينية، وأُدرج بين الوقائع الرسمية لمجمع خلقيدونية وحظي بقيمة مسكونية. نصّه قريب جداً من نص القانون النيقاوي، ولم يزد الآباء المجمعيون عليه سوى بعض الإضافات.

تتناول الإضافة المهمّة الأولى الإبن "الذي لا فناء لملكه". هل يقصد هذا النص خطأ معتقد مارسيل الأنقيري وتلميذه فوتينيوس ؟ عمد مجمع القسطنطينية الى شرح الجزء العائد للروح القدس وتوسيعه، اذ لم يكن وافياً. حرص على تثبيت الطبيعة الالهية للروح القدس، هو السيد (To Kurivon) (الرب). في النص اليوناني استعمال أداة التعريف الحياديّة (To) معبّر للغاية. هذا يعني أن الروح القدس ينتمي الى فئة "الرب"، كلمة استخدمتها الترجمة السبعينية للتعبير عن الأسماء الإلهية. الروح القدس هو الذي "ينبثق من الآب". كما أن الإبن مولود من الآب كذلك الروح القدس منبثق من الآب. ثم يُعلَن أن الروح القدس "معبود وممجّد مع الآب والابن". من البديهي إذن أن يكون الروح القدس في الرتبة الإلهية ذاتها التي للآب والابن وأنّه لا يمكن فصله عن الأقنومين الآخرين من الثالوث الأقدس. ليس هو مخلوقاً، وبالتالي هو ليس أدنى أو أقل رتبة من الآب والابن. أخيرا إن الروح القدس "هو الذي نطق بالأنبياء". نجد هنا إشارة الى تعاليم مركيون الخاطئة، التي رفضت في القرن الثاني تعاليم العهد القديم. إنّه الروح نفسه الناطق في العهدين القديم والجديد. أكد قانون الإيمان هذا، وفي الوقت نفسه، أكد الجوهر الواحد للأقانيم الثلاثة وعلى خصوصيتهم الفردية.

ختم المجمع أعماله في ٩ تموز عام ٣٨١. سلّم الآباء الرسالة المجمعية الى الامبراطور للموافقة على القرارات المتخذة فتصبح نافذة بقوة القانون. كان الجواب بشكل مرسوم أصدره ثيودوسيوس في ٣٠ تموز يأمر فيه الهراطقة بارجاع الكنائس الى أرثوذكسيي

العقيدة. إضافة إلى ذلك، اعتُبر أرثوذكسيين الأساقفة الذين في الشراكة مع نيكتيريوس القسطنطيني، وتيموتاوس الإسكندري، وغريغوريوس النيصيّ، وديودورُس الطرسوسي وغيرهم. بقيت مشكلة انطاكية قائمة طالما أن فلاڤيانُس خلف ملاتيوس بدل پولينُس الذي كان لا يزال معترفاً به كأسقف وحيد شرعي من قبل روما والغرب(٥٦). لم ينتهِ انشقاق انطاكية سوى في أواخر القرن مع وفاة إيڤاغريوس، خلف پولينُس، تاركاً فلاڤيانُس أسقفاً وحيداً في المدينة، فاعترفت به روما أخيراً عام ٣٩٨.

أما الآريوسية فقد اقتلعت من جذورها في الشرق عام ٣٨٥، بفضل سياسة ثيودوسيوس الصارمة. بيد أنها لم تلبث أن عادت الى الظهور من جديد في الغرب مع غزو الغوط. بفضل أسقفها الأول أولفيلا(٥٧)، غدت الآريوسية دين الغوط الرسميّ وأدخلوها من جديد، عن طريق غزواتهم، الى إسبانيا وإيطاليا وأفريقيا الشمالية.

الحواشي

١) حالياً مدينة أسيوط في صعيد مصر.

٢) كتب آريوس قصيدة، بعنوان "المأدبة"، قبل مجمع نيقية لنشر عقيدته، وهذا مطلعها : "بحسب ايمان المختارين من الله، الذين يفهمون الله، اولاد قديّسون، مستقيمون، فيهم روح الله القدّوس. اليكم ما تعلمته من المشاركين في الحكمة، المتميزين والذين تعلّموا من الله، الحكماء والكاملين. على خطاهم سرت وتقدمت مفكراً مثلهم، أنا الشهير الذي تألم كثيرا لأجل مجد الله..."
Cf. St. Athanase, **Contre les ariens,** 1, 5.
ما وصلنا من كتابات آريوس جمعه :
Gustave Bardy, **Recherches sur saint Lucien d'Antioche**, Beauchesne, Paris, 1936, pp. 215-295.

٣) سابقاً أسقف بيروت، طلَب نقله الى نيقوميديا (إزميت) وهي مدينة امبراطورية في تركيا.

٤) حالياً أنقرة.

٥) نجد هذه الرسالة بنصّها الكامل في
Eusèbe de Césarée, **Vie de Constantin** II, 64-72 (*PG.* 20, 1037-1047).

٦) الآية المذكورة هي في سفر الأمثال ٨ : ٢٢، وهي في الترجمة السبعينية تقول: "خلقني السيد في بدء طرقه لأحقق أعماله". في نظر آريوس تعني هذه الآية أن كلمة الله خلقها الله قبل الخليقة بهدف خلق العالم كما يؤكده إنجيل يوحنا (١ : ٣). ان هذه الترجمة تبطل كلياً ألوهية الإبن، فليس هو الا كائناً خُلق، قد يكون متفوقاً على البشر، لكنه حتماً أدنى من الله. في إمكاننا أن نتخيل النتائج بالنسبة الى فعاليّة الخلاص.

٧) كان المكان الذي اختير اولاً لعقد الاجتماع "أنقرة"، ثم أعطيت الأفضلية لنيقية وهي أقرب الى نيقوميديا، ومركز قسطنطين، فكان أسهل عليه أن يراقب سير وقائع المجمع.

٨) اعتادت الكنيسة تقليدياً تسمية هذا المجمع المسكوني الأول مجمع الثلاثمئة وثمانية عشر أباً، علماً أن عدد الآباء في الحقيقة لا يؤكده القدامى ولا الجدد. والعدد المذكور مستوحى من أقوال هيلاريون أسقف پواتييه (الذي لم يشارك آنئذٍ) وهو يساوي عدد خدّام أبي الآباء إبراهيم في سفر التكوين ١٤ : ١٤.

٩) حاليا يقال "طبيعة".

١٠) باعطائنا الكلمة اليونانية "أوسيا" معنى الأقنوم أو الشخص، يصبح قولنا "الآب" و"الإبن" يعني حقيقة واحدة. وهذا مخالف لمعنى الوحي المسيحي.

١١) القدّيس باسيليوس، رسالة ٥٢ – **الرسائل**، الجزء الأول ، ص ١٣٥.
Lettres, I, p. 135; Texte et traduction par Y. Courtonne, Les belles lettres, Paris, 1957.

١٢) **Histoire du Christianisme**, II, sous la direction de J.-M. Mayer, Ch. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Desclée, Paris, 1995, p. 269.

١٣) H. Leclerq, article "Pâques", dans **Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,** XIII, col. 1521-1553.

١٤) ترجمة من : G. Dumeige في I. Ortiz De Urbina, **Nicée et Constantinople**, éd. de l'Orante, Paris, 1963, p. 260.

١٥) انها الرسائل في مناسبة الأعياد لبعض بطاركة الإسكندرية، كالقديس أثناسيوس والقديس كيرلّس.

١٦) هذا الكلام يفصح عن الكثير حول مفهوم اللاهوت السياسي لدى قسطنطين وعن علاقاته بالكنيسة.

١٧) وقّع هذان الأسقفان قانون الإيمان النيقاوي، لكنهما لم يوقّعا إدانة آريوس. علاوة على ذلك، كانت هناك شكوك خطيرة من الناحية السياسية تقع على كاهل أوسابيوس. فقد كان صديق قونستانتيا، شقيقة قسطنطين وزوجة ليقينيوس عدو الامبراطور. وتالياً كان يُشكّ بانه يؤيد حزب ليقينيوس.

١٨) كان يوجد أم الامبراطور، هيلانة، وشقيقته قونستانتيا، التي أوصت قسطنطين، وهي على فراش الموت، بحماس وحرارة، بكاهن آريوسي أوصى به أوسابيوس النيقوميدي.

١٩) نشر الكاتب سقراط في كتابه "التاريخ الكنسي" (ص ١-١٤) رسالة كتبها المنفيّان أوسابيوس وثيوغنيس، ووجّهاها إلى الكسندر أسقف الإسكندرية (توفي في العام ٣٢٨)، يطلبان إليه ان يستقبل آريوس وصديقه إيزويوس ويتصالح معهما بعد أن يكون قد امتحن صحة إيمانهما. راجع بهذا الشأن :

M. Simonetti, **La crisi...** , pp. 115-124; Ch. Pietri, **Histoire du Christianisme,** II, pp. 275-276.

٢٠) انه "الإنشقاق الانطاكي" الشهير، انظر دراسة :
F. Cavallera, **Le schisme d'Antioche**, Picard, Paris, 1905.

٢١) يمكن الرجوع في هذا الموضوع الى ملفّ الرسائل التي كتبها الملاتيوسيون ما بين عام ٣٣٠ وعام ٣٤٠ والمنشورة في :
H. I. Bell, **Jews and Christians in Egypt**, British Museum, London, 1924. pp. 38-99.

٢٢) Athanase, **Apologie contre les ariens**, 62 (*PG*. 25, col. 361).

٢٣) Cf. Sozomène, **Histoire ecclésiastique,** II, 25 (SC. 306, p. 342).

٢٤) عن موت آريوس المفاجئ في المراحيض العامة، انظر رسالة أثناسيوس :
À Sérapion, sur la mort d'Arius, (*PG*. 25, 685-689).

٢٥) مارسيل الذي رفض إدانة أثناسيوس في صور، كان ألّف كتاباً ضد الآريوسيين حيث اتخذ مواقف مونارخيانية جذرية. حُكم على كتابه بالحرق.

٢٦) يحتوي الملف المذكور على أعمال العنف التي قام بها أثناسيوس ضد الملاتيوسيين، وعلى مقررات مجمع صور.

٢٧) دعي هذا المجمع أيضاً مجمع التكريس (encaenies).

٢٨) Cf. Athanase, **Sur les conciles de Rimini et de Séleucie,** 23 (*PG*. 26, 721-723).

٢٩) Cf. Simonetti, **La crisi** ..., p. 157.

٣٠) كانت سرديقيا في أراضي قُسطَنس.

٣١) هذه الاتصالات أتاحت للغربيين أن يدركوا أن تعاليم مارسيل الأنقيري وتعاليم تلميذه فوتينُس أسقف سيرميوم غير قويمة. قطع أثناسيوس الشراكة مع مارسيل.

٣٢) إتُهم أثناسيوس في تلك الآونة باشتراكه في الذنب مع المغتصب "ماغناتيونس". أجاب عن هذا في مؤلفه بعنوان : الدفاع **Apologie à Constance.**

٣٣) ايبوس، وهو سابقاً صانع قدَر معدنية، كان خطيباً ناجحاً حاذقاً في الجدلية. لكن شخصيته غير جذّابة. أصبح في ما بَعدُ أستاذاً للامبراطور يوليانُس. ألّف في عام ٣٥٧ كتاباً بعنوان **Syntagmation.**

٣٤) كتب أنوميوس "دفاعاً" في العام ٣٦٠. كما ألّف الأخوان القديس باسيليوس أسقف قيصرية كبادوقيا والقديس غريغوريوس النيصيّ، كتباً "ضد أنوميدس".

٣٥) يطلق عليهم أيضاً اسم "شبه آريوسيين".

٣٦) ان الصعوبة في قبول "الهومويوسيوس" تنجم، بالنسبة إليهم، عن أن كلمة "جوهر" و"أقنوم" (أو بلغة أحدث: طبيعة وشخص) يعنيان تماماً الشيء نفسه. اذاً هومويوسيوس تعني في رأيهم أن لا تمييز حقيقياً بين الآب والابن.

٣٧) هذا العزل عقّد أكثر فأكثر وضع المسيحيين في انطاكية حيث تجزأت الطوائف المختلفة الى تيارات عدة. في هذا الموضوع المؤلم والمؤسّي أنظر Cavallera : **Le schisme d'Antioche**.

٣٨) نشرت الترجمة الفرنسية في كتاب :
Conciles gaulois du IV^e siècle, Sources chrétiennes, 241, p. 92.

٣٩) Cf. Simonetti, **La crisi** ..., p. 359.

٤٠) ترجمة فرنسية لـ G. Dumeige في :
Ortiz de Urbina , **Nicée et Constantinople**, pp. 269-275.

٤١) في منفاه في صحراء صعيد مصر، ركّز أثناسيوس، في أثناء إقامته، على هذه المسألة في رسائله الأربع إلى سرابيون. **Lettres à Sérapion**, (*PG*. 26, col. 529 - 676 كتب له أسقف Thmuis أن البعض في مصر يبشرون بأن الروح القدس هو مخلوق ونوع من مرسَل للّه (اي نوع من "سوبر ملاك"). إنها هرطقة "محاربي الروح". أنظر طباعة الترجمة الفرنسية لـ **Lettres à Sérapion**, J. Lebon, Sources Chrétiennes, 15.

٤٢) كان أثناسيوس يأمل بلقاء الأسقف ملاتيوس، لكن هذا الأخير لم يستقبله.

٤٣) عاد ملاتيوس الى انطاكية بعد سنتين، أي في عام ٣٦٧.

٤٤) أتباع تعاليم مقدونيوس أسقف القسطنطينية.

٤٥) اذا كان المقدونيون قد اتفقوا على أن الروح القدس ليس إلهاً، باعتبار أن هذا ليس مكتوباً في الأناجيل، لكنهم لم يعرفوا في أي مرتبة يضعونه : هل هو مخلوق من الإبن ؟ أم قوة (dynamis) الآب ؟ هل هو ملاك ؟ حول هذه الأسئلة، راجع :
M. Simonetti, **La crisi** ..., pp. 480-501.

٤٦) كان لأنوميوس القياس المنطقي التالي : الآب غير مولود. بينما الإبن مولود. إذن الإبن يختلف عن الآب. يجيب عليه باسيليوس مبرهناً أن غير المولودية هي ميزة مختصة بالآب، لكنها لا تتعلق بجوهر الآب. والأمر هو كذلك بالنسبة الى مولودية الإبن.

٤٧) قونية الحالية في تركيا.

٤٨) خاصة منذ سيامة پولينُس الانطاكي من قبل لوسيفيرُس بمجابهة ملاتيوس.

٤٩) هذا ما يميّز اللاهوت الخريستولوجي لأپوليناريوس، في ما يتعلق بـ "اللوغوس– ساركس"، ولاهوت أوستاثيوس الانطاكي في ما يتعلق بـ"اللوغوس – أنثروبوس".

٥٠) في الواقع كتب أثناسيوس بهذا الموضوع أنه جرى نقاش بموضوع سر التجسّد. هذا ما قيل : هم (بما فيهم ممثلو "أپوليناريوس") يعترفون أن السيد المسيح لم يكن له جسد دون روح، لم يكن معدوماً من الحواس ومن العقل، يستحيل أن يكون السيد المسيح، الذي تجسّد من أجلنا، جسداً بدون عقل. ان الخلاص الذي تحقّق في الكلمة لم يكن خلاص الجسد فحسب، بل خلاص الروح أيضاً (Trad. française de G. Dumeige dans **Nicée et Constantinople**, p. 273).

٥١) عن عقيدة أپوليناريوس أنظر :
A. Grillmeier, **Le Christ dans la tradition chrétienne**, Cerf, Paris, 1973 (éd. française), pp. 257 et ss.

٥٢) دُعوا هكذا لكونهم يتبعون قائدهم مقدونيوس القسطنطيني.

٥٣) Socrate, **Histoire ecclésiastique**, V, 8 (*PG*. 67, col. 576).
رفض المقدونيون (أو محاربو الروح) المصالحة وفضّلوا اتباع الآريوسية بدلاً من الإيمان النيقاوي.

٥٤) اعترضوا بأن غريغوريوس كان قد سبق وسيمَ أسقفاً على ساسين، وحسب قوانين نيقية لا يمكنه أن يغيّر كرسيه. والحال أن غريغوريوس لم يتسلّم قط فعلياً كرسي ساسين.

٥٥) هي الخطبة رقم ٤٢. راجع النص المحقق وترجمته الفرنسية لـ
J. Bernard, **Sources chrétiennes** 384, Cerf, Paris, 1992.

٥٦) مرّة أخرى أكّد هذا الامر مجمعُ روما المنعقد عام ٣٨٢، بيد أنه في هذه المناسبة قبل داماسُس أسقف القسطنطينية الجديد نكاريوس في شراكته.

٥٧) ولد في عام ٣١١، سامه أوسابيوس النيقوميدي أسقفاً عام ٣٤١. كانت آريوسيته متطرّفة، قريبة جداً من آريوسية أفنوميوس.

Abréviations

DHGE = Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques

DTC = Dictionnaire de Théologie catholique.

HTR = Harvard Theological Review.

JTS = Journal of Theological Studies.

PG = Patrologia Graeca (Migne).

PL = Patrologia Latina (Migne).

SC = Sources Chrétiennes (éd. Cerf, Paris).

الدراسات

R. Aigrain, “Arius” : **DHGE** , IV, 208-215.

E. Amand de Mendieta, **Basile de Césarée et Damase de Rome,** *in Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, Fribourg Br. 1963, pp. 122-166.

C. B. Armstrong, **The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362**; *JTS* 1921, pp. 206-221; 347-355.

G. Bardy, **Recherches sur S. Lucien d'Antioche**, Beauchesne, Paris, 1936; E. W. Barnard, **Athanase,** 65.

A. Grillmeier, **Le Christ dans la tradition chrétienne**, Cerf, Paris, 1973 (éd. française, augmentée).

H. M. Gwatkin, **Studies of Arianism**, Cambridge, 1900.

J. N. D. Kelly, **Early Christian Creeds,** London, 2 1960.

J. N. D. Kelly, **Early Christian Doctrines**, London 2 1960.

A. Martin, “Athanase et les Mélitiens”, dans **Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie,** Beauchesne, Paris 1974, pp. 32-61.

A. Martin, “La Réconciliation des lapsi en Égypte”, **Rivista di storia et di litteratura religiosa**, 12, 1986.

M. Meslin, **Les ariens d'Occident**, Seuil, Paris, 1967.

A. Michel, “Hypostase” **DTC** VII 1, 369-437.

I. Ortiz de Urbina, **Nicée et Constantinople**, coll. Histoire des conciles œcuméniques 1, éd. de l'Orante, Paris, 1963.

A. Palmieri, “Esprit-Saint”, **DTC** V, 1, 762-829.

J. Pelikan, **“The Christian Tradition”. A History of the Development of Doctrine**, I, The Emergence of Christian Tradition (100-600), The University of Chicago Press, Chicago & London, 1971.

A. Piganiol, **L'Empire chrétien**, Paris, 1972.

Ch. Pietri, "La question d'Athanase vue de Rorne (338-360)", dans **Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie**, Beauchesne, Paris, 1974, pp. 93-126.

T. E. Pollard, "The Origins of Arianism", **JTS**, 1958, pp. 103-111.

G. L Prestige, **God in Patristic Thought**, Heinemann, London, 1956.

H. de Riedmatten, "La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de I. Laodicée, **JTS**, 1956, pp. 199-210; 1957, pp. 53-70.

R. V. Sellers, **Eustathius of Antioch,** Cambridge, 1928.

K. M. Setton, **Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century**, New York, 1941.

M. Simonetti, **La crisi ariana nel IV secolo**, Augustinianum, Roma, 1975.

G. C. Stead, "Homoousios dans la pensée de saint Athanase", dans **Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie**, Beauchesne, Paris, 1974, pp. 231-353.

W. Telfer, "When did the Arian controversy begin ?", **JTS,** 1946, pp. 129-142.

G. H. Williams, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", **Church History,** 1951 n. 3, pp. 3-33; & n. 4, pp. 3-26.

H. A. Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, Cambridge, Mass. 1956.

تواريخ الكنيسة

L. Duchesne, **Histoire ancienne de l'Église**, II, Paris, 1910.

Hefele-Leclerq, **Histoire des conciles**, I, Paris, 1907.

Histoire du Christianisme, II, sous la direction de J.-M. Mayer, Ch. Pietri, A. Vauchez, M. Vénard, Desclée, Paris, 1995

Nouvelle histoire de l'Église, tome I, **Des origines à saint Grégoire le Grand.**

H. I. Marrou, **De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand**, Seuil, Paris, 1963.

المراجع

Athanase, **Apologie contre les ariens,** (*PG*. 25).

Athanase, **Histoire des ariens,** (*PG*. 25).

Athanase, **Lettres à Sérapion,** trad. J. Lebon, *SC*, 15, Cerf, Paris.

Athanase, **Sur les conciles de Rimini et de Séleucie**, (*PG,* 26).

Athanase, **Sur les décrets du concile de Nicée,** (*PG,* 25).

Basile de Césarée, **Lettres**, I-III, Texte établi et traduction par Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, 1957.

Eusèbe de Césarée, **Histoire ecclésiastique**, *SC*, 31, 41, 55, 73, éd. du Cerf, Paris.

Eusèbe de Césarée, **Vie de Constantin,** (*PG,* 20).

Gélase de Cyzique, **Histoire ecclésiastique.**

Grégoire de Nazianze, **Discours**, éd. trad. et notes de J. Bernardi , *SC*, 384, éd. du Cerf, Paris, 1992.

Hilaire de Poitiers, **Fragments historiques** (*PL*, 6).

Rufin, **Histoire ecclésiastique**, (*PL*, 21).
Socrate, **Histoire ecclésiastique,** (*PG*, 67).
Sozomène, **Histoire ecclésiastique**, *SC*, 306, Cerf, Paris.
Théodoret de Cyr, **Histoire ecclésiastique**, (*PG*, 82).
H. Idris Bell, **Jews and Christians in Egypt**, Oxford, 1924.



بلورة الفكر المسيحي :

II. مجمعا أفسس وخلقيدونية

السجالات الكريستولوجية في القرنين الرابع والخامس

الأنبا بيشوي

دارت السجالات الكريستولوجية في القرنين الرابع والخامس حول حقيقة كون السيد المسيح ابن الله وابن الإنسان في الوقت نفسه. أي حول أنه هو هو نفسه، وبشخصه نفسه، الإله الحق، الكلمة الأزلي المولود من الآب بغير انفصال قبل كل الدهور، والإنسان التام الذي بلا خطيئة وحده، المولود من القديسة العذراء مريم في ملء الزمان، مساوٍ للآب في الجوهر من حيث لاهوته، ومساوٍ لنا في الجوهر من حيث ناسوته.

نشأت هذه السجالات بسبب ظهور بدع كريستولوجية، وأسفرت عن حدوث الانشقاق الذي تلا المجمع الخلقيدوني عام ٤٥١ والذي دام قرابة خمسة عشر قرناً من الزمان. ولكن أمكن التوفيق مبدئياً بين الكنائس الخلقيدونية والكنائس اللاخلقيدونية في النصف الأخير من القرن العشرين، بفضل الحوارات اللاهوتية التي أزالت سوء الفهم بين الطرفين، وكشفت رفض الطرفين معاً للهرطقات التي علّم بها كل من أپوليناريوس وثيودورُس ونَسطور وأوطيخا، إلى جانب رفضهم المعروف للهرطقات التي علّم بها كل من آريوس وبولُس السميساطي.

هرطقة [1] أپوليناريوس Appolinarius أُسقف اللاذقية Laodicea (٣٩٠)

لقد حوّل أپوليناريوس مبدأ ثلاثية تكوين الإنسان trichotomy من سيكولوجية أفلاطون إلى كريستولوجيا، فقال : كما أن الإنسان العادي مكوّن من جسد ونفس وروح، هكذا يسوع المسيح مكوّن من الجسد والنفس والكلمة (اللوغوس). وفي رأيه أن الكلمة قد حل محل الروح واتحد بالجسد والنفس لتكوين الاتحاد[٢].

لم يتصور أپوليناريوس إمكانية وجود نفس إنسانية عاقلة في المسيح في وجود الله الكلمة الذي هو روح والذي هو العقل الإلهي منطوق به. ربما تصوّر أن النفس الإنسانية العاقلة تعني بالضرورة شخصاً بشرياً متمايزاً عن شخص الله الكلمة. بمعنى أنه خلط بين مفهوم الشخص الذي هو مالك الطبيعة، ومفهوم العقل الذي هو أحد خواص الطبيعة العاقلة التي يملكها الشخص. أي أنه اعتبر أن الشخص هو العقل. وأراد بإلغاء النفس الإنسانية العاقلة أن يؤكد أن شخص كلمة الله هو الذي تجسد وهو هو نفسه يسوع المسيح، بمعنى أن كلمة الله لم يتخذ شخصاً من البشر بل اتخذ جسداً ذا نفس بلا روح عاقلة. وبهذا تتحقق - في نظره - وحدة الطبيعة في المسيح الكلمة المتجسد وعصمته من الخطيئة.

وقد تصور البعض أن القديس أثناسيوس الرسول في القرن الرابع قد تأثر بفكر أپوليناريوس وتعليمه في تعاليمه الكريستولوجية. لكن القديس أثناسيوس قد شرح هذا الأمر باستقامته المعروفة في التعليم في رسالته إلى أپيكتيتُس وقال إن عبارة القديس يوحنا الإنجيلي أن "الكلمة صار جسداً"(يو ١٤:١) تعني أن "الكلمة صار إنساناً" وأن السيد المسيح قد اتخذ طبيعة بشرية كاملة من جسد ونفس عاقلة. فقال القديس أثناسيوس : لأن القول "الكلمة صار جسداً" هو مساوٍ أيضاً للقول "الكلمة صار إنساناً" حسب ما قيل في يوئيل النبي "إني سأسكب من روحي على كل جسد"، لأن الوعد لم يكن ممتداً إلى الحيوانات غير الناطقة، بل هو للبشر الذين من أجلهم قد صار الرب إنساناً[٣].

وقال أيضاً في الرسالة نفسها : إلا أن خلاصنا، في واقع الأمر، لا يعتبر خيالاً، **فليس الجسد وحده هو الذي حصل على الخلاص، بل الإنسان كله من نفس وجسد حقاً، قد صار له الخلاص في الكلمة ذاته**[٤].

إدانة هرطقة أپوليناريوس

أدانت مجامع مكانية عدة في روما (٣٧٧)، والإسكندرية (٣٧٨)، وانطاكية (٣٧٩) تعاليم أپوليناريوس. ثم أدين في المجمع المسكوني الثاني الذي انعقد في القسطنطينية (٣٨١).

كان رأي آباء مجمع القسطنطينية أن السيد المسيح له نفس إنسانية عاقلة لأنه جاء لخلاص البشر وليس لخلاص الحيوانات. وأنه كان ينبغي أن تكون للمسيح إنسانية كاملة

لكي يتم افتداء الطبيعة الإنسانية. وأن الروح البشرية مثلها مثل الجسد في حاجة إلى الفداء وهي مسؤولة عن سقوط الإنسان. فبدون الروح البشرية العاقلة كيف يكون الإنسان مسؤولاً مسؤولية أدبية عن خطيئته ؟ فالروح البشرية أخطأت مع الجسد وتحتاج إلى الخلاص، ولهذا يجب أن يتخذها كلمة اللّه مع الجسد، لأن ما لم يُتخذ لا يمكن أن يخلص، كما قال القديس غريغوريوس النازيانزي عبارته المشهورة ضد أپوليناريوس في رسالة إلى الكاهن كليدونيوس : "لأن ما لم يتخذه الله الكلمة فإنه لم يعالجه؛ ولكن ما تم توحيده بلاهوته فهذا يخلص"(٥).

إن أهم ما شغل الآباء ضد الأپولينارية هو "أن النفس الإنسانية العاقلة، بقدرتها على الاختيار، كانت هي مقر الخطيئة ؛ ولو لم يوحّد الكلمة هذه النفس بنفسه، فإن خلاص الجنس البشري لم يكن ممكناً"(٦).

ردود الفعل ضد الأپولينارية

ظهرت ردود الفعل ضد الأپولينارية في منطقة أپوليناريوس نفسها (سوريا) في شخص ديودورُس، أُسقف طرسوس (٣٩٤) Diodore of Tarsus. وثيودورُس المصِّيصي في كيليكيا (٤٢٨) Theodore of Mopsuestia in Cilicia.

ديودورُس الطرسوسي : رأى ديودورُس أن اللاهوت سوف يُنتقص إذا كوّن الكلمة والجسد اتحاداً جوهرياً substantial (أو أقنومياً) مشابهاً لذاك الذي ينتج عن اتحاد الجسد والنفس (العاقلة) في الإنسان.

في رد فعله على ذلك (أي على فكرة تكوين الكلمة والجسد اتحاداً جوهرياً) قادته نظريته الخاصة إلى الفصل بين اللاهوت والناسوت، وهذا أوصله إلى التمييز(٧) بين ابن اللّه وابن داود. وقال(٨) إن الكتب المقدسة تضع حداً فاصلاً بين أفعال الابنين... فلماذا يحصل من يجدفون على ابن الإنسان على الغفران، بينما من يجدفون على الروح (الروح القدس) لا يحصلون على الغفران ؟(٩).

ثيودورُس المصِّيصي : أراد ثيودورُس المصِّيصي أن يؤكد الإنسانية الكاملة للمسيح، واعتبر أن الإنسانية الكاملة لا تتحقق إلا إذا كان المسيح شخصاً إنسانياً لأنه اعتقد أنه لا وجود كاملاً بلا شخصية. وبهذا لم يكتفِ بتأكيد وجود طبيعة إنسانية كاملة للسيد

المسيح، بل تمادى إلى تأكيد اتخاذ اللّه الكلمة لإنسان تام يستخدمه كأداة لخلاص البشرية. واعتبر أن اللّه الكلمة قد سكنهُ في هذا الإنسان بالإرادة الصالحة، وأنه قد اتحد به اتحاداً خارجيًا فقط. واستخدم عبارة اتصال conjoining (συνάφεια) بدلاً من كلمة اتحاد union (ἕνωσις). وبهذا فقد جعل في المسيح شخصين أحدهما إلهي والآخر إنساني وقد كوّنا معاً شخصاً واحداً هو شخص الاتحاد (اتحاد خارجي) مشبّهاً إياهباتحاد الرجل بالمرأة[١٠]. علاوة على ذلك، فإن التعبير "إتصال" conjoining (συνάφεια) الذي يختاره هنا بدلاً من كلمة "اتحاد" union (ἕνωσις). . . مشتق من συνάπτω (الراقصين المسكين بأيدي بعضهم بعضاً - أي يصل بعضهم بالبعض الآخر) تعبر فقط عن ارتباط خارجي وتوطّد معاً. لذلك فهو مرفوض بوضوح. . . من قِبَل علماء الكنيسة[١١].

نَسطور[١٢] : من مدرسة ثيودورُس جاء نَسطور، الذي ارتبطت باسمه الحقبة الأولى للنزاع الكريستولوجي الكبير. ولد نَسطور في قيصرية سوريا (كهرمان مراس، في تركيا الحالية)، وهي مدينة في سوريا، ثم أتى إلى انطاكية في سن مبكرة والتحق بدير أوبربيوس في انطاكية، ومن هناك عيّن شماساً ثم قسيساً في كاتدرائية انطاكية. ونتيجة للشهرة التي نالها بعد موت الأُسقف سيسينوس، أُسقف القسطنطينية، في ٢٤ ديسمبر/كانون الثاني عام ٤٢٧، فقد رُفع إلى هذا الكرسي الشهير، وترجى شعبه أن يجدوا فيه خلفاً ليوحنا الذهبي الفم، أُسقف القسطنطينية. منذ وقت سيامته في ١٠ أبريل/نيسان عام ٤٢٨ أظهر إعجاباً عظيماً بعمل الوعظ وحماسة ضد الهراطقة. ففي عظته الأولى خاطب الامبراطور ثيودوسيوس الصغير بالكلمات التالية : "أعطني أيها الامبراطور الأرض نقية من الهراطقة وأنا سوف أعطيك السماء، ساعدني لأشنّ حرباً ضد الهراطقة وأنا سوف أساعدك في حربك ضد الفرس"[١٣]... وفي رسالة إلى يوحنا اسقف انطاكية، يؤكد نَسطور أنه في وقت وصوله إلى القسطنطينية وجد خصوماً متضادين موجودين فعلاً". لقّب أحد أطرافهم القديسة (مريم) العذراء بلقب "والدة الاله" وآخر بأنها مجرد "والدة إنسان". وحتى يتم التوسط بينهما قال إنه اقترح عبارة "والدة المسيح" معتقداً أن كلا الطرفين سوف يرضى بها[١٤]. من ناحية أخرى، فإن سقراط يروي أن "الكاهن أنستازيوس، صديق نَسطور، الذي أحضره معه إلى القسطنطينية، قد حذّر سامعيه يوماً، في عظة، أنه لا يجب أن يطلق أحدٌ على مريم لقب والدة الإله لأن مريم كانت إنسانة والله لا يمكن أن يولد من إنسان"[١٥]. هذا الهجوم على الاعتقاد القديم والمصطلح الكنسي المقبول حتى ذلك الوقت، سبّب هياجاً عظيماً واضطراباً وسط

الإكليريكيين والعلمانيين. وتقدم نَسطور نفسه ودافع عن خطاب صديقه في عظات عدة. واتفق أحد الأطراف (المتضادة) معه، وعارضه الآخر.

وفقاً لهذا التقييم للأمر، فإن نَسطور لم يجد أن النزاع قائم بالفعل في القسطنطينية، ولكنه، مع صديقه أنستازيوس، كانا أول من أثاره. ومع ذلك فإن العظات الموجودة لدينا، كما ذكرنا، والتي ألقاها في هذا الموضوع، لا زالت محفوظة لنا جزئياً، وهي كافية بالتمام لدحض تأكيدات الكثيرين غير الدقيقة بأن نَسطور في الواقع لم يعلّم شيئاً ذا سمة هرطوقية. ففي خطبته الأولى هتف بعاطفة : إنهم يسألون إن كان من الممكن أن تدعى مريم والدة الإله. لكن هل للّه أم اذاً ؟ في هذه الحالة يجب أن نعذر الوثنية التي تكلمت عن أمهات للآلهة، لكن بولس لم يكن كاذباً حينما قال عن لاهوت المسيح (عب ٣:٧) إنه بلا أب، بلا أم، بلا نسب. لا يا أصدقائي، لم تحمل مريم الله. . . المخلوق لم يحمل الخالق إنما حملت الإنسان الذي هو أداة اللاهوت. لم يضع الروح القدس الكلمة، لكنه أمدَّه من العذراء المطوبة، بهيكل حتى يمكنه سكناه . . . انا أُكرّم هذه الحلّة التي استفاد منها، من أجل ذاك الذي احتجب في داخلها ولم ينفصل عنها . . . أنا أُفرِّق الطبائع وأوحد التوقير. تبصّر في معنى هذا الكلام. فإن ذاك الذي تشكل في رحم مريم لم يكن اللّه نفسه لكن اللّه اتخذه . . . وبسبب ذاك الذي اتُّخذَ فإن المُتّخذ أيضاً يدعى اللّه. . .[١٦].

من السهل أن نرى أن نَسطور قد تبنّى وجهة نظرمعلمه ثيودورُس المصِّيصي . . . وقد أنذره الكثير من كهنته بالانسحاب من شركته ووعظوا ضده. وصرخ الشعب : "لدينا امبراطور، ولكن ليس لدينا أُسقف". والبعض، ومنهم علمانيون، تكلموا ضده علناً حينما كان يعظ، وبالأخص شخص باسم أوسابيوس، وهو نفسه الذي صار في ما بعد أُسقف دوريليُم (مدينة تابعة لكرسي القسطنطينية)، والذي على الرغم من كونه علمانياً في ذلك الوقت، إلا أنه كان أول من كانت له نظرة ثاقبة وعارض الهرطقة الجديدة. لهذا السبب استعمل نَسطور لقب "الرجال البؤساء" عنه وعن بعض الرهبان الذين وجهوا إلى الامبراطور اتهاماً ضد نَسطور[١٧] واستدعى الشرطة ضدهم، وتم جلدهم وسجنهم[١٨].

إن مقتطفات عظة أخرى موجهة كليةً ضد تواصل الخواص communicatio idiomatum (أي تبادل الألقاب الإلهية والإنسانية للسيد المسيح في مقابل خواصه الإنسانية والإلهية) وبالتحديد ضد عبارة "تألّم الكلمة". لكن خطابه الرابع ضد

بروكلُس[١٩] هو الأكثر أهمية ويحوي الكلمات التالية : إنّهم يدعون اللاّهوت معطي الحياة قابلاً للموت، ويتجاسرون على إنزال اللوغوس (كلمة الله) إلى مستوى خرافات المسرح، كما لو كان طفلاً ملفوفاً بخرق ثم بعد ذلك يموت ... لم يقتل بيلاطُس اللاهوت - بل حُلة اللاهوت. ولم يكن اللوغوس هو الذي لُف بثوب كتّاني بواسطة يوسف الرامي ... لم يمت واهب الحياة لأنه من الذي سوف يقيمه إذًا إذا مات ... ولكي يصنع مرضاة البشر اتخذ المسيح شخص الطبيعة الخاطئة (البشرية) ... أنا أعبد هذا الإنسان (الرجل) مع اللاهوت ومثل آلات صلاح الرب ... والثوب الأرجواني الحي الذي للملك ... ذاك الذي تشكَّل في رحم مريم ليس اللّه نفسه ... لكن لأن اللّه سكن في ذاك الذي اتخذه، إذاً فإن هذا الذي اتُّخِذَ أيضاً يدعى الله بسبب ذاك الذي اتخذه. ليس الله هو الذي تألم لكن الله اتصل بالجسد المصلوب ... لذلك سوف ندعو العذراء مريم ثيوذوخوس θεοδοχος (وعاء اللّه) وليس ثيوتوكوس θεοτοκος (والدة الإله)، لأن اللّه الآب وحده هو الثيوتوكوس، ولكننا سوف نوقّر هذه الطبيعة التي هي حُلة اللّه مع ذاك الذي استخدم هذه الحُلة، **سوف نفرّق الطبائع ونوحّد الكرامة**، سوف نعترف بشخص مزدوج ونعبده كواحد[٢٠].

من كل ما تقدم نرى أن نَسطور، بدلاً من أن يوحّد الطبيعة البشرية بالشخص الإلهي، يفترض دائماً وحدة الشخص الإنساني مع اللاهوت . . . لم يستطع أن يسمو إلى الفكرة المجرّدة، أو يفكّر في الطبيعة البشرية بدون شخصية، ولا اكتسب فكرة الوحدة التي للطبيعة البشرية مع الشخص الإلهي. لذلك فإنّه يقول حتماً إن المسيح اتخذ شخص البشرية الخاطئة، ويستطيع أن يوحِّد اللاهوت بالناسوت في المسيح خارجيًا فقط، **لأنه يعتبر الناسوت شخصاً**، كما هو مبيَّن في كل الصور والتشبيهات التي يستخدمها.

كتابات نَسطور المتأخرة : نسب البعض كتاب "بازار هيراقليدِس" Bazar of Heracleides إلى نَسطور باعتبار أنه كتبه في منفاه باسم مستعار. وقد حاول في هذا الكتاب، كما يبدو، تبرئة نفسه ولكنه، على العكس، أكّد هرطقته المعروفة في اعتقاده بأن شخص يسوع المسيح ليس هو نفسه شخص ابن اللّه الكلمة. أي الإعتقاد باتحاد **شخصين** اتحاداً خارجيًا فقط في الصورة. وهذا يهدم كل عقيدة الفداء لأن اللّه الكلمة لا يكون هو هو نفسه الفادي المصلوب مخلّص العالم ولا يصير لكلمات يوحنا الإنجيلي الخالدة "هكذا أحب اللّه العالم حتى بذل **ابنه الوحيد** لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية" (يو٣:١٦) أي معنى. بل كيف يتحقّق قول الرب بفم نبيه أشعياء : "أنا أنا الرب **وليس غيري** مخلّص" (أش ٤٣:١١) ؟

وفي ما يلي النصوص التي نسبت إلى نَسطور في الكتاب المذكور Bazar of Heracleides :

١ – هما شخصان two prosopa : شخص ذاك الذي ألبَس وشخص (الآخر) الذي لَبس[٢١] .

٢ – لذلك فإن صورة اللّه هي التعبير التام عن اللّه في الإنسان. فصورة اللّه المفهومة من هذا المنطلق يمكن أن نظنّها الشخص الإلهي. اللّه سكن في المسيح وكشف ذاته للبشر من خلاله، مع أن **الشخصين** two prosopa هما في الحقيقة صورة واحدة للّه[٢٢].

٣ – يجب ألا ننسى أن الطبيعتين تستلزمان أقنومين وشخصين two persons (prosopons) متّحدَيْن فيه بقرض بسيط ((simple loan) وتبادل[٢٣].

بداية الصراع بين كيرلّس ونَسطور[٢٤]

"لم يمضِ زمان طويل على انتشار آراء نَسطور من القسطنطينية إلى ولايات أخرى، ومنذ بداية سنة ٤٢٩، حتى وجد كيرلّس، رئيس أساقفة الإسكندرية، انه من الضروري أن يقدِّم تعبيراً واضحاً وبسيطاً للعقيدة الأرثوذكسية في عظة عيد القيامة، لكن بدون ذكر نَسطور والأحداث التي حدثت في القسطنطينية، معلناً أن ليس اللاهوت بذاته ولكن اللوغوس الذي اتحد مع الطبيعة البشرية هو الذي وُلد من مريم[٢٥].

وقد جرت محاولة خاصة لنشر النَسطورية بين رهبان مصر الكثيرين، وتم إرسال مبعوثين لهذا الغرض، نشطاء في هذا المجهود. وفي خطاب عقائدي متكامل إلى الرهبان[٢٦]، يظهر كيرلّس كيف أن أثناسيوس العظيم قد استخدم التعبير "والدة الإله"، وأن الكتب المقدسة ومجمع نيقية قد قالت بالاتحاد التام بين الطبيعتين في السيد المسيح ... إن اللوغوس بذاته يمكن أن يدعى المسيح ؛ لكن لا ينبغي أن ندعو السيد المسيح حامل الإله (θεοφορος)، متخذاً الناسوت كأداة، ولكن ينبغي أن يُدعى "اللّه الذي بالحقيقة صار إنساناً".
إن جسد المسيح ليس جسد أي شخص آخر، ولكنه جسد الكلمة ؛ أي أن طبيعة المسيح البشرية لا تنتمي إلى أي شخص بشري، لكن الشخصية التي تنتمي إليها هي اللوغوس... وفي الختام فقد قارن أيضًا بين موت السيد المسيح وموتنا. يقول بخصوصنا

نحن، إنه الجسد فقط الذي يموت، ولكننا نقول، على الرغم من ذلك، إن الإنسان مات ... وهكذا الحال مع المسيح. فاللاهوت بذاته لم يمت، ولكن اللوغوس ينتمي إلى طبيعته البشرية في المكانة الأولى، وهكذا يمكننا القول "إنه قاسى الموت". كإنسان قاسى الموت ولكن كإله فقد أبطل الموت مرة أخرى ؛ ولم يكن يستطيع أن يكمِّل خلاصنا بطبيعته الإلهية إذا لم يحتمل الموت من أجلنا في طبيعته البشرية.

بلغت رسالة كيرلّس هذه القسطنطينية أيضًا، وأثارت نَسطور ليستخدم عبارات عنيفة بشأن زميله الإسكندري. وقام كيرلّس بتوجيه خطاب قصير إلى نَسطور قال فيه إنه لم يكن هو (كيرلّس) ورسائله، بل نَسطور أو صديقه أنستازيوس هما السبب في الفوضى الكنسية السائدة حالياً[٢٧]. أجاب نَسطور عن ذلك في سطور قليلة احتوت، في مجملها، على مديح نفسه[٢٨].

في خطاب جديد إلى نَسطور، يحدد كيرلّس العقيدة الأرثوذكسية قائلا : "الكلمة لم يصر جسداً بطريقة تجعل طبيعة اللّه تتغير أو تتحول. على النقيض من ذلك، فإن اللوغوس قد اتحدَ أقنومياً مع الجسد المتحرك المُحيا بالنفس العاقلة، وهكذا صار إنساناً بطريقة يتعذر تفسيرها. إن الطبيعتين المتميزتين قد اتحدتا في اتحاد حقيقي ليس كما لو كان الاختلاف في الطبائع قد اختفى، بالاتحاد، ولكن على العكس، من حيث قد شكّلا الرب يسوع المسيح الواحد والابن بالاتحاد غير المنطوق به بين اللاهوت والناسوت. اللوغوس اتحدَ مع الطبيعة البشرية في رحم مريم؛ وهكذا وُلد بعد أن أخذ جسداً وهكذا أيضاً تألم، الخ. وحيث أن اللوغوس في نفسه غير قابل للألم، فقد احتمل هذا في الجسد الذي اتخذه"[٢٩].

أجاب نَسطور: ينبغي ألاّ نقول أن اللّه وُلد وتألم أو أن مريم كانت والدة الإله، لأن ذلك يعتبر وثنياً وأپولينارياً وآريوسياً . . .

أما كيرلّس فقد أرسل الشماس پوسيدونيوس Possidonius إلى روما، وأعطاه مذكرة خاصة بيَّن فيها الخطأ النَسطوري والعقيدة الأرثوذكسية المعارضة له.

مجمع روما (٤٣٠)

بناءً على ما سبق، عقد البابا سلِستين مجمعاً في روما (٤٣٠) تقرر فيه تأكيد لقب العذراء "والدة الإله" وأعلن فيه أن نَسطور هرطوقي. وأرسل البابا سلِستين إلى البابا

كيرلّس الإسكندري تفويضاً في إصدار حكم علني ضد نَسطور إذا استمر كما هو. وجاء في هذا الخطاب :

"دعه يعرف أنه لا يستطيع أن يشترك في شركتنا إن ظل في هذا الطريق المنحرف بمعارضته للتعليم الرسولي. وبناءً على ذلك، حيث إن التعليم الأصيل لكرسينا هو في اتفاق معكم، فتمم هذا القرار بحسم دقيق مستخدماً خلافتنا. وفي خلال عشرة أيام، إبتداءً من يوم هذا التذكير، ينبغي عليه إما أن ينقض عظاته الرديئة باعتراف مكتوب ويؤكد بقوة أنه هو نفسه يعتنق الإيمان بخصوص ميلاد المسيح إلهنا، الذي تعتنقه كنيسة روما وكنيسة قداستكم كما يعتنقه الأتقياء في كل العالم، وإذا لم يفعل هذا، فقداستكم، بسبب عنايتكم بتلك الكنيسة، تعلم في الحال أنه يجب أن يُبعَد من جسمنا بكل طريقة ... وكَتبنا هذا نفسه إلى إخوتنا القديسين وزملائنا الأساقفة : يوحنا (انطاكية)، وروفس (تسالونيكي)، ويوفيناليوس (أورشليم)، وفلاڤيانُس (فيلبي)، لكي يكون حكمنا بخصوصه – أو بالحري حكم المسيح الإلهي – ظاهراً"(٣٠).

مجمع الإسكندرية (٤٣٠)

عقد البابا كيرلّس مجمعاً في الإسكندرية (٤٣٠) واعتمد المجمع نص رسالة البابا كيرلّس الثالثة إلى نَسطور وهي التي تتضمن الحروم الإثني عشر ومطالبة نَسطور بالاعتراف بها. كذلك أرسل المجمع رسالتين أخريين، واحدة إلى إكليروس القسطنطينية وشعبها والأخرى إلى رهبان القسطنطينية. وقام وفد من الأساقفة والكهنة المصريين بتسليم الرسالة يوم الأحد في الكاتدرائية بالقسطنطينية إلى نَسطور ومعها الوثائق المرسلة من روما.

قام نَسطور بعدها بتقديم شكوى ضد البابا كيرلّس إلى الامبراطور ثيودوسيوس، كما قام بنشر إثني عشر حرماً مضاداً لحرومات البابا كيرلّس، متهماً إياه بالهرطقة(٣١).

في الحرم السابع أنكر نَسطور تماماً أن المولود من العذراء مريم هو هو نفسه الابن الوحيد الجنس، المولود من الآب قبل كل الدهور، ونصه كما يلي :

"إذا قال أحد إن الإنسان الذي تكوّن من العذراء هو ابن اللّه الوحيد، الذي ولد من حضن الآب قبل كوكب الصبح، ولم يعترف بالأولى أنه حصل على مكانة ابن اللّه الوحيد

لارتباطه مع ذاك الذي بالطبيعة هو ابن الله الوحيد المولود من الآب ؛ إضافةً إلى ذلك، إذا دعاه أحد باسم آخر غير المسيح عمانوئيل، فليكن محروماً"[٣٢].

بداية وصراع ونصرة مجمع أفسس

تم اقتراح عقد مجمع مسكوني بعد مدة طويلة من الخلاف مع النَسطورية لتسويته. وقد طلب ذلك بوضوح كل من الأرثوذكس ونَسطور[٣٣]. وقد تكلم نَسطور عن ذلك في خطابه الثالث الى البابا سلِستين ؛ وبالطريقة نفسها اشتكى رهبان القسطنطينية في خطاب إلى الامبراطور من سوء معاملة نَسطور لهم، وعبّروا فيه عن رغبتهم بصوت عالٍ لطلب هذا العلاج الكنسي[٣٤]. وبالفعل وصل الامبراطور ثيودوسيوس الثاني إلى القسطنطينية يوم ١٩ نوفمبر/تشرين الثاني عام ٤٣٠، قبل بضعة أيام من حرومات كيرلّس، وأصدر منشوراً يحتوي على أسماء زميله الغربي - ڤالنتينيان الثالث - وموجهاً الى جميع المطارنة دعاهم فيه لاجتماع مسكوني في أفسس. وطبقاً للأوامر الامبراطورية كان ينبغي أن يبدأ المجمع في عيد العنصرة (٧ يونيو/حزيران) في عام ٤٣١[٣٥] وأن كل من يصل متأخراً يكون مسؤولاً مسؤولية جسيمة أمام الله والامبراطور.

وكان نَسطور مع أساقفته الستة عشر بين الأوائل الذين وصلوا إلى أفسس[٣٦]. وقد انتظر الآباء وصول البطريرك يوحنا الأنطاكي لمدة ستة عشر يوماً بعد الموعد المحدد، لكنه لم يصل إلى أفسس. ثم بدأ المجمع برئاسة البابا كيرلّس الإسكندري في ٢٢ يونيو/حزيران في كاتدرائية والدة الإله بأفسس. وبعد استدعاء نَسطور ثلاث مرات رفض الحضور إلى المجمع، وقُرئ خطاب القديس كيرلّس الثاني إلى نَسطور وردُ نَسطور عليه.

"بعد ذلك تمت قراءة وثيقتين أخريين وهما تحديداً خطاب سلِستين والمجمع الروماني، وخطاب كيرلّس الإسكندري إلى نَسطور[٣٧] ؛ وتم سؤال الأربعة من الإكليروس الذين أرسلهم كيرلّس ليسلموا هذه الوثيقة إلى نَسطور عن نتيجة مهمتهم. وقد أجابوا بأن نَسطور لم يعطهم رداً على الإطلاق. ومع ذلك، من أجل التأكد من أنه ما زال مصمماً على خطإه، تم سؤال أُسقفين : ثيئودوتُس من أنقيرة Ancyra وأكاكيوس من ميليتين Melitene، إذ كانت تربطهم بنَسطور صداقة شخصية، وكانوا خلال الأيام الثلاثة الماضية في مناقشات مألوفة معه، محاولين أن يحولوه عن خطإه . . . وقد أعلنوا للأسف بأن جميع مجهوداتهم معه كانت سدى[٣٨]. وكانت إجابة نَسطور لهؤلاء الأساقفة : "لن أدعو أبداً طفلاً عمره شهرين أو ثلاثة **الله**"[٣٩].

ومع ذلك، بناء على اقتراح قدَّمه فلافيانُس، أُسقف فيليبي، ومن أجل تقديم النقطة العقائدية، موضوع النقاش، لدراسة شاملة، وفي ضوء أدلة الآباء، تمت قراءة عددٍ من كتابات آباء الكنيسة، التي يرد فيها الاعتقاد القديم معبّراً عن احترام اتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح.

بعد ذلك، وبعكس هذه الفقرات الآبائية، تمت قراءة عشرين فقرة، بعضها طويل وبعضها قصير، من كتابات نَسطور، تحتوي على آرائه الأساسية، والتي قدمناها أعلاه، وتم التعبير عنها في قطع مختلفة وبصورة محسوسة[٤٠].

صرخ جميع الأساقفة معاً : "إذا لم يحرم أي شخص نَسطور فليكن هو نفسه محروماً. إن الإيمان الصحيح يحرمه والمجمع المقدس يحرمه. وإذا كان لأي شخص شركة مع نَسطور فليكن محروماً. نحن جميعاً نحرم نَسطور الهرطوقي وأتباعه وعقيدته الإلحادية. نحن جميعًا نحرم نَسطور الملحد"[٤١].

قرر المجمع المقدس أن يكون نَسطور مفصولاً من كرامة الأُسقفية ومن كل شركة كهنوتية. هذا الحكم كان في البداية قد وقعه ١٩٨ أُسقفاً كانوا حاضرين. بعد ذلك انحاز آخرون إلى هذا الجانب حتى بلغ عدد الموقعين ٢٠٠ (مئتين).

بعد انقضاء بضعة أيام، في يوم ٢٦ يونيو/حزيران، وصل يوحنا الانطاكي إلى أفسس، وأرسل المجمع فوراً لمقابلته وفداً مفوضاً، مكوناً من أساقفة وإكليريكيين عدة، تعبيراً عن الإحترام له، وفي الوقت نفسه لإبلاغه بعزل نَسطور. وبعد وصوله مباشرةً عقد في منزله مجمعاً مع أتباعه، البالغ عددهم ثلاثة وأربعين عضواً بمن فيهم شخصه. وأعلن الحكم بعزل البابا كيرلّس الإسكندري وممنون أُسقف أفسس من كافة الوظائف الكهنوتية وبالحرم من الشركة وجميع من وافقوا على الحكم ضد نَسطور حتى يعترفوا بخطإهم ويحرموا تعاليم البابا كيرلّس[٤٢].

"وتقدم الطرفان إلى الامبراطور، وكلاهما يطلب مساندته، وتأزم الأمر كثيراً حتى أن المجمع ظل منعقداً حتى ١١ سبتمبر/ايلول من العام نفسه، وأصدر الامبراطور قراراً بخلع كيرلّس وممنون ونَسطور، ولكن بعد فترة قصيرة أعيد كيرلّس وممنون إلى كرسيّهما وأرسل نَسطور إلى دير أوپرپيوس (Euprepius). وفي عام ٤٣٥ نُفي إلى البتراء (Petra) في البادية العربية وبعد ذلك إلى صحراء مصر، حيث مات حوالي العام ٤٤٩"[٤٣].

إعادة الوحدة عام ٤٣٣

لم يُنهِ رحيل نَسطور الخلاف، فقد تحطمت أواصر الشركة بين الطرفين وسعى الامبراطور نفسه مستخدماً نفوذه ليعيد السلام، وبالفعل حققت مساعيه النتائج المرجوة. وفي عام ٤٣٣ أرسل يوحنا الانطاكي بولس أُسقف حمص إلى الإسكندرية ومعه اعتراف بالإيمان (أي وثيقة تعلن إيمان يوحنا) فقَبِله كيرلّس، وأرسل إلى يوحنا رسالته المشهورة التي أعادت الوحدة، والتي تضمنت جزءًا من اعتراف يوحنا يؤكد وحدة شخص السيد المسيح والاستمرارية غير المختلطة وغير الممتزجة للاّهوت والناسوت فيه[٤٤].

وورد في هذا النص ما يلي : "نعترف أن ربنا يسوع المسيح، إبن اللّه، الوحيد، هو إله كامل وإنسان كامل ذو نفس عاقلة وجسم، وهو مولود من الآب قبل كل الدهور بحسب لاهوته، وأنه هو نفسه في الأيام الأخيرة، من أجلنا ومن أجل خلاصنا، وُلد من مريم العذراء بحسب ناسوته، وهو نفسه، له الجوهر نفسه مع الآب، حسب لاهوته، وله الجوهر نفسه الذي لنا بحسب ناسوته، لأنه قد حدث اتحاد بين الطبيعتين. لأجل هذا نعترف بمسيح واحد، إبن واحد، رب واحد. وبحسب هذا الفهم للاتحاد بدون اختلاط نعترف بأن العذراء مريم هي "والدة الإله"، لأن اللّه الكلمة قد تجسد وتأنس، ومنذ الحمل به اتّحدَ بالهيكل الذي أخذه منها. ونحن نعرف أن اللاهوتيين ينسبون بعض أقوال المبشرين والرسل عن الرب باعتبارها تشير بصفة عامة إلى شخص واحد، ويقسِّمون أقوالاً أخرى بأنها تشير إلى طبيعتين، فتلك التي تليق باللّه ينسبونها إلى لاهوت المسيح، أما تلك الأقوال المتواضعة فينسبونها إلى ناسوته"[٤٥].

تأزُّم الموقف[٤٦]

لم تنجح إعادة الوحدة عام ٤٣٣ في تحقيق الإستقرار والوحدة الكاملة بين الجانبين. فالإسكندريون (أي الجماعة المؤيّدة للقديس كيرلّس) شعروا بأن كيرلّس قدم تنازلات كثيرة للانطاكيين، أما الانطاكيون فشعر بعضهم بالاستياء وعدم الرضى عن استبعاد نَسطور وإدانته.

غير أن كيرلّس كان قوياً ونافذ القول بقدر كافٍ لاحتواء أتباعه ؛ فأرسل كثيراً من الرسائل إلى أصدقائه، مثل أكاكيوس أُسقف ميليتين (ملطية الحالية)، وڤاليريان أُسقف إيقونية (قونية الحالية)، شارحاً كيف أن المصالحة مع يوحنا الأنطاكي لا تتعارض مع شرحه السابق للعقيدة في رسائله إلى نَسطور، ولا مع عقيدة مجمع أفسس.

أما الانطاكيون، فلم يكونوا كلهم موافقين على إعادة العلاقات أو على الوحدة. وبالرغم من وجود رجال قبلوا إعادة الوحدة وظلّوا مخلصين لبنود الإتفاق الذي تم التوصل إليه سنة ٤٣٣، مثل يوحنا الانطاكي وأكاكيوس أُسقف حلب، إلا أنه كان هناك آخرون في الجانب الانطاكي غير راغبين في الإذعان والخضوع للبطريرك الانطاكي. وهؤلاء كانوا يمثلون اتجاهين :

من ناحية، كان هناك السيليسيانيون المعارضون لكيرلّس ولإعادة الوحدة. ومن ناحية اخرى، كان هناك رجال مثل ثيودوريت أُسقف قورش Theodorete of Cyrus الذي لم يقبل إدانة نَسطور.

وتدخّل الامبراطور فخضع له الكثير من هؤلاء الأساقفة، إلا أن خمسة عشر منهم عاندوا فكان مصيرهم الخلع. وفي عام ٤٣٥ قبِل ثيودوريت إعادة الوحدة ولكن بدون إدانة نَسطور. وهكذا لعب ثيودوريت، أُسقف قورش المجادل المقتدر، دوراً مؤثراً في الجدال الذي تلا إعادة الوحدة.

إعادة الوحدة تُفسَّر بطرق مختلفة[٤٧]

تفاقم التوتر بين الجانبين لأن إعادة الوحدة لم تُفهم بالمعنى نفسه من قِبَلهما. فالإسكندريون، من جهتهم، نظروا إليها كأمر جعل الأنطاكيين يقبلون مجمع سنة ٤٣١ بدون أي شروط أو تحفظات، وكيرلّس نفسه فهم الأمر بهذا المعنى وأوضحه لمؤيديه عندما سألوه. وهذه النظرة الكيرلّسية - كما سنرى في ما بعد - أكدها ساويرُس الأنطاكي باقتدار في القرن السادس[٤٨]، وكان للإسكندريين تبريرهم الكافي لهذا الموقف. ألم يوافق الأنطاكيون، على سبيل المثال، على أن يسحبوا اعتراضاتهم الثلاثة على مجمع أفسس ؟ ألم يعيدوا العلاقات بكيرلّس الإسكندري من دون أن يجعلوه يتراجع عن حروماته الإثني عشر أولاً ؟

وبالرغم من أن شرعية هذا الدفاع الإسكندري لا يمكن ان تُدحض، إلاّ أن ثيودوريت أُسقف قورش ومؤيديه كانوا غير راغبين في التسليم والإقرار به. ومضى ثيودوريت، من جهته، قُدماً في الاعتقاد بأن إعادة الوحدة سنة ٤٣٣ ألغت كل قرارات مجمع سنة ٤٣١، التي لم يقرّوها إقراراً تاماً، وتالياً بذلوا قصارى جهدهم ليؤسسوا ويقيموا لاهوتاً أنطاكياً قوياً (أي متطرفاً) على أساس صيغة إعادة الوحدة (بحسب مفهومهم الخاص). وسعوا كذلك الى وضع رجالهم المؤيدين لهم في الأماكن والمناصب الرئيسية والأساسية

لينشروا هذا اللاهوت، وظنوا أنهم يستطيعون تحقيق ذلك عن طريق الإعتراف برسالة كيرلّس الثانية إلى نَسطور كوثيقة إيمان، إضافة إلى صيغة إعادة الوحدة نفسها. ولعل الانطاكيين في اعترافهم بالرسالة الثانية قد فسروا عبارة "اتحاد أُقنومي" (hypostatic union) الموجودة في الرسالة كمرادف لعبارة "اتحاد بروسوبوني" "اتحاد أشخاص" (prosopic union)، بالرغم من أن كيرلّس رفض هذه العبارة في رسالته. وفي سعيهم لتطوير لاهوتهم كان من المستشعر أنهم لا بد أن يعترفوا ويعلنوا أن ديودورُس أسقف طرسوس (Tarsus) وثيودورُس أُسقف المصِّيصة (Mopsuestia) هما أستاذاهم اللاهوتيان. ونُشرت أعمالهما، بل كتب ثيودوريت نفسه دفاعاً عنهما. **وما أن تم هذا حتى فنّده البابا كيرلّس ودحضه**. وقد أجلس الانطاكيون المتطرفون أيضاً رجالاً من مؤيديهم في كراسي أُسقفيات مهمة، وكان هيباس واحداً من هؤلاء وقد أُجلس على كرسي الرها في سنة ٤٣٥. وقدم الجانب الأنطاكي تبريرات لأعماله هذه، فقد قالوا، على سبيل المثال، إنهم لم يستطيعوا فهم الجمل الإسكندرية التالية: اتحاد أُقنومي - أُقنوم واحد - طبيعة واحدة متجسدة للّه الكلمة. بل رأوا فيها معنى أپوليناريا، وقالوا إنهم لم يقبلوا حرومات كيرلّس[٤٩].

معنى الاتحاد الأُقنومي Hypostatic union

كلمة أُقنوم عند القديس كيرلّس تعني الشخص مع الطبيعة التي يحملها. وعبارة الاتحاد الأُقنومي عنده لا تعني إطلاقاً اتحاد أشخاص بل اتحاد طبائع في شخص واحد بسيط اتحاداً طبيعياً أو بحسب الطبيعة. أي أن عبارة الاتحاد الأُقنومي بمنتهى الوضوح تعني عند القديس كيرلّس اتحاد طبيعتين اتحاداً طبيعياً في شخص واحد بسيط.

موقف البابا كيرلّس

في هذه الفترة شعر البابا كيرلّس بمحاولة الأساقفة المعجبين أو المتمسكين بنَسطور وتعاليمه إعادة النَسطورية إلى الشرق في المناطق المحيطة بالكرسي الأنطاكي. فكتب إلى يوحنا الانطاكي والمجمع الانطاكي وإلى أكاكيوس أُسقف ملطية وإلى الإكليروس ولمبونُس الكاهن وإلى الامبراطور ثيودوسيوس محذراً من التيار النَسطوري الذي يحاول أن يتخفى خلف تعاليم ثيودورُس المصِّيصي وديودورُس الطرسوسي، معلميْ نَسطور. ثم كتب إلى بروكلُس أُسقف القسطنطينية حول تداعيات هذا الموضوع، وإلى رابولا أُسقف الرها رداً على الرسالة التي بعث بها اليه، مادحاً إياه على وقوفه ضد تعاليم ثيودورُس المصِّيصي والتيار النَسطوري في الشرق.



القديس البطريرك
كيرلس الإسكندري
ايقونة من دير
القديسة دميانة بالبراري،
بلقاس، مصر.
وهي من رسم راهبات
هذا الدير، عام ١٩٩٠.

ونقتبس من رسالة القديس كيرلّس إلى الامبراطور ثيودوسيوس ما يلي : "كان هناك شخص اسمه ثيودورُس، وقبله ديودورُس، الأخير أُسقف طرسوس والأول أُسقف المصِّيصة، هذان كانا أبوي تجديف نَسطور. ففي الكتب التي ألّفاها، تكلما بجنون شديد ضد المسيح مخلصنا جميعاً، لأنهما لم يفهما سره، وأراد نَسطور أن يُدخل تعاليمهما في وسطنا ولذلك عزله اللّه.

"ومع ذلك فبينما حرّم بعض أساقفة الشرق تعاليمه، فإنهم بطريقة أخرى يُدخلون الآن هذه التعاليم نفسها أيضاً حينما يبدون إعجابهم بتعاليم ثيودورُس، ويقولون إنه كان يفكر تفكيراً صحيحاً يتفق مع آبائنا، أعني أثناسيوس وغريغوريوس وباسيليوس. ولكنهم يكذبون ضد الرجال القديسين. فكل ما كتبه هؤلاء القديسون هو على عكس آراء ثيودورُس ونَسطور الشرير"(٥٠).

تغيُّر القيادة

عندما كان البابا كيرلّس الإسكندري والبطريرك يوحنا الانطاكي على قيد الحياة كان هناك سلام بين الطرفين. ولكن البطريرك يوحنا تنيّح عام ٤٤٢ وأعقبه البابا كيرلّس الذي تنيّح في العام ٤٤٤.

وبدأ ثيودوريت، أُسقف قورش، يحاول نشر الفكر النَسطوري في الشرق وكتب عام ٤٤٧ كتابه المعنون Eranistes الذي قصد به تشويه تعليم آباء الإسكندرية، بخاصة القديس كيرلّس الكبير والسخرية منه. فأثار هذا الكثير من المعارضة حتى صدر مرسوم امبراطوري في ١٨ أبريل/نيسان عام ٤٤٨ يحرم نَسطور وكتاباته وأتباعه، وأمر ثيودوريت بالبقاء في كرسيه في قورش. وكذلك أثار هيباس، أُسقف الرها، رد فعل عظيم بسبب رسالته إلى ماريس الفارسي ضد تعاليم القديس كيرلّس الكبير.

هرطقة أوطيخا

كردّ فعل على النشاط النَسطوري في الشرق، ظهر تعليم متطرف في الدفاع عن عقيدة الطبيعة الواحدة المتجسدة لكلمة اللّه التي علّم بها القديس كيرلّس الكبير، وذلك في شخص أوطيخا رئيس دير أيوب بالقسطنطينية.

إدّعى أوطيخا، الذي كان صديقاً للبابا كيرلّس، أنه تلقى من اللاهوتي الإسكندري العظيم نسخة من قرارات مجمع أفسس ٤٣١، واحتفظ بها منذ ذلك الحين، وكان مؤيداً قوياً

للجانب الإسكندري في العاصمة. ولأنه كان رئيس دير أيوب في الربع (الحي) السابع من المدينة، لذا فقد كان يشرف على ٣٠٠ راهب لمدة تزيد عن الثلاثين عاماً، ومن خلال ابنه بالمعمودية (الذي هو ابن أخيه) كريسافيوس، (Chrysaphius) كبير موظفي البلاط الملكي، استطاع أوطيخا الوصول إلى البلاط. وبينما كان المناخ الكنسي ملبداً بغيوم الخلاف بين الجانب الإسكندري ونظيره الانطاكي، واجه أوطيخا مقاومة ومعارضة من الأنطاكيين لأنه كان متعصباً جداً للإسكندريين، وهكذا زاد من حدة التوتر[٥١].

بدأ أوطيخا يدافع عن عقيدة الطبيعة الواحدة فسقط في الهرطقة المعروفة باسمه، والتي تعني أن الناسوت قد ذاب في اللاهوت مثلما تذوب نقطة الخل في المحيط، أي أن الطبيعتين قد امتزجتا معاً في طبيعة واحدة. ومن هنا جاءت تسمية أوطيخا "مونوفيزيتس"، لأن عبارة "مونوفيزيس" تعني "طبيعة وحيدة" وليس "طبيعة واحدة" أي "ميا فيزيس". وقد زار أوسابيوس، أُسقف دوريليُم، أوطيخا[٥٢] في ديره بالقسطنطينية مرات عدة واكتشف أن عقيدته غير أرثوذكسية، إذ يعتقد بالامتزاج.

مجمع القسطنطينية المكاني سنة ٤٤٨

في هذا المجمع (٨-٢٢ نوفمبر/تشرين الثاني ٤٤٨) الذي رأسه فلاڤيانُس، بطريرك القسطنطينية، وحضره ٣٢ أُسقفاً، أدين أوطيخا وعزل وحرم بناءً على شكوى من أوسابيوس، أُسقف دوريليُم، وبناءً على شهادة يوحنا الكاهن والشماس أندراوس، اللذين أرسلهما المجمع لمقابلته، لأنه أصر على أن الجسد الذي أخذه ربنا يسوع من مريم العذراء لم يكن من طبيعتنا وجوهرنا نفسهما. وبناء على تردده في إيضاح عقيدته حينما حضر أمام المجمع وقدم إقراراً بالإيمان رفض أن يقوم بقراءته[٥٣]. ووقّع على الحرم ٣٠ أُسقفاً و٢٣ أرشمندريتاً. ولأول مرة تم إقرار صيغة "طبيعتين من بعد الاتحاد" للسيد المسيح. وحدثت قلاقل كثيرة في القسطنطينية، وقدم أوطيخا شكوى ضد المجمع المكاني إلى الامبراطور، الذي دعا البابا ديوسقورُس الإسكندري ليرأس مجمعاً مسكونياً في أول أغسطس/آب ٤٤٩ في أفسس، وطلب من جوڤينال، أُسقف أورشليم، وتالاسيوس، أُسقف قيصرية كبادوقيا، أن يكونا رئيسين مساعدين معه، وأرسل مرسوماً امبراطورياً إلى ديوسقورُس يطلب منه السماح لبارصوما (وهو أرشمندريت سوري مؤيد للجانب الإسكندري) بالمشاركة في المجمع.

موقف كنيسة الإسكندرية

شعر البابا ديوسقورُس بخطورة انتشار أفكار ثيودوريت أُسقف قورش، وهيباس أُسقف الرها في الشرق، تلك الأفكار التي تهاجم عقيدة البابا كيرلّس الإسكندري. وكذلك من انتشار تعاليم ثيودورُس المصِّيصي، معلّم نَسطور، في كثير من المناطق في المشرق. وعلم بشكوى أوطيخا من أن إقراره الخطِّي بالإيمان لم يقبله مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨[٥٤]. وخشي أن يكون أوطيخا قد أدين لتمسكه بتعليم القديس كيرلّس الكبير حول الطبيعة الواحدة المتجسدة للّه الكلمة. وكان مجمع القسطنطينية المكاني (٤٤٨) قد طلب من أوطيخا أن يحرم كل من لا ينادي بطبيعتين من بعد الاتحاد، فرفض وقال : أنا لو فعلت ذلك أكون قد حرمت آبائي القديسين أمثال القديس كيرلّس الكبير[٥٥]. وأمام اعتراف أوطيخا الخطِّي المخادع بأنه "يرفض هؤلاء الذين يقولون أن جسد ربنا يسوع المسيح قد نزل من السماء لأن ذاك الذي هو كلمة اللّه نزل من السماء بدون جسد وتجسد من جسد العذراء نفسه بدون تغيير ولا تحويل وبطريقة عرفها هو نفسه وأرادها، وذاك الذي هو دوماً إله كامل قبل الدهور، صار أيضاً إنساناً كاملاً في آخر الايام من أجلنا ومن أجل خلاصنا"[٥٦].

شعر البابا ديوسقورُس أن فلاڤيانُس، بطريرك القسطنطينية، وأوسابيوس، أُسقف دوريليُم، قد انضمّا إلى التيار النَسطوري الموجود في الشرق حينما طُلب من أوطيخا في مجمع القسطنطينية المكاني (٤٤٨) حرم كل من لا ينادي بطبيعتين من بعد الاتحاد. لكن الحقيقة كانت أن البابا ديوسقورُس سعى إلى محاربة النَسطورية برفض تعبير "الطبيعتين بعد الاتحاد"، وكان الأُسقف أوسابيوس يدفع البطريرك فلاڤيانُس لمحاربة الأوطيخية بتأكيد تعبير "طبيعتين من بعد الاتحاد"، ومن هنا نشأ بين الطرفين سوء الفهم الذي تطور إلى الشقاق الخلقيدوني في ما بعد. لكن البحث الدقيق يبرهن أن البابا ديوسقورُس لم يكن أوطيخياً، ولهذا لم يحكم عليه مجمع خلقيدونية لأسباب عقائدية، كما ذكر أناتوليس، بطريرك القسطنطينية ورئيس المجمع في جلسة ٢٢ أكتوبر/تشرين الأول عام ٤٥١[٥٧]. كما أن البطريرك فلاڤيانُس والأُسقف أوسابيوس لم يكونا نسطوريين.

مجمع أفسس الثاني

عقد المجمع الجلسة الأولى في أغسطس/آب عام ٤٤٩، وحضره ١٥٠ أُسقفاً برئاسة البابا ديوسقورُس وبحضور الأُسقف يوليوس، ممثل بابا روما، وجوڤينال أسقف أورشليم، ودمنوس الانطاكي وفلاڤيانُس، بطريرك القسطنطينية.

وبعد استعراض وقائع مجمع أفسس الأول عام ٤٣١، ومجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨، وقراءة اعتراف خطّي بالإيمان الأرثوذكسي قدّمه أوطيخا إلى المجمع مخادعاً، وبعد الاستماع إلى آراء الحاضرين، حكم المجمع بإدانة وعزل فلافيانُس، بطريرك القسطنطينية، وأوسابيوس، أُسقف دوريليُم، وبتبرئة أوطيخا وإعادته الى رتبته الكهنوتية. كما حكم المجمع بحرم وعزل كل من هيباس، أُسقف الرها، وثيودوريتس، أُسقف قورش، وآخرين[٥٨]. وحدّد المجمع أن ديودورُس الطرسوسي نَسطوري[٥٩]. ولم تُقرأ رسالة البابا لاون الأول إلى المجمع وهي المعروفة بـ "طومس لاون".

مجمع خلقيدونية

لم يقبل البابا لاون الأول نتائج مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩ ومنح الحل الكنسي لثيودوريت، أُسقف قورش[٦٠]. وحدث أن الامبراطور ثيودوسيوس قد سقط من على ظهر جواده، مما أدى إلى وفاته في ٢٨ يوليو/تموز عام ٤٥٠، فتولّت أخته بولكاريا السلطة وتزوجت من القائد مركيان، وأعلنته امبراطوراً في ٢٨ أغسطس /آب من العام نفسه. وفي ١٥ مايو/ أيار عام ٤٥١ صدرت الأوامر الامبراطورية بعقد مجمع عام في نيقية. وبحلول أول سبتمبر/أيلول وصل الأساقفة إلى نيقية ولكنهم أُمِروا أن يتجهوا إلى خلقيدونية القريبة من القسطنطينية، فاجتمع حوالي ٥٠٠ أُسقف في كنيسة القديسة أوفيمية، وعقدت الجلسة الأولى للمجمع في ٨ أكتوبر/تشرين الأول عام ٤٥١.

في تلك الجلسة نوقش البابا ديوسقورُس بشأن عقيدة أوطيخا الذى برّأه مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩ ؛ فقال : "إذا كان أوطيخا يتمسك بمفاهيم ترفضها عقائد الكنيسة فهو يستحق ليس العقاب فقط بل النار أيضاً (أي جهنم). ولكن اهتمامي إنما هو بالإيمان الجامع الرسولي وليس بأي إنسان أياً يكن"[٦١]. وقال أيضاً : "أنا أقبل عبارة من طبيعتين بعد الاتحاد"[٦٢]. وهو في تأكيده الطبيعة الواحدة المتجسدة للّه الكلمة أراد أن يُثبت عدم التقسيم بين الطبيعتين من بعد الاتحاد، وفي قبوله لعبارة " من طبيعتين بعد الاتحاد" أراد أن يؤكد ما أكّده القديس كيرلّس عن استمرار وجود الطبيعتين في الاتحاد وعدم امتزاجهما.

أقر المجمع الخلقيدوني رسائل القديس كيرلّس الإسكندري المجمعية وطومس لاون بعد مراجعته حروم القديس كيرلّس الإثني عشر[٦٣]. وقد حكم بحرم أوطيخا وإدانته وعزله وبإلغاء أغلب قرارات مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩، وبعزل البابا ديوسقورُس الإسكندري لأسباب إدارية وقانونية، وبإعادة ثيودوريت، أُسقف قورش، وهيباس، أُسقف الرها، إلى

رتبة الأُسقفية بعد أن وافقا على حرم نَسطور وتعاليمه. لكن المجمع لم يحكم على كتابات ثيودوريت وهيباس ضد تعليم القديس كيرلّس الكبير، كما لم يحكم على ثيودورُس المصيِّصي، معلم نَسطور، ولا على تعاليمه.

وبالرغم من أن رسالة هيباس، أُسقف الرها، إلى ماريس الفارسي التي هاجم فيها مجمع أفسس المسكوني لعام ٤٣١، وتعاليم القديس كيرلّس الكبير وحرومه الاثني عشر، قد قرئت في المجمع، إلا أن المجمع لم يحكم بإدانتها[٦٤]، مما جعل الفريق الذي رفض قرارت مجمع خلقيدونية يشعر بأن هناك تعاطفاً في المجمع مع الجانب النَسطوري. إلا أن المجمع كان قد أكد قداسة البابا كيرلّس، ولم يقبل ثيودوريت وهيباس إلا بعد توقيعهما الحرم على نَسطور.

وقد أوضح الجانب الخلقيدوني في ما بعد موقفه مظهراً رفضه للنَسطورية بصورة أكيدة في المجمع التالي للخلقيدونيين الملقب بالمجمع الخامس والمنعقد في القسطنطينية عام ٥٥٣ ؛ حيث حكم هذا المجمع بحرم شخص وكتابات ثيودورُس المصيِّصي، معلّم نَسطور، وبحرم كتابات ثيودوريت، أُسقف قورش، وكذلك كتابات هيباس، أُسقف الرها، ضد تعاليم القديس كيرلّس الكبير.

وضع مجمع خلقيدونية تعريفاً للإيمان وكان أعضاء المجمع في البداية يرفضون هذا الأمر، لكنهم تحت الحاح مندوبي الامبراطور رضخوا في النهاية. وكانت المسودة الأولى تنص على أن المسيح "من طبيعتين"، لكن مندوبي الامبراطور ألحّوا أن يتضمن النص "في طبيعتين". وبعد مقاومة كبيرة، على أساس أن هذه العبارة متضمنة في "طومس لاون" الذى قبله المجمع ولا داعي لوضعها في تعريف الإيمان، قبلها المجمع تحت إلحاح مندوبي بابا روما وممثلي الامبراطور.

لم يكن التعريف الذي قبله المجمع نَسطورياً، بل إن المجمع في قراراته قد اكّد حرم كل من النَسطورية والأوطيخية. لكن التعريف لم يتضمن عبارة "الاتحاد الأقنومي" ولا عبارة أنه "لا يمكن التمييز بين الطبيعتين إلا في الفكر فقط "، وهي العبارات المهمة في تعليم القديس كيرلّس الكبير. كما أنه وردت عبارة تحرم "كل من يعتقد بطبيعتين قبل الاتحاد، وبطبيعة واحدة من بعد الاتحاد"، والمقصود بهذه العبارة هو أوطيخا وعقيدة الامتزاج بين الطبيعتين. ومن المعلوم أن الجانب اللاخلقيدوني يحرم من يقول "بطبيعتين قبل الاتحاد"، لأن هذا التعبير يفترض وجود الناسوت قبل اتحاده باللاهوت، لكن هذا الفريق يقبل "من طبيعتين في الاتحاد" و"من طبيعتين بعد الاتحاد". أما حرم من يقول "بطبيعة واحدة بعد

الاتحاد" فكان يحتاج إلى توضيح، لأن هذا الحرم من الممكن أن يفسر أنه ضد تعليم القديس كيرلّس الكبير "طبيعة واحدة متجسدة لكلمة اللّه"، الذي تمسّك ويتمسك به الجانب اللاخلقيدوني حتى الآن، مع رفضهم التام لفكرة الامتزاج وتأكيدهم استمرار وجود الطبيعتين في الاتحاد.

هذه الامور العقائدية أدت إلى رفض البابا ديوسقورُس مجمع خلقيدونية، ورفض مجموعات عديدة في الشرق – بمن في ذلك الشعب المصري – لهذا المجمع، وقد حاول مجمع القسطنطينية عام ٥٥٣ أن يعالجها باستخدام عبارات القديس كيرلّس الكبير "الاتحاد الأُقنومي" و"لا يمكن تمييز الطبيعتين إلا بالفكر فقط"، وبشرح معنى رفض من يعتقدون بطبيعة واحدة باعتبارها أساس الامتزاج. لكن ظلّ الخلاف بين الخلقيدونيين واللاخلقيدونيين حول عبارة "في طبيعتين" و"من طبيعتين".

في مجمع خلقيدونية وافق الأساقفة المصريون الأربعة عشر الحاضرون على حرم أوطيخا، لكنهم لم يقبلوا التوقيع على قرارات المجمع ولا على "طومس لاون". وحدثت اضطرابات كبيرة في الشرق بسبب قرارات مجمع خلقيدونية، ومع تغيير الأباطرة كانت الظروف تتغير.

وانتخب في ١٦ مارس/آذار عام ٤٥٧ في الإسكندرية البابا تيموثاوس الثاني (الشهير بأوريلُّوس) خليفة للبابا ديوسقورُس بعد وفاته، وتمكن في عهد الامبراطور باسيليسكُس من عقد مجمع عامّ آخر في أفسس عام ٤٧٥ (يلقبه البعض بمجمع أفسس الثالث) حضره ٥٠٠ أُسقف. هذا المجمع حرم تعاليم أوطيخا وتعاليم نَسطور ورفض مجمع خلقيدونية. وقد وقّع على قرار هذا المجمع ٧٠٠ أُسقف شرقي(٦٥). وقد أوضح موقف البابا تيموثاوس من خلال هذا المجمع أن الجانب الرافض لمجمع خلقيدونية لم يكن بالضرورة أوطيخي المعتقد كما اتّهمه، في أغلب الأحيان، الجانب الخلقيدوني.

وفي عهد الامبراطور زينون حدثت محاولة أخرى للوحدة على أساس مرسوم الاتحاد الهِنوتِكون Henotikon الذي صدر في ٢٨ يوليو/تموز عام ٤٨٢، والذي وقّع عليه على التوالي أكاكيوس بطريرك القسطنطينية، وبطرس منجوس بطريرك الإسكندرية، وبطرس القصار بطريرك انطاكية في عام ٤٨٤، ومارتيريوس بطريرك أورشليم. ولم تشترك روما في هذا التوقيع بل عقد بابا روما فِليكس الثالث مجمعاً وقطع (من الشركة) أكاكيوس بطريرك القسطنطينية. وفي مصر حدثت مقاومة شديدة وتكونت جماعة "الذين بلا رئيس"

acephilists، وهكذا لم يتمكن مرسوم الاتحاد من الحفاظ على الوحدة التي بدأت بتوقيع بطاركة الكراسي الشرقية الأربعة عليه[٦٦].

الرؤية المعاصرة للموقف

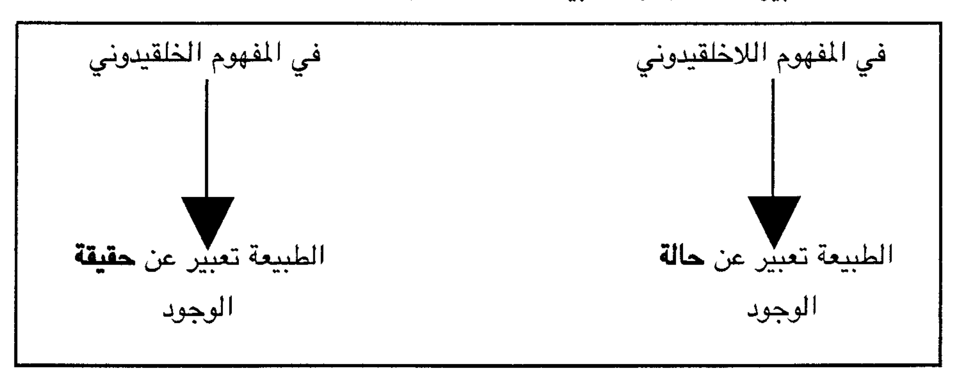
كان الجانب اللاخلقيدوني يرغب في نبذ النَسطورية بتأكيد عقيدة وتعبير الطبيعة الواحدة المتجسدة للّه الكلمة طبيعة واحدة من طبيعتين بغير امتزاج ولا اختلاط ولا تغيير، لأن تعبير الطبيعة الواحدة هو أصدق تعبير عن "الاتحاد الطبيعي" الذي علّمه القدّيس كيرلّس في رسالته الثانية إلى نَسطور والتي قبلها كلٌ من مجمع أفسس ومجمع خلقيدونية.

وكان الجانب الخلقيدوني يرغب في نبذ الأوطيخية بتأكيد عقيدة وتعبير الطبيعتين غير المنفصلتين أو غير المتجزئتين لتأكيد استمرار وجود الطبيعتين وعدم تلاشيهما في الاتحاد، ولتأكيد عدم تلاشي الفرق في خصائص الطبيعتين بسبب الاتحاد بينهما.

ربما كان كل جانب مكمّلاً للجانب الآخر في تعبيره عن الحقيقة الواحدة. فالذين قالوا بالطبيعة الواحدة المتجسدة في طبيعتين أضافوا "بغير امتزاج ولا تغيير" لنفي الأوطيخية، والذين قالوا بالطبيعتين أضافوا "بغير انفصال ولا تقسيم" لنفي النَسطورية. وقد تكلّم الجانبان عن حقيقة واحدة هي أن السيد المسيح كائن واحد إلهي – إنساني، أي تكلّموا عن كينونة واحدة لجوهرين قد اتحدا في المسيح الواحد.

فالذين عبّروا بالطبيعة الواحدة المتجسدة قصدوا التعبير عن حالة الكينونة بأنها واحدة. والذين عبّروا بالطبيعتين قصدوا التعبير عن حقيقة استمرار الكينونة للطبيعتين.

بتعبير آخر، البعض تكلم على حالة الوجود والبعض الآخر تكلم على حقيقة الوجود، ولأنهم استخدموا التعبيرَ نفسه، وهو "الطبيعة"، فقد اختلفوا .



فالذين قصدوا "حالة الوجود" قالوا "طبيعة واحدة"، والذين قصدوا "حقيقة الوجود" قالوا "طبيعتين". والدليل على ذلك أن الطرفين قد قبلا معًا أن الطبيعتين لا يمكن التمييز بينهما إلا في الفكر فقط. وهذا معناه أنه لا يمكن التمييز بينهما في الواقع بل في الخيال والتأمّل. ولا يعني ذلك إلغاء حقيقة وجودهما، بل إلغاء حالة وجودهما في غير اتحاد. . . والوحدة هي أصدق تعبير عن "الاتحاد الطبيعي".

على هذا الأساس تم الاتفاق بين الجانب الخلقيدوني والجانب اللاخلقيدوني في الحوار الأرثوذكسي الرسمي في دير الأنبا بيشوي بمصر (يونيو/حزيران ١٩٨٩) وفي شامبيزي بسويسرا (سبتمبر/أيلول ١٩٩٠). فقد قبل كل من الجانبين التعبير اللاهوتي للآخر، معترفًا بارثوذكسيته، واتفق الجانبان على أن كلمة الله هو هو نفسه قد صار إنساناً كاملاً بالتجسد مساوياً للآب في الجوهر من حيث لاهوته، ومساوياً لنا في الجوهر من حيث ناسوته - بلا خطيئة. وأن الاتحاد بين الطبائع في المسيح هو اتحاد طبيعي أقنومي حقيقي تام بغير اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير ولا انفصال. وأنه لا يمكن التمييز بين الطبائع إلا في الفكر فقط. وأن العذراء هي "والدة الإله"، مع حرم تعاليم كلّ من نَسطور وأوطيخا وكذلك النَسطورية الخفية التي لثيودوريت أُسقف قورش. لعل هذا الاتفاق يكون أساسَ الوحدة بين الفريقين.

الحواشي

١) "هرطقة" معناها بدعة في الدين، أي انحراف في شرح الإيمان أو العقيدة الدينية عن الإيمان الرسولي.

٢) C.J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church**, vol. III, AMS Press, 1972, reprinted from the edition of 1883, Edinburgh, p. 2.

٣) St. Athanasius, "Letter to Epictetus", par. 8, **N. and P. N. Fathers,** Oct. 1987, Eerdmans, second series, vol. IV, p. 573.

٤) *Ibid.*, par. 7, pp. 572-573.

٥) St. Gregory of Nazianza , "Ep. to Cledonius the Priest Against Apollinarius", **N. & P. N. Fathers**, vol. VII, series 2, Epistle 101, p. 440, Eerdmans, Michigan, Sept. 1978.

٦) J.N.D. Kelly, **Early Christian Doctrines**, Chapter XI: "Fourth Century Christology", Fifth Edition, A. and C. Black, London, 1977, p. 296.

٧) Collected by R. Abramowski, **Z.N.T.W**. 42 (1949), E. g. frg. 42.

٨) Collected by R. Abramowski, **Z.N.T.W**. 42 (1949), E. g. frg. 19 : cf. frg. 42.

٩) J.N.D. Kelly, **Early Christian Doctrines**, *op. cit*., p. 303.

١٠) C. J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church**, vol. III, AMS Press 1972, reprinted from the edition of 1883, Edinburgh, pp. 6 -7.

١١) Hardouin and Mansi, *ll*. cc. § 29; Dorner, *l*. c. p. 52.

١٢) C.J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church**, vol. III, *op. cit.,* pp. 9-17.

١٣) Socrat. **Hist. Eccl.** vii, 29.

١٤) Mansi, t. v, p. 573; Hardouin, t. i, p. 1331.

١٥) Cyril of Alexandria, Ep. vi, p. 30; Ep. ix, p. 37, Opp. t. v, ed. Aubert; and in Mansi, t. iv, p. 1014.

١٦) Marius Mercat. éd. Garnier-Migne, p. 757 sqq.

١٧) Marius Merc. *l*. c. p. 770; Cyril. Opp. t. iv, p. 20; Tillemont, t. xiv, p. 318.

١٨) Hardouin, t. i, p. 1336; Mansi, t. iv, p. 1102.

١٩) أُسقف سيزيكوس.

٢٠) Marius Merc. *l*. c. pp. 789-801.

٢١) L. H. 193 (Bazar of Heracleides).

٢٢) Rowan Greer, "The Image of God and the Prosopic Union in Nestorius", Bazar of Heracleides in **Lux in Lumine,** Essays to honor W. Norman Pittenger, edited by R.A. Morris Jr., New York, 1966, p. 50.

٢٣) F. Nau, **Le Livre d'Hércalide de Damas** (=L.H.), Paris, 1910; p. xxviii.

٢٤) C.J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church,** vol. III, AMS Press, 1972, reprinted from the edition of 1883, Edinburgh, pp. 17-25.

٢٥) Cyril of Alex. Opp. t. v, p. ii. p. 222.

٢٦) Opp. *l* .c. Epist. I. pp. 1-19; in Mansi, t. iv, pp. 587-618.

٢٧) Mansi, t. iv, p. 883 sq. **Works of Cyril**, *l.* c. Epist. ii. p. 19 sq.

٢٨) Cyril. Opp. *l.* c. Ep. iii, p. 21; Mansi, *l.* c, p. 886.

٢٩) Cyril Opp. *l.* c. Epist. iv, p. 22; Mansi, *l.* c, p. 887 sqq, and t. iv, p. 659; Hardouin, t. i, p. 1273, and t. ii, p. 115; in German by Fuchs. *l.* c. S. 479 ff.

٣٠) Pope St. Celestine Letter to St. Cyril of Alex., **Fathers of the Church**, vol. 76, C.U.A. Press, Washington D.C., 1978, pp. 69-70.

٣١) C.J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church,** vol. III, pp. 28-34, AMS Press 1972, reprinted from the edition of 1883, Edinburgh.

٣٢) *Ibid.*, p. 36.

٣٣) Evagrius, **Hist. Eccl.** i, 7.

٣٤) Mansi t. iv, p. 1102; Hardouin, t. i, p. 1335. German in Fuchs, **Bibl. Der Kirchenvers** (Bd iii, S. 592).

٣٥) Hardouin, t. i, p. 1435; Mansi t. iv, p. 1230.

٣٦) C.J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church,** vol. III, pp. 40-44.

٣٧) يقصد به الرسالة الثالثة الى نَسطور التي اعتمدها المجمع الإسكندري وفيها الحروم الإثني عشر.

٣٨) C. J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church,** vol. III, p. 48, AMS Reprinted from the edition of 1883, Edinburgh Press, 1972. Referring to Cf. Mansi, t. iv, p.1182; Hardouin, t. i, p. 1398; Fuchs, *l.* c. S. 59.

٣٩) Socrates, *l.* c. ; Schröckh in his **kirchengesch** (Bd. 18, S. 235).

٤٠) Mansi, t. iv, pp. 1198-1207; Hardouin, t. i, pp. 1410-1419. German in Fuchs, *l.* c. S. 69 ff.

٤١) Cf. Mansi, t. iv, p. 1170-1178; Hardouin, t. i, pp. 1387-1395.

٤٢) C. J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church,** vol. III, pp. 47-58.

٤٣) V.C. Samuel, **The Council of Calcedon Re-Examined**, Senate of Serampore College, Madras, India, 1977, p. 8,

٤٤) *Ibid.*

٤٥) St. Cyril of Alex. "Letter to John of Antioch", **Fathers of the Church**, C.U.A. Press, Washington D.C., vol. 76, 1978, par. 3 pp. 148-149.

٤٦) V.C. Samuel, **The Council of Calcedon Re-Examined**, Senate of Serampore College, Madras, India, 1977, p. 11.

٤٧) *Ibid.,* p. 12.

٤٨) *Ibid.,* p. 194.

٤٩) *Ibid.*, pp. 11-13.

٥٠) St. Cyril of Alexandria, "Letter to Emperor Theodosius", **Fathers of the Church**, C.U.A. Press, Washington D.C., vol. 77, pp. 70-71.

٥١) V.C. Samuel, **The Council of Calcedon Re-examined**, pp. 14-15.

٥٢) *Ibid.*, p. 15.

٥٣) *Ibid.*, pp. 17-18.

٥٤) *Ibid.*, pp. 19, 20, 24.

٥٥) *Ibid.*, p. 22.

٥٦) *Ibid.*, pp. 30, 31.

٥٧) *Ibid.*, p. 69.

٥٨) *Ibid.*, pp. 29-35.

٥٩) J.N.D. Kelly, **First Century Christology,** - A and C. Black, London, 1977, 5th Revised Edition.

٦٠) V.C. Samuel, **The Council of Calcedon Re-examined,** p. 69.

٦١) *Ibid.*, p. 51.

٦٢) *Ibid.*, p. 55.

٦٣) C.J. Hefelé, **A History of the Councils of the Church,** vol. III, p. 345.

٦٤) V.C. Samuel, **The Council of Calcedon Re-examined**, p. 84.

٦٥) *Ibid.*, pp. 101-105.

٦٦) *Ibid.*, pp. 108 -114.

الفصل السادس

نشوء الكنائس المشرقية وتراثها :
(القرن الخامس – القرن الثامن)
التراث العربي المسيحي*

عرفان شهيد

مقدمة

قدم المسيحيون العرب، على مدى ما يقارب الثلاثة قرون قبل ظهور الإسلام، بعض المساهمات المهمة للمسيحيّة، سواء في الهلال الخصيب أو في شبه الجزيرة العربية. ولم تتوقف مساهماتهم مع ظهور الإسلام، بل استمرت حتى وقت متقدم من العصور الإسلامية[1].

فترة ما قبل الإسلام

أ) *اللاهوتيون*

في السجالات الخريستولوجية التي نشبت في تلك القرون، كان الكثير من أساقفة بلاد الشام الذين شاركوا في المجامع المسكونية في نيقية وأفسس وخلقيدونية، عرباً، مواطنين رومانيين أو أحلافاً. غير أن ما حجب هويتهم هذه إنما كان اعتمادهم أسماء قديسين يونانيين/رومانيين أو أسماء مستلهمة من الكتاب المقدس. وقد برزت بعض الوجوه من بين الذين حاربوا من أجل الأرثوذكسية. ففي القرن الرابع، ظهر موسى، أسقف الملكة ماوية الخلقيدونية، الذي وقف في وجه الامبراطور الآريوسي ڤالنس. وفي القرن الخامس ظهر بطرس، أسقف العرب الأحلاف في وادي الأردن، الذي قام بدور

* الأصل باللغة الإنكليزية.

فعّال في المفاوضات مع نَسطور في مجمع أفسس. وقد حضر أساقفة عرب آخرون مجمعي أفسس وخلقيدونية. وفي أوائل القرن السادس، كان إلياس، القائم على بطريركية القدس، عربياً، عارض الامبراطور المونوفيزي أنسطاس ونُفي من أجل ذلك إلى أيلة حيث توفي(٢).

ب) ***القديسون***

كان للعرب في تلك الفترة أيضاً قديسوهم الذين تحتفل الكنيسة الجامعة العالمية بأعيادهم. وأشهر هؤلاء القديسين على الإطلاق كوسماس ودميانُس، اللّذان استشهدا في عهد الامبراطور ديوقليتيانُس حوالي العام ٣٠٠ للميلاد، وهما شفيعان للطب والصيدلة. وقد انتشر تقديسهما انتشاراً واسعاً في الشرق والغرب، ولا يزال الصيادلة يُحيون ذكراهما حتى يومنا هذا في السابع والعشرين من أيلول. وفي وقت لاحق من القرن طُوِّب موسى، أسقف الملكة ماوية، قديساً ويقع عيده في السابع من شباط(٣).

ج) ***الشهداء***

ومع أن كوسماس ودميانُس لم يكونا قديسيْن فحسب بل كانا شهيديْن أيضاً، الاّ أنَّ استشهادهما لم يكن العامل الذي أكّد اقتران هذه الفضيلة العظمى بالعرب، بل كان استشهاد عرب مدينة نجران العربية الجنوبية، الذي تمَّ حوالي عام ٥٢٠ للميلاد. فقد طبع استشهادهم على نحو لا يمحو صورة العرب باعتبارهم شهداء في الخريطة الكنسية للمسيحية، سيما لكون ذلك الاستشهاد قد تم بعد سلام الكنيسة في العام ٣١١ للميلاد يوم توقفت الاضطهادات ومعها الاستشهادات. وأشد ما كان لاستشهادهم وقع في النفس هو صفتهم الجماعية (حوالي ٣٠٠ من أهالي نجران، وفي جملتهم قرابة مئة امرأة). ولم تقتصر الوثائق السريانية المعاصرة على مجرد ذكر عددهم فحسب، بل حفظت أسماءهم أيضاً. وقد كُرِّسوا جميعاً قديسين من قبل الكنيسة الجامعة العالمية، وإن اختص بالوجاهة منهم اسمان هما الحارث، سيِّد المدينة، ورهم الشهيدة، وهي سيدة من أبرز نساء نجران(٤) .

وعلى اثر استشهادهم صارت نجران مدينة العرب المقدّسة، وأضيفت الى تلك المدن التي أصبحت حتى ذلك الوقت مُدُناً مقدّسة في المشرق : أكسوم، أبو مينا، الرها،

وإتشميازين، وهي المدن المقدسة في الحبشة، وبلاد الأقباط، والمجتمعات الناطقة بالسريانية في الشرق الأدنى، وعند الأرمن. وقد غدت كعبة نجران محجة في شبه الجزيرة العربية، كما عُدّت من مآثر العرب المعمارية. وعيد شهداء نجران يقع في الرابع والعشرين من تشرين الأول.

وقد ساهم المسيحيون العرب في تكوين الثقافة العربية في فترة ما قبل الإسلام، فضلاً عن تلك المساهمات المتعلقة تعلقاً مباشراً بأحوال المسيحية.

د) ***اللغة العربية***

قام الشعراء، كما هو شأنهم في لغات أخرى، بدور بارز في تطوير اللغة العربية وتحسينها لأغراض أدبية قبل ظهور الإسلام[٥]. والفكرة السائدة بين العلماء هي أن الشعر العربي تطور في نجد وشمالي شرق شبه الجزيرة العربية حيث كانت تعيش قبائل ربيعة المكونة من بكر، وتغلب، وعبد القيس، وقبيلة تميم المضرية التي كانت تعيش أيضاً في تلك الرقعة. ولكن تلك كانت، تحديداً، القبائل التي انتشرت فيها المسيحية قبل ظهور الإسلام، على ما ورد سابقاً. وتالياً، فإن من حق شعراء هذه القبائل أو بعضهم أن يُذكر فضلهم في نشأة اللغة الشعرية في عصر ما قبل الإسلام، وإن كان من العسير أن نحدد ما إذا كان هذا الشاعر أو ذاك من هذه القبيلة أو تلك مسيحياً أم لا. كما أنه ليس من السهل أن نحدد مدى تأثر أولئك الشعراء بأدب متطور جداً كأدب الكتاب المقدس، غير أنه من الممكن مع ذلك أن نترسم آثار بعض المفاهيم والمصطلحات الكتابية في ما بقي من آثار ذلك الماضي البعيد[٦].

هـ) ***الخط العربي***

كان تطوير الخط العربي من العوامل التي لا تقل أهمية للثقافة العربية. ومما لا شك فيه أن المسيحيين العرب قد قاموا بدور مهم في هذا المجال. فأهم النقوش العربية تطوّر في فترة ما قبل الإسلام المؤرخة عام ٣٢٨ للميلاد، وقد صنعت لملك عربي لاجئ من فارس الساسانية. والنقش الآخر البالغ في الأهميّة والذي يعود الى تلك الأيام هو نقش دير هند في الحيرة، الذي أقامته الملكة هند اللخمية، وقد يضاف إليهما نقشا زبد وحرّان في بلاد الشام. وقد نقشت هذه النقوش كلها لملوك عرب مسيحيين[٧]. ويُعيد المؤلفون المسلمون

الفضل في تهذيب ذلك الخط[٨] إلى ثلاثة أنفار من قبيلة طيء المسيحية. ولما كانت المسيحية ديانة كتابية تحتل الكتابة فيها مكانة مرموقة فلا بد أن تأليف ليتورجية عربية وتصنيف كتاب قراءات من الكتاب المقدس للعبادة في الكنائس المسيحية العربية قد ساهم في المضي قُدماً بعملية تطوير وتهذيب الخط العربي الذي وقع الإجماع على تطوره من السريانية، اللغة السائدة في المشرق المسيحي، لا من مُسند جنوب جزيرة العرب.

ومن أوفى الدلائل وأوضحها على أرجحية حدوث ذلك ما يتبين من تفحّص أقدم الخطوط الإسلامية، الخط الكوفي. فقد استمدت الكوفة التي بنيت في جوار الحيرة المسيحية الكثير من جارتها، وفي جملة ذلك الخط العربي. فالخط الذي كان ينسب إلى الحيرة في عصور ما قبل الإسلام بات يُنسب إلى الكوفة في الإسلام، وهو خط يمت بصلات جدّ واضحة إلى الإسطرانجيلا، خط الكتاب المقدس السرياني، الذي استخدمه العباد، أي مسيحيو الحيرة، نموذجاً طوروا منه خطهم الحيري العربي الخاص[٩].

ومع ظهور الإسلام والفتوح العربية، غدا الخط العربي من أهم خطوط العالم في العصور الوسطى، وهو لا يزال خط القرآن الكريم لمليار مسلم.

و) *الشعر والفنّ*

أما تقويم التراث المسيحي العربي في الفن، سواء الأدبي أو التشكيلي/المرئي، فأمر عسير، نظراً إلى مشكلة المصادر الباقية المتاحة في الحالة الأولى، وعدم بقاء الصروح في الحالة الثانية.

١. فمن غير المعقول ألاّ يكون ثمة شعر مسيحي عربي عند شعب كان الشعر عنده أهمّ مُتّكأٍ فنّي. وقد بقي في الشعر الجاهلي الكثير من آثار المفاهيم والمصطلحات المسيحية التي تؤشر إلى وجود تأثير من هذا السبيل. وقد كان الشعراء الذين ساهموا في نشوء اللغة العربية الفصحى المشتركة ينتمون إلى قبائل مسيحية، على ما بينّاه من قبل. وكان عدي بن زيد من شعراء الجاهلية مُعترَفاً بمسيحيته، ويعرب ديوانه عن أفكار مسيحية واضحة؛ ومن المستبعد أن يكون هو المسيحي الوحيد في أمة من الشعراء. والأرجح أن شهداء نجران قد استدرّوا مراثي ومناحات عدة، ولكن لم يبقَ منها شيء، وما بقي فإنما كان مكتوباً[١٠].

٢. ومما يصعب تصديقه أيضاً ألاّ يكون للمسيحيين العرب حصة، ولو متواضعة، في التعبير الفني، وذلك في عهد كعهد يوستنيانُس الذي شهد انفجاراً في القرن السادس في الفن المسيحي.

ويوحي الاكتشاف المذهل لفسيفساء عبر الأردن، التي ترقى إلى ذلك العصر المسيحي السابق لظهور الإسلام، بأن أهالي تلك المنطقة – وهم عرب في معظمهم – قد شاركوا ولا شك في ذلك الإبداع الفني، الذي تشهد عليه الأسماء العربية للفنانين والواهبين من أمثال سلمان وزيد. أما عبارة "بسلام" التي بقيت منقوشة في كنيسة على جبل نبو فمن شأنها أن تؤشر إلى أداء منمق للخط العربي وربما إلى أوائل فن الخط العربي. وهناك نقش بقي على أسكفة (عتبة) باب دير القديسة كاترينا على جبل سيناء، يذكر اسم اسطفانُس الأيلي، مهندس الدير. كانت أيلة مدينة عربية ومن الطبيعي أن يكون من يُنسب إليها عربياً وقد اتخذ كمعظم المسيحيين العرب في ذلك العصر اسماً مسيحياً مستوحى من الكتاب المقدس(١١).

وقد قدّمت مساهمة من نوع آخر خلال حكم الامبراطور أنسطاس، ٤٩٧–٥١٨ للميلاد، يوم كان القائم على بطريركيّة القدس عربياً اسمهُ إلياس، الذي شرع في تشييد كنيسة والدة الاله، التي أنجزها يوستنيانُس على نطاق غاية في الفخامة، وقد دامت لعصور طويلة واكتشفت أطلالها المهيبة منذ مدة وجيزة في ثمانينات القرن العشرين(١٢).

صدر الإسلام

أثّر ظهور الإسلام في طبيعة التراث المسيحي العربي مثلما أدخل تغييرات في حياة المسيحيين العرب. فالمراكز الثلاثة، الحيرة ونجران والجابية، التي كانت تبثّ إشعاع المسيحية العربية، لم يبقَ منها إلا إثنان لبعض الوقت، وهما الحيرة والجابية، أما نجران فقد زالت، وظهر مركز جديد هو دير مار سابا في وادي الأردن. ولذلك لم يعد من الممكن الآن أن يُلتمس التراث المسيحي العربي في الإسلام إلا في الهلال الخصيب.

الحيرة

بقيت الحيرة مدينة مسيحية لمدة قرنين آخرين من الزمان، بعد احتلال خالد بن الوليد لها في العام ٦٣٣ للميلاد، وعلى الرغم من معاناتها شيئاً من الانحطاط بسبب نشوء الكوفة

في جوارها. وقد ظل أهلها، "العباد"، واعين ومدركين لمسيحيتهم وواصلوا المساهمة في الثقافة العربية الإسلامية الجديدة.

وعلى الرغم من أن كنائسها وأديارها العديدة ظلت عامرة وعاملة ردحاً من الزمن (إليها يرجع نقش دير هند الشهير)، إلا أن مساهمة الحيرة تحوّلت من المجال الديني إلى المجال الدنيوي.

الموسيقى : حنين بن بَلّوَع

كانت الحيرة وظلت مركزا مهماً للموسيقى والغناء، وكانت تعرف بهذه الصفة في صدر الإسلام الذي اشتهر خلاله ضرب معين من الغناء كان يعرف بالحيري[١٣]. وكان أبرز من يمثل هذا الضرب في عهد الأمويين حنين بن بلّوَع. كان عبادياً، وكان يدرك ذلك، فقد لحن وغنى شعر الشاعر الجاهلي الشهير عدي بن زيد العبادي. فطار صيته وأُقِرّ إماماً للغناء في العراق. وقد اعترف مغنّو الحجاز بفضله ودعوه إلى الغناء في المدينة التي قصد فيها منزل سكينة بنت الحسين وغنى فيه. ولمّا انهار السطح المزدحم بالمستمعين كان حنين الوحيد الذي لاقى حتفه من جراء ذلك ! وقد بقيت شهرته أجيالاً بعد وفاته[١٤].

من اليونانية الى العربية : حنين بن إسحق

وأكثر أهميّة من المغني كان سميّه حنين بن إسحق، وهو عبادي آخر من الحيرة، الذي غدا أهم وجه من وجوه نقل الفكر اليوناني الدنيوي إلى العربية[١٥]. وقد أرسى بعمله هذا الأسس لتطور الطب والعلم والفلسفة في الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط. كان يعرف السريانية فضلاً عن العربية، لغته الأم، لأنها كانت لغة المشرق المسيحي، وقد أضاف إليها اليونانية، لغة امبراطورية البيزنطيين المسيحية. وعلى الرغم من أن أعماله اندرجت، في معظمها، في المجال الدنيوي، إلاّ انّه كان دائماً على وعيٍ تامّ لمسيحيته. ولا أدل على ذلك من رفضه أن يُعد سمّاً لبعض الأعداء، متذرعاً بأن ذلك يتعارض مع إيمانه ومع قَسم أبقراط. وفي تلك المناسبة كان في وسعه أن ينشد مع شاعر إسلامي متأخر البيت التالي :

أَبَتْ لي الدنيا عِزَّةٌ عَرَبيّةٌ ودينٌ يرَىَ الفحشاءَ شَرَّ ذَريعَةِ

وتُقسم مساهماته إلى قسمين : (أ) الترجمات : ترجمات دقيقة من اليونانية الى العربية،

وهما اللغتان اللتان كان يتقنهما تماماً. فقد ترجم كامل أعمال جالينُس، وأبقراط، والشيء الكثير من أفلاطون وأرسطو، وسوى ذلك من الأعمال في الرياضيات وعلم الفلك؛ (ب) أعمال أصيلة : ومعظمها رسائله في الطب، سيما في طب العيون، فضلاً عن سواها من المواضيع الفلسفية والدينية. وهكذا كانت أعماله ضخمة من حيث تنوعها وتعكس تعدّد مواهبه. فكان في ما قدّمه من أهم أركان الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط.

إضافة الى دوره كناقل الفكر اليوناني، تميز عمل حنين بمساهمة اخرى قدّمها، كان لها تأثيرها في اللغة العربية. فبدلاً من نقل المصطلحات العلمية بشكلها اليوناني، أراد حنين في ما يبدو أن يُطوِّر اللغة العربية (التي كانت قد أضحت أداة مكتملة للتعبير الشعري) استناداً الى مواردها الخاصة، وفعلاً تمّ له تعريب هذه المصطلحات. وهكذا ساهم في نشوء لغة العصر الوسيط العربية كاداةٍ للتعبير الفلسفي والعلمي.

كان للنصف الغربي من الهلال الخصيب، خلافاً للنصف الشرقي، مركزان مسيحيان : الجابية في هضبة الجولان، ودير مار سابا في وادي الأردن.

الجابية

ظلت الجابية، عاصمة الغساسنة، مركزاً سياسياً وعسكرياً مُهمّاً طوال العهد الأموي، السفياني منه والمرواني. وقد غدا مسيحيو بلاد الشام العرب دعامة أساسية للأمويين، سيما الأحلاف الذين كانوا موالين لِبيزنطية : التنوخيين، والسليحيين، والغساسنة[١٦]. وكان هؤلاء قد اكتسبوا مهارات إدارية وعسكرية من تحالفهم مع البيزنطيين، فوضعوها تحت تصرف الأمويين خلال صراعهم من أجل الشرعية. واعتمد الأمويون على تلك القبائل، وبخاصة غسان، وكلب، وجذام، وخدم أبناء هذه القبائل الأمويين بإخلاص، كأسامة بن زيد السليحي الذي خدم ثلاثة خلفاء أمويين على التوالي[١٧].

بقي التراث المسيحي العربي في بلاد الشام، بأجلى صوره وأكثرها واقعية، متمثلاً حتى اليوم في أطلال بعض قصور الأمويين وقلاعهم في بادية بلاد الشام الممتدة من الفرات إلى خليج العقبة. وشهدت تلك البقعة عمليات تجديد مكثفة على أيدي الغساسنة، وكانت مبانيهم قائمةً فيها هنا وهناك. وقد خلفهم عليها الأمويون الذين أضافوا إليها العديد من المنشآت الأخرى، الأروع منها حجماً وأناقة، غير أن أساس المباني الأموية أو بعضها ظل غسانياً[١٨].

دير مار سابا

بعدما كفّت الجابية عن كونها مركزاً دينياً للغساسنة، خلفها دير مار سابا وبات المركز الذي تفتّقت فيه عبقرية المسيحيين العرب، متمثلة في وجه بارز من وجوه المسيحية العربية، لا بل المشرقية، عنيت به القديس يوحنا الدمشقي[١٩]. أنظر، آخر هذا الفصل، صورة الدير وصورة كنيسة القديس يوحنا الدمشقي حيث قبر هذا القديس.

القديس يوحنا الدمشقي

قبل اعتزاله في دير مار سابا واعتناقه حياة الرهبنة، كان يوحنا رئيس الديوان والادارة الماليّة في الامبراطورية الأموية، وكان يقيم في عاصمة الأمويين دمشق، مثلما فعل والده من قبل. وكانت عائلته من العائلات المسيحية العربية ذات النفوذ في الجاهلية والإسلام. وقد ساهم بهذه الصفة في فلاح هذه السلالة الحاكمة، الأولى في الإسلام، سلالة بني أمية.

ويومَ زهد العالم واتخذ مسوح الرهبان، اعتزل في دير مار سابا، معقل الأرثوذكسية في فلسطين، حيث كتب سلسلة من الرسائل التي اشتهر بها شهرة أعظم منظم للعقائد المسيحية وآخر آباء الكنيسة في الشرق. أهم كتبه "**ينبوع المعرفة**"، وإضافة إلى ذلك كتب كتاباً جدليّاً ضد محطمي الايقونات. وقد امتدت اهتماماته إلى التفسير، وسير القديسين، وتأليف التراتيل. كان يوحنا أينع ثمار الثقافة المسيحية العربية التي كانت ما تزال تختمر في العصر السابق لظهور الإسلام وبلغت ذروتها في صدر الإسلام، في القرن الثامن. ولذلك كان حقاً هبة المسيحية العربية للكنيسة الجامعة العالمية. ومن نكد الحظ أن نسبه العربي قد طمس بسبب كتابته باللغة اليونانية بالكلّية، وقد فعل ذلك لأنه كان يبتغي الوصول إلى أوسع جمهور ممكن من قراء العالم اليوناني، بدلاً من جمهور القراء العرب المسيحيين. ويقع عيده في السابع والعشرين من آذار.

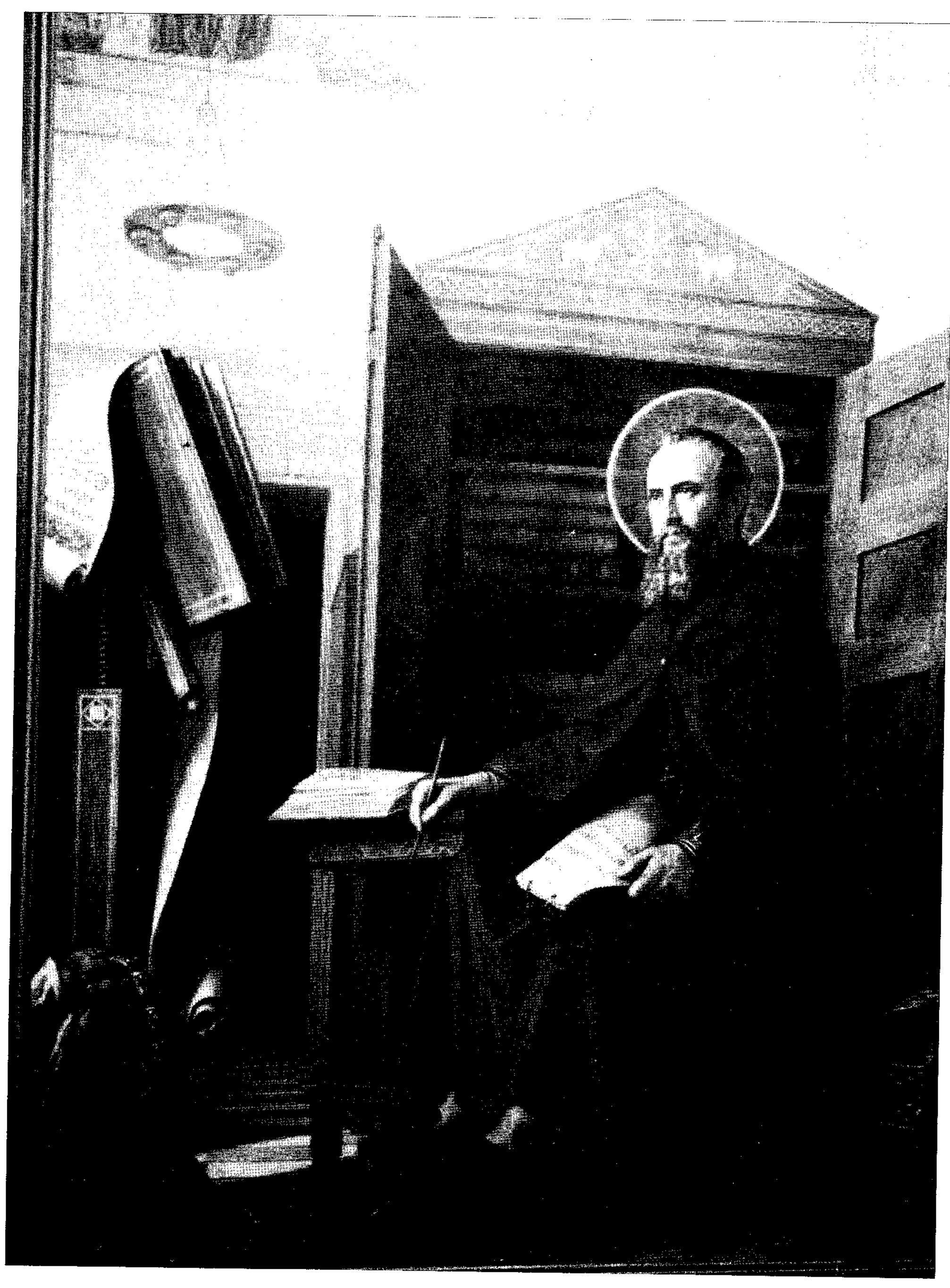
ثيودورُس أبو قره

لم ينقطع عمل يوحنا الدمشقي بوفاته، فقد أستأنفه راهب آخر من دير مار سابا قيّض له أن يصبح أسقف حران في بلاد ما بين النهرين، هو ثيودورُس أبو قره. كان جَدِلاً

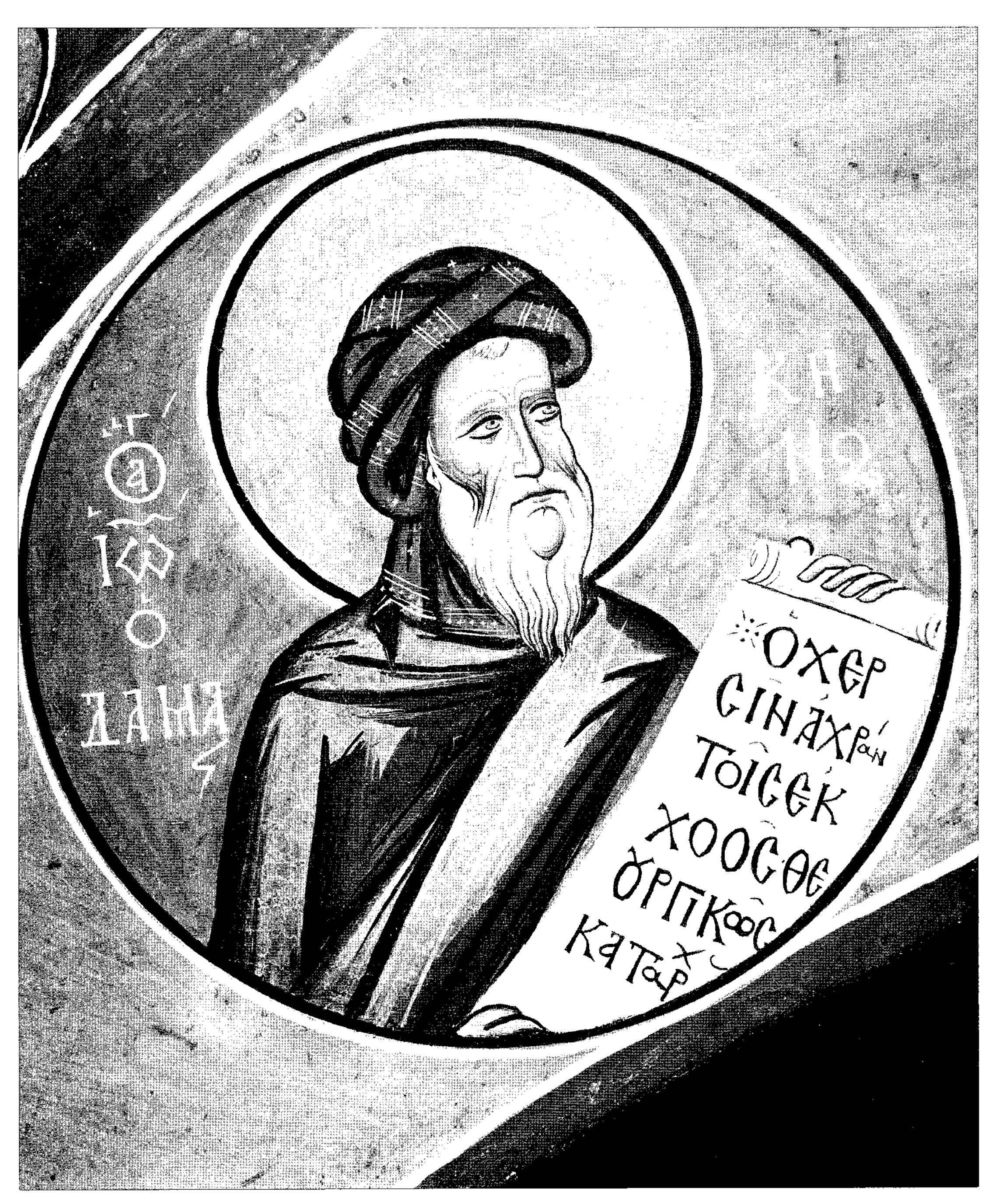
مُساجلاً وربما شارك في مناظرة مع بعض العلماء المسلمين في بلاط الخليفة ببغداد (سنة ٨٢٤ للميلاد)[٢٠].

ومع أنه تابع عمل يوحنا الدمشقي، غير أنه كتب، خلافاً له، بالعربية والسريانية، وما كتبه بالأولى هو ما يهمنا في هذا السياق. فقد كان أول من كتب كتباً لاهوتية مطولة بالعربية التي غدت يومها لغة الامبراطورية الإسلامية. ومع أن العربية كانت قد استُعملت في عصور ما قبل الإسلام لأغراض ليتورجية وربما للإعراب عن بعض المفاهيم اللاهوتية، غير أنه لم يصل الينا خبر عن أي مؤلف لاهوتي كُتب بالعربية، ولئن أُلِّف كتاب من هذا القبيل فهو لم يصل إلينا. فعمل أبي قرّه هو الأول من نوعه: ثلاث رسائل بالعربية. وقد حقق ثيودورُس في اللاهوت ما قيّض لحنين أن يحققه في العلم، ألا وهو إعمال قوى اللغة العربية للتّعبير عن الفكر اللاهوتي المسيحي. وهكذا أرسى الأسس لبروز العربية لغة للاّهوت المسيحي في العصور الوسطى. وقد مهّد السبيل أيضاً لبروز العربية لغة لا للمشرق المسيحي العربي فحسب، بل كذلك للمشرق المسيحي المشتمل على أولئك الذين كانوا يكتبون بالسريانية والقبطية وراحوا يتخلون شيئاً فشيئاً عن تلكما اللغتين ليكتبوا بالعربية، يوم بات اللسان العربي عندهم اللسان الأم.

هكذا، ومن خلال عمل ثيودورُس أبي قره (ومن لحقه من اللاهوتيين المسيحيين) تحولت العربية من لغة مغمورة في المشرق المسيحي، في عصور ما قبل الإسلام، إلى لغة اللاهوت في معظم أنحاء المشرق المسيحي. كما أنها أضحت، من خلال أعمال المتكلمين المسلمين، لغة علم الكلام، وهو مشهد فريد للّغة نفسها تغدو أداة واحدة للتعبير عن ديانتين توحيديتين : الإسلام والمسيحية.



القديس يوحنا الدمشقي، بحسب فن الرسم الغربي
موقعة من هـ. لامنس، كنيسة الآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان.



القديس يوحنا الدمشقي، لوحة جدرانية بحسب فن الايقونة البيزنطي الشرقي
قبرص، كنيسة باناياتو أراكُس، لاغوديرا.
الصورة : ر. أندرسون، بإذن من دَمبارتون أوكس، جامعة هارفرد.



دير القديس سابا

الصورة : ج. باتريك، بإذن من دمبارتون أوكس، جامعة هارفرد.



كنيسة القديس يوحنا الدمشقي في دير مار سابا

الصورة : ج. باتريك، بإذن من دمبارتون أوكس، جامعة هارفرد.



قبر القديس يوحنا الدمشقي في دير مار سابا

الصورة : ج. باتريك، بإذن من دمبارتون أوكس، جامعة هارفرد.



الحواشي

١) أنظر الأب جورج قَنَواتي، "المسيحية والحضارة العربيّة"، (القاهرة، ١٩٩٢) في **مُفيد وجَيِّد للعصر الإسلامي**.

٢) عن موسى وماوية أنظر الفصل المعنون **النصرانية العربية قبل ظهور الإسلام**، أعلاه ؛ عن إلياس أنظر أدناه.

٣) عن كوسماس ودميانُس، أنظر للمؤلف :
Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Dumbarton Oaks, 1995,
ج١، قسم ٢، ص ٩٦٣-٩٦٥؛ وعن موسى، أنظر :
The Oxford Dictionary of Byzantium, (Oxford, 1991), ج ٢، ص ١٤١٦-١٤١٧.

٤) **The Book of the Himyarites**, ed. and trans. Axel Moberg, (Lund, 1924)

٥) إلى هذه الفترة يرقى تأليف ما دُعِي في عصر متأخّر بالمعلّقات، التي لم يزل النقاد العرب يعتبرونها على مر القرون ذروة الإنجاز الشعري العربي.

٦) وقد جمع الأب لويس شيخو عددًا عديداً من هذه الآثار في كتابه **النصرانية وأدبها بين عرب الجاهلية** (بيروت، ١٩٢٣). وهو وإن لم يعرض المادة عرضاً نقدياً، فإن في عمله معيناً لمن يروم دراسة الموضوع.

٧) وللمزيد عن هذه النقوش، أنظر لكاتب هذه السطور نفسه BAFOC، ص ٣١-٤٥ ؛ BAFIC ص ٤٠٩-٤٢٢ ؛ وBASIC ص ١١٧-١٢٤، ٣٢٥-٣٣١. وعن تلك الرموز، أنظر **النصرانية العربية قبل ظهور الإسلام**، أعلاه ؛ وعن تطور الخط في الحيرة (بالعراق) وعن نقش دير هند، أنظر المرجع نفسه، ص ١٣-١٤.

٨) عن إسهام قبيلة طيء، أنظر :
N. Abbot, **The Rise of the North Arabic Script,** Oriental Institute Publications (University of Chicago Press, 1939), vol. 50, pp. 6-7.
و**النصرانية العربية قبل ظهور الإسلام**، أعلاه، ص ١٦-١٧.

٩) أما كون الكوفة الإسلامية (التي قامت على مسافة ثلاثة أميال من الحيرة) قد استمدت الكثير من الحيرة فأمر ثابت وجيّد التوثيق : أنظر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق صلاح الدين المنجد (القاهرة، د ت)، الفهرس تحت كلمة الحيرة. وأما عن تأثير الرهبانية الحيرية في الزهد الإسلامي بالكوفة، فانظر محمد سعيد الطريحي، **الديارات والأمكنة النصرانية في الكوفة وضواحيها** (بيروت، ١٩٨١)، ص ٦٨-٦٩.

١٠) عن تراتيل يوحنا المرتّل وسويرُس، أنظر كتاب المؤلف **The Martyrs of Najran** في Subsidia Hagiographica, Brussels, 1971, vol. 49, p. 277 ، المراجع السريانية، تحت كلمة بسالتس.

١١) عن فسيفساء مادبة التي اكتشفها الأب م. بيريلو مع ما تحتويه من أسماء الواهبين والفنانين،
Madaba: le chiesse I mosaici, (Milan, 1989).
بخاصة الصفحات ١٠٥ و١٥٧ عن صانعي الفسيفساء سلمان وسهيل.
أما عن عبارة "بسلام"، فانظر :
P. S. Saller and P. B. Bagatti, **The Town of Nebo,** (Jerusalem : Franciscan Press, 1949), pp. 171-172, plate 30, 1.

أما عن اسطفانُس الأيلي، فانظر :
Ihor Sevcenko, "The Early Period of the Sinai Monastery", in "The Light of its Inscriptions", **Dumbarton Oaks Papers**, 20, (1966), pp. 257, 262.

(١٢) عن انتماء الياس العربي وشروعه في تشييد كنيسة والدة الإله في القدس، أنظر : BAFIC pp. 210-221 ؛ عن التنقيبات الحديثة في الكنيسة المسماة أيضاً نيا إكليسيا في القدس، أنظر : Nahman Avigad, **Discovering Jerusalem**, (Nashville: Thomas Nelson Puplishers, 1983), pp. 229-246.

(١٣) عن الحيرة كمركز للموسيقى في عصور ما قبل الإسلام، أنظر :
H. G . Farmer, **A History of Arabian Music,** (London, 1973, reprint), pp. 3-6, 14-15, 19, 69.

(١٤) عن احتمال امتلاك الحيريين للسلّم الفيثاغوري، أنظر المرجع نفسه، ص ٦٩.

عن حنين، أنظر الأصبهاني، **الأغاني**، (طبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٨)، الجزء الثاني، ص ٣٤١-٣٥٦، وكتاب Farmer المذكور آنفاً، ص ٥٥-٥٦.

(١٥) عن اسحق، أنظر : G. Graf, **Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur** Sudi e testi, (Vatican City, 1947), vol. II, pp. 122-129.

(١٦) تزوج كلا الخليفتين الأمويين الأول والثاني، معاوية وابنه وخلفه يزيد، من نساء نصرانيات : فالأول تزوج من ميسون الكلبية، والثاني من أميرة غسانية ولدت له ابنته رملة. وكان يزيد بن معاوية من ميسون.

(١٧) عن أسامة بن زيد، أنظر BAFIC, pp. 305-306 .

(١٨) أنظر للمؤلف :
"Ghassanid and Umayyad Structures: A Case of Byzance après Byzance" in **La Syrie, de Byzance à l'Islam**, (Damas : Institut français de Damas, 1992), pp. 299-308.

(١٩) عن يوحنا الدمشقي، أنظر :
P. Joseph Nasrallah, **Saint Jean de Damas : son époque, sa vie, son œuvre** (Harissa, 1950).

وقد برع القديس يوحنا في تأليف التراتيل، فضلاً عن اللاهوت الذي تميز به. ولما كان الشعر والغناء مزدهرين في أيام الأمويين وفي بلاط الخليفة بدمشق، حيث كان يعمل يوحنا، فمن الجائز أن يكون الغناء والشعر العربيان قد أثرا فيه؛ أنظر المرجع المذكور، ص ٦٦-٦٩، ١٥٠-١٥١.

(٢٠) عن ثيودور، أنظر :
"Reflection on the Biography of Theodore Abu-Qurrah" *in* : G. Graf. *op. cit.* pp. 7-30.

وكذلك أحدث المقالات عن **Parole de l'Orient** (1993), vol. XVIII, pp. 143-170.

الفصل السابع

نشوء الكنائس المشرقية وتراثها :

(القرن الخامس - القرن الثامن)

الكنائس السريانية التراث

I. السريان

المطران مار سويريوس إسحق ساكا

مقدمة

كانت أنطاكية في فجر المسيحية مدينة دولية يُشار إليها بالبنان، سكانها الأساسيون من السريان[١] وهم عامة الشعب[٢]، وطبيعي أن تكون السريانية لغتهم الخاصة [٣]، وكان إلى جانب السريان، وهم السكان الأصليون، جاليات كاليهود واليونانيين. وكان اليهود أيضاً يتكلمون اللغة السريانية حيث تعلموها واستعملوها لما كانوا في الجلاء البابلي في القرن السادس قبلَ الميلاد، وبقوا يستعملونها بعد الجلاء أيضاً حتى أيام المسيح ودعيت باللغة الآرامية.

إعتنقت أنطاكية الديانة المسيحية منذ فجرها إبتداءً باهتداء اليهود أولاً ثم اليونانيين وغيرهم وذلك في عام ٣٤، وبتبشير بعض التلاميذ الذين تشتّتوا من أورشليم بسبب الإضطهاد اليهودي وعلى أثر مقتل إسطفانُس الشهيد الأول، ثم تعززت بمقدم برنابا وبولس الرسول. وفي أنطاكية أولاً دُعيَ أتباع الديانة الجديدة "مسيحيين"[٤].

في عام ٣٧ قدم إليها بطرس، هامة الرسل، وهو أول رسول يأتي إلى أنطاكية حيث عمل على ترسيخ الكنيسة الأنطاكية وتوطيدها، كارزاً ومعلماً، مستعملاً اللغتين العبرية والآرامية، وأسس فيها كرسيه الرسولي الأنطاكي وهو من أوائل الكراسي الرسولية في المسيحية. استعملت الكنيسة السريانية الأنطاكية الطقس السرياني وليتورجية يعقوب، أخِ الرب. ومن أنطاكية انتشرت المسيحية إلى مدن أخرى من سوريا وما حولها[٥].

هذه هي كنيسة أنطاكية التي تشكلت من عنصر السريان بغالبيتها وامتدت إلى يومنا هذا، ومرّت بحقب تاريخية كالآتي :

أ) التاريخ القديم من ٣٧-٤٠٠.

ب) التاريخ المتوسط من ٤٠٠-٨٠٠.

ج) التاريخ ما بين المتوسط والمتأخر ٨٠٠-١٣٠٠.

د) التاريخ المتأخر من ١٣٠٠ إلى نهاية القرن التاسع عشر.

هـ) تاريخ القرن العشرين، ويومنا هذا.

أما موضوع هذا المقال فهو متعلق بالفقرة "ب".

الكنيسة الأنطاكية السريانية (من ٤٠٠ - ٨٠٠)

إن تاريخ كل كنيسة مسيحية في الحقبة الأولى (من ٣٧-٤٠٠) هو تاريخ الكنيسة جمعاء. أما في النصف الأول من القرن الخامس، فيأخذ تاريخ المسيحية منعطفاً خطراً، ويشهد تحولاً كبيراً فيقضي على الشركة الروحية ويهدم العلاقات الحبية نتيجة الإنقسام المرير المؤلم، الذي سببته **أولاً** تعاليم نسطور، بطريرك القسطنطينية، الذي أُقصي عن ساحة الكنيسة في المجمع المسكوني الثالث عام ٤٣١. **وثانياً** مجريات المجمع الخلقيدوني المنعقد عام ٤٥١، إذ انقسمت الكنيسة إلى شطرين.

إن الكنيسة الأنطاكية السريانية الأرثوذكسية، بعد عام ٤٥١، تظهر على الساحة المسيحية امتداداً لكنيسة أنطاكية الأولى، محافظة على العقيدة الرسولية ومتحملة أنواع الشدائد في سبيل ذلك، وتدخل في حقبة تاريخية جديدة لها شخصيتها القائمة بذاتها ولها أمجادها ومفاخرها وأبعادها الحضارية. بل إن الحقبة التي ما بين ٤٠٠-٨٠٠ تشكل العصر الذهبي[٦] للكنيسة على مختلف الصعد، كما سنرى على الصفحات التالية[٧].

الكنيسة المجاهدة : الصراع مع النسطورية والخلقيدونية

كانت الكنيسة المسيحية الجامعة في القرون الأربعة الأولى، شرقاً وغرباً، تعتقد أن للمسيح أقنوماً واحداً مركّباً، وطبيعة واحدة مركّبة من طبيعتين، اللاهوت والناسوت، بدون اختلاط أو امتزاج أو استحالة، وأن اللاهوت كان متحداً بالناسوت حيث كان يسوع معلقاً على الصليب ولم يفارقه لحظة واحدة، وأن مريم هي والدة الله. وفي النصف الأول من القرن

الخامس ظهر على ساحة الكنيسة ثلاثة أنواع من التعاليم كانت في نظر آباء الكنيسة السريانية مغايرة للعقيدة السليمة :

أولاً – ***النسطورية***، قالت : "إن في المسيح طبيعتين وأقنومين، ولذلك فهو مسيحان أحدهما إبن الله والآخر إبن الإنسان، وأن مريم لم تلد إلهاً متجسداً بل إنساناً محضاً هو يسوع المسيح ثم حل فيه كلمة الله. لذلك لا يجوز أن تدعى مريم والدة الله بل أم المسيح، وحيث أن الله لم يولد فلا يجوز القول إن الله قد تألم ومات". فتصدت الكنيسة لهذا التعليم بزعامة مار كيرلّس الإسكندري (٤١٢–٤٤٤) وحُرم نسطور وتعاليمه في المجمع المسكوني الثالث المنعقد في أفسس عام ٤٣١، ونُفي نسطور الى مصر عام ٤٣٥. وتشرد النساطرة من بعده ولم يكن لهم شأن في الامبراطورية الرومانية ولكنهم نشطوا في بلاد فارس وما بين النهرين وكثر أتباعهم، وتمكنوا من استمالة ملك الفرس إليهم، سالكين السبل السياسية، فأثاروا اضطهاداً عنيفاً على أتباع الكنيسة السريانية الأرثوذكسية ذهب ضحيته ألوف من المؤمنين، وعدد كبير من الأساقفة والإكليروس. ومن بين الآباء الذين جاهدوا وصارعوا القوى النسطورية القديس مار شمعون، أسقف أرشم – سليق، المجاهد الفارسي العنيد لا بل لسان السريان، مما حدا بأساقفة النساطرة أن وشوا به لدى ملك الفرس بأن أتباعه في المغرب جواسيس للرومان، فاعتقل في نصيبين سبع سنين حتى شفع فيه رسول ملك الحبشة فأطلق سراحه. ثم توجه إلى القسطنطينية لمواجهة القيصرة ثيودورا وهناك توفي شيخاً كبيراً عام ٥٤٠.

ثانياً – ***الاوطيخية*** : في هذه الظروف القاسية والأحوال غير المستقرة في الكنيسة، ظهر تعليم للقس أوطيخا، وهو رئيس دير، وذلك لعدم استيعابه عقيدة مار كيرلّس الإسكندري، فقال : إن للمسيح طبيعة واحدة إلهية إستحالت إليها الطبيعة البشرية فاختلطتا وامتزجتا حتى تبلبلت خواصهما. ولما عُقد مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩ برئاسة القديس مار ديوسقورُس الإسكندري وبحضور عدد كبير من الأساقفة منهم القديس مار برصوم، رئيس النساك، ممثلاً رؤساء أديرة الشرق، تمكن أوطيخا بدهائه أن يقنع آباء المجمع بأنه أرثوذكسي فأعلنوا براءته. وإن هذا المجمع قد تصرف بمخافة الله وثبّت الإيمان القويم الذي حدده مجمع أفسس الأول عام ٤٣١.

ثالثاً – ***الخلقيدونية*** : في عام ٤٥١ تم عقد مجمع خلقيدون بأمر الملك مرقيان وزوجته بلخاريا وذلك بحسب التماس البابا لاون الروماني الذي أهملت تلاوة رسالته في مجمع

أفسس الثاني المقدس لاحتوائها على آراء نسطورية. وقد حضر المجمع مار ديوسقورُس الإسكندري – الجلسة الخاصة بأوطيخا –، ومكسيمُس الأنطاكي، وأنطاليوس القسطنطيني. ولا نريد أن نتطرق الى ما حدث في هذا المجمع من انتهاك حرمة القوانين البيعية، والنيل من كرامة الآباء الأرثوذكسيين، إنما نكتفي بذكر ثلاثة أمور فقط :

- إن القديس ديوسقورُس لما علم أن أوطيخا عاد الى رأيه السابق وقال بتعليم مضاد لعقيدة كيرلّس الإسكندري أعلن حرمه(٨).
- وضع المجمع الخلقيدوني صورة جديدة للإيمان مخالفة لما جاء في مجمعي نيقية ٣٢٥ وأفسس الأول ٤٣١.
- من أسوإ النتائج التي تركها هذا المجمع شطره الكنيسة الجامعة إلى شطرين : الشطر الأول يتألف من السريان الأنطاكيين، والأقباط الأرثوذكسيين، الرافضين عقيدة مجمع خلقيدونية. والشطر الثاني يتألف من الذين قبلوا العقيدة الخلقيدونية وهم الروم الأرثوذكس واللاتين.

وبسبب عدم إذعان السريان والأقباط لإيمان مجمع خلقيدون أثار الخلقيدونيون على السريان الأرثوذكس اضطهادات عنيفة استغرقت فترة طويلة من الزمن، تُحدد من عام ٤٥٢ وحتى قبيل منتصف القرن السابع، حين دخل العرب المسلمون البلاد. وبهذا يزول الاضطهاد الخلقيدوني بزوال حكم البيزنطيين، وقد راح ضحية الاضطهادات الخلقيدونية ألوف المؤمنين الأرثوذكسيين وعدد كبير من الأساقفة والإكليروس، قتلاً، ونفياً، وتشريداً، وزجاً في غياهب السجون، وذبحاً، واستشهاداً.

في هذه الفترة تبرز على ساحة الكنيسة السريانية أسماء أشخاص يعتبرون رموز النضال في سبيل صيانة العقيدة الأرثوذكسية، والحفاظ على كرامة الكنيسة واستقلالها.

ومن هؤلاء :

١. ***القديس الملفان مار فيلوكسينُس أسقف منبج*** (+ ٥٢٣) (ملاذ السريان)

الكاتب والأديب السرياني الفذ، واللاهوتي القدير الذي دافع عن حق الكنيسة بلسانه ويراعه السيال ضد النسطورية والخلقيدونية. نفاه الخلقيدونيون إلى غنغرة في بفلاغونية حيث أطلقوا عليه الدخان فقضى شهيداً.

٢. ***القديس مار ساويرُس البطريرك الأنطاكي*** (+ ٥٣٨) (تاج السريان)

خريج مدرستي الإسكندرية وبيروت، والمتميز بالفقه الروماني والفلسفة. اضطهد، ونُفي الى مصر وظل لاجئاً هناك نحو عشرين سنة، وقد وضع كتباً عديدة حول العقيدة الأرثوذكسية صارت مرجعاً. في عام ٥٣٥ حضر إلى القسطنطينية وبذل أقصى الجهود في نطاق مساعيه الرامية إلى توحيد الكنيسة، وهناك واجه القيصرة ثيودورا التي قدمت له مساعدات جمة. ثم عاد إلى مصر وتوفي فيها.

٣. ***القديس مار يعقوب البرادعي مطران الرها*** (+ ٥٧٨) (باني مجد السريان)

كان عدد المؤمنين السريان قد تقلص جداً، جراء الإضطهادات البيزنطية العنيفة، ولم يبقَ أساقفة أرثوذكسيون، فذهب مار يعقوب إلى القسطنطينية عام ٤٤٣ ورحبت به الملكة ثيودورا ترحيباً حاراً، وبمسعاها رُسم مطراناً على مدينة الرها وسائر سوريا وآسيا الصغرى بوضع يد ثيودوسيوس الإسكندري، الذي كان محتجزاً في القسطنطينية يومئذٍ، وقلده المتروبوليتية المسكونية العامة. كما رَسم معه ثيودور على بصرى وبلاد العرب وفلسطين. فأخذ يتفقد الأرثوذكسيين مشجعاً ومعزياً. ورسم بطريركين وسبعة وعشرين أسقفاً وألوف القساوسة والشمامسة. وفي العام ٥٥٩ تفقد أحوال كنيسة المشرق السريانية فأكرم كسرى مثواه وهناك رسم مار أحودامة أسقفاً لأبرشية باعرباي وجعله جاثلقياً لكنيسة المشرق، وهكذا أنعش الكنيسة السريانية التي أوشكت أن تلفظ أنفاسها الأخيرة. وهو يعتبر من رواد الحركة المسكونية والداعين إلى توحيد الصف المسيحي وإعادة السلام إلى الكنيسة.

اليعقوبية : ظهرت هذه التسمية على أثر نشوب نزاع في الكنيسة السريانية بشأن موضوع بولس الثاني، البطريرك الأنطاكي. فقد انقسم المؤمنون إلى قسمين : قسم تحزب لبولس البطريرك، والقسم الأكبر لمار يعقوب، ومن هنا أتت تسمية **اليعقوبية**، وهي وليدة مناسبة معينة ولفترة معينة، ولهذا فهي حزبية شخصية لا غير. وبما أن حزب مار يعقوب ظهر سنة ٥٧٠ وانتهى أمره في عام ٥٨٠، فتكون التسمية أيضاً قد زالت وانتهى أمرها. غير أن الملكيين (الروم الخلقيدونيين) خرجوا بها بعدئذٍ عن أصل وضعها وخلعوا عليها من معدن العداء العقائدي الذي استحكم بينهم وبين الكنيسة الأنطاكية السريانية معنى تعليمياً وذلك ربما بدافع التشفي، فتلقفها النساطرة فالموارنة فاللاتين حتى

اعتمدها المستشرقون. وقد نشر الأرخدياقون نعمة الله دنو، الكاتب السرياني الشهير، في عام ١٩٤٩، كراساً بعنوان **إقامة الدليل على استمرار الإسم الأصيل، واستنكار النعت الدخيل** حول هذا الموضوع[٩].

٤. ***القيصرة ثيودورا*** (٥٢٧-٥٤٨) (سند السريان)

إبنة قسيس منبج السرياني الأرثوذكسي. تزوجت عام ٥٢٧ من يوستنيانُس، قيصر الروم، وتمكنت من إقناع زوجها بصحة إيمان الكنيسة الأنطاكية السريانية. عملت على إيواء رجال الكنيسة السريانية والعطف عليهم، واهتمت برسامة مار يعقوب البرادعي.

٥. ***البطريرك أثناسيوس الجمّال*** (٥٩٥-٦٣١).

تسلم مقاليد الكنيسة وهي مجزّأة واهنة من كل جهة، فراح يجاهد ويخطط، وأعاد عقد الاتحاد ما بين أنطاكية والإسكندرية بعد قطيعة دامت ٢٨ سنة. وأعاد كنيسة المشرق إلى أحضان الكرسي الأنطاكي الرسولي بعد أن لبثت العلاقة مبتورة منذ أمد. كما سعى وراء اتحاد الكنائس، مشاركاً فعالاً في توحيد الصف المسيحي المسكوني.

في ظل الحكم العربي الإسلامي

كان السريان ينوءون تحت نير الحكم البيزنطي في سوريا، كما كانوا مضطهدين في فارس، فأخذوا ينتظرون ساعة الخلاص من الحكمين الجائرين إلى أن انطلقت القبائل العربية الإسلامية من الجزيرة العربية نحو هذه البلاد للفتح[٩]. ففي ٢٠ آب ٦٣٦ كانت سوريا بأسرها بيد العرب، كما قضي على دولة الفرس عام ٦٥١، وذلك بالتعاون مع السريان وبمساندة القبائل العربية المسيحية نظير جذام، وقضاعة، وتغلب، والغساسنة، وعقيل، وتنوخ، وربيعة التي كانت على مذهب الكنيسة السريانية ومعدودة منها[١٠]. رحّب السريان بمقدم العرب المسلمين واستقبلوهم كمحررين للبلاد، وأطلقوا على عمر بن الخطاب تسمية (Forugq، فاروق)[١١]، وهي كلمة سريانية تعني منقذ ومخلص، لأنه أنقذهم من حكم الفرس والروم البيزنطيين.

كان هذا العهد عهد خير وبركة وسلام للكنيسة السريانية، فأخذت تنظم أمورها الإدارية والروحية والاجتماعية، ورفعت علم النهضة الفكرية والعلمية عالياً كما سنرى، وانصرف

قادتها الروحيون والمدنيون إلى العمل. ذلك أن العرب المسلمين شملوهم بالأمان، وصانوا حقوقهم بالعهود والمواثيق. ولقد أشاد التاريخ السرياني بمآثر العرب وسمو خلقهم الرفيع، ونعتهم بالقوم الرحومين. وقد أجاد غوستاف لوبون الذي قال في كتابه **حضارة العرب** : "لم يعرف التاريخ أرحم من العرب"(١٢). وازدهرت الكنيسة، وتوسعت الأبرشيات، ونمت الكراسي الأسقفية الخاضعة للبطريركية الأنطاكية السريانية، بما فيها كراسي مفريانية المشرق التي أنافت على مئة وستين كرسياً. البطريرك ديونيسيوس التلمحري وضع اليد على تسعة وتسعين أسقفاً، وكانت الأديرة عامرة وتعدّ بالمئات، غاصة بآلاف الرهبان النساك. وكانت الكنائس الفخمة منتشرة في سائر أنحاء الامبراطورية(١٣).

الكرسي الأنطاكي

ينقل عن التقليد الكنسي أن أول كرسي رسولي نشأ في المسيحية كان في أنطاكية، أسسه القديس بطرس هامة الرسل سنة ٣٧، كما أسلفنا(١٤).

وإن أشهر البطاركة الذين جلسوا على هذا الكرسي الرسولي هم بطرس الثاني القصار ٤٦٨–٤٨٨، سويريوس الأول الكبير ٥١٢–٥٣٨، أثناسيوس الأول الجمّال ٥٩٥–٦٣١، يوحنا الثاني أبو السدرات ٦٣١–٦٤٨، أثناسيوس الثاني البلدي ٦٨٣–٦٨٦، قرياقُس التكريتي ٧٩٣–٨١٧.

كان مقر الكرسي في أنطاكية حتى عام ٥١٨، ولأسباب سياسية نقل هذا الكرسي اضطراراً إلى ما بين ضواحي أنطاكية وبعض أديار ما بين النهرين.

مفريانية المشرق

نشأت المفريانية في المشرق في الربع الأول من القرن الخامس في المدائن وكانت تسمى "جثلقة". وفي أوائل القرن السابع انتقل مقر الكرسي إلى تكريت، إحدى أمهات المدن العراقية، ولقب "بالمفريان"(١٥) بدلاً من الجاثليق، ويعتبر ماروثا التكريتي أول المفارنة ٦٢٨–٦٤٩. ومن مشاهير من جلس على كرسي المفريانية الفيلسوف أحودامة الشهيد ٥٥٩–٥٧٥. وكان للمفريان صلاحيات واسعة باعتباره الرئيس المحلي لكنيسة المشرق، بيد أنه لم يكن مستقلاً بل خاضعاً للكرسي الأنطاكي(١٦).

خدمات الكنيسة في حقل الكتاب المقدس

الكتاب المقدس هو دستور الكنيسة السريانية، تستمد منه تعاليمها وعقائدها وكل ما يتعلق بأمورها. شغف الآباء السريان شغفاً شديداً وتسنى لبعضهم حفظ جزء كبير منه على ظهر القلب، وتناولوه عبادة ودراسة وتفسيراً وشرحاً وترجمة وتبشيراً وكرازة. ونبغ في الكنيسة أعلام في هذه الحقول كافة يشار اليهم بالبنان.

العبادة : أدخلوا جزءًا كبيراً جداً من العهدين (القديم والجديد) في الصلوات وفروض العبادة، سيما سفر المزامير الذي يحتل مكان الصدارة. ومن يمعن في دراسة الطقس السرياني يجد معظمه مؤلفاً من أحداث الكتاب، وتكاد لا تخلو مقطوعة من الصلاة من آية من أقواله المنظومة وموقعة على ألحان موسيقية. وقد قيل إنه لو نفدت ترجمة الكتاب المقدس السريانية الأصلية لتيسر جمع نصوصها من تصانيف مار أفرام السرياني، والطقوس السريانية.

التفسير : ترك علماء السريان مجلدات ضخمة في تفسير الكتاب وشرحه، وكشف غوامضه، وفتح مغلق معانيه. يقول العلامة شابو : لو لم يعدُ الدهر على قسم كبير منها لكان لنا منها وحدها خزانة كاملة.

الترجمة، أولاً **إلى** السريانية : للعهد القديم ترجمتان، **الأولى** أنجزت في أواخر القرن الأول للميلاد منقولة عن الأصل العبراني بعناية جماعة من اليهود المتنصرين، عرفت في أول الأمر بـ "صورة الكتاب" ثم "بالبسيطة"، وذلك في القرن الثامن. **والثانية** هي السبعينية، ترجمها من الأصل اليوناني مار بولس مطران تل موزلت سنة ٦١٥-٦١٧بحسب هكسايلا أوريجينُس.

وللعهد الجديد ثلاث ترجمات :

- ***البسيطة*** : تمت في آخر القرن الأول أو صدر المئة الثانية. منقولة من اليونانية ودعيت أيضاً بالبسيطة لترك البلاغة جانباً في نقلها. وتخلو من رسالتي يوحنا الثانية والثالثة، ورسالة مار بطرس الثانية، ورسالة مار يهوذا، ورؤيا يوحنا. وهي الترجمة الرئيسية في كنيستنا السريانية. وأقدم مخطوطة لها مصونة في خزانة الكتب في المتحف البريطاني في لندن، خطها الكاتب يعقوب في الرها سنة ٤١١. وقد أحصى الأب يولان مرتان

خمساً وخمسين نسخة من الترجمة البسيطة مكتوبة في القرون الخامس والسادس والسابع محفوظة اليوم في المكتبات الشرقية والغربية، يقابلها في القدم ٢٢ نسخة لاتينية و ١٠ نسخ يونانية.

- ***الفيلوكسينية*** : ترجمها من اليونانية ترجمة حرفية بوليكرپُس خورأسقف أبرشية منبج عام ٥٠٥ أو ٥٠٨ بطلب ومناظرة فيلوكسينُس، مطران منبج، لذلك أطلق اسمه عليها. وقد ضاعت هذه الترجمة ما عدا بعضها.

- ***الحرقلية*** : أنجزها مار توما الحرقلي، مطران منبج، عام ٦١٦. وقد جاءت تصحيحاً وتهذيباً وتنقيحاً للترجمة الفيلوكسينية البوليكرپية. وقد أجمع العلماء على جودتها، وغلبت سائر الترجمات واستُعملت في طقس الكنيسة.

وبعد أن ضبط علماء السريان ترجمات الكتاب المقدس السريانية اعتنوا بضبط قراءاته فوضعوا لها أصولاً ثابتة، واصطلح اللغويون على تسمية تلك الضوابط "تقليداً". ومن أشهر أولئك العلامة مار يعقوب الرهاوي ٧٠٨، الذي قال عنه المستشرق الألماني الشهير أنطوان باوم شتارك (١٨٦٢-١٩١٨)، إن الرهاوي خدم الكتاب المقدس أكثر من علماء أوروبا جملة.

كان للسريان ذوق رفيع في تلوين الحبر وزخرفة وجوه الكتب المقدسة وصفحاتها بالنقوش المستبدعة والصور المستملحة وتمويهها بماء الذهب والفضة، وتزيينها بأروع الرسوم وأبدع الخطوط، وبجميع مظاهر الفنون الجميلة. خير مثال على ذلك هو "إنجيل رابولا". إن أقدم مصور سرياني معروف في هذا الفن هو الربان رابولا الذي عاش في النصف الثاني من القرن السادس وتولى رئاسة دير مار يوحنا في زغبة.

وقد عُني علماء السريان بترجمة الكتاب المقدس الى لغات أخرى أيضاً، منها :

العربية : ذكر مؤرخو السريان أن علماء العرب الأرثوذكسيين من قبائل طي وتنوخ وعاقولا (الكوفة) ترجموا الإنجيل المقدس الى اللغة العربية الفصحى في حدود سنة ٦٤٣م بمساعي البطريرك يوحنا الثاني الأنطاكي، واستجابة لرغبة عمير بن سعد بن أبي وقاص الأنصاري أمير الجزيرة. لا شك أن هذه الترجمة هي أقدم ترجمة عربية معروفة لدينا، ولكنها مفقودة.

الأرمنية : في عام ٤٠٤ تعاون الملفان دانيال السرياني والمعلم مسروب الأرمني على نقل الإنجيل إلى الأرمنية.

أما في حقل التبشير والكرازة، فقد أولوا ذلك العناية الكاملة. فالتاريخ يحدثنا أن السريان حملوا مشعل الإنجيل إلى بلاد الشرق كافة ونادوا بالكلمة بين مختلف الأجناس والقوميات، وهدوا خلقاً كثيراً إلى المسيحية من فرس، وأفغان، وهنود، وعرب، وأهل الصين، كما أسهموا في تنصير الأرمن(١٧).

العطاء الفكري والثقافي

الثقافة السريانية جانب مشع من جوانب حضارة الشرق العريقة، ومقياس ثابت لأبعاد النشاط الفكري لدى السريان، ومؤشر واضح لدور الكنيسة السريانية في إثراء العلوم الدينية والعلمية والأدبية.

لقد وجد الباحثون، شرقاً وغرباً، في التراث السرياني ثروة أدبية ضخمة ومادة فكرية دسمة، فانكبوا على دراسته بكل جوارحهم، وأحاطوه بهالة من العناية الفائقة. وأشهر من فعل ذلك البطريرك أفرام الأول برصوم الذي وضع كتاباً نفيساً ضخماً يقع في ٦٠٠ صفحة سماه **اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**، طبعه في حمص عام ١٩٤٣ وأعيد طبعه في حلب عام ١٩٥٦، ونقل إلى السريانية مطبوعاً عام ١٩٦٧، وإلى الفرنسيّة والإنكليزية ولم يطبع بعد. كما طبع مؤخراً في هولندا عام ١٩٧٢، ثم في بغداد حيث تولى طبعه مجمع اللغة السريانية عام ١٩٧٦.

كتاب "اللؤلؤ المنثور" هذا حوى كل ما يتعلق بالثقافة السريانية، لذلك سنتخذه المرجع المهمّ والمصدر الرئيسي لهذا البحث وفي النقاط التالية :

اللغات : كتب علماء السريان مصنفاتهم في ثلاث لغات : السريانية، لغتهم الأم، واليونانية، والعربية.

اللغة السريانية : اللغة السريانية الآرامية هي إحدى اللغات الساميّة، ومن اللغات القديمة جداً، وأول لقاء بها في الكتاب المقدس كان حوالي الألف الثانية قبل الميلاد(١٨).

كانت السريانية لغة أهل العراق والجزيرة وما بين النهرين وبلاد الشام، وتغلغلت حتى قلب بلاد فارس. وأحرزت من الانتشار الهائل ما لم تفز به أية لغة في العالم، منذ فجر التاريخ وحتى اليوم، إلا اللغة الإنكليزية في عهدنا. وظلت السريانية دهوراً متطاولة اللغة الرسمية للدول التي ملكت الشرق الأدنى. وحسبها فخراً تتباهى به على لغات العالم أنها تشرفت بلسان ربنا يسوع المسيح وأمه ورسله، وهي لغة استعملتها البيعة المسيحية في تقدمة القداس الإلهي وأضحت اللغة الطقسية للكنيسة الأنطاكية السريانية حتى يومنا هذا. وبهذه اللغة صنّف علماء السريان كتاباتهم في كل صنوف المعرفة. فهي لغة علم وأدب وفلسفة ودين.

اللغة اليونانية : كان أغلب علماء السريان متضلعين من اللغة اليونانية، علاوة على لغتهم السريانية، وقد عكفوا على اقتباسها منذ القرن الرابع الميلادي(١٩) عكوفهم على اقتباس لغتهم السريانية الوطنية. ففي القرن الخامس أدخلت مدرسة الرها السريانية على منهاجها السرياني تعليم اللغة اليونانية والفلسفة المشائية حتى لُقبت "أثينا سوريا". وفي أوائل القرن السابع للميلاد اشتهرت مدرسة قنسرين على الفرات بتعليم فلسفة اليونان باللغة اليونانية، وليس ذلك في الرها وقنسرين فقط، بل في معظم معاهد السريان. وكان فريق من السريان يقصد الإسكندرية حباً بإتقان اللغة اليونانية. ولم يقف السريان عند إتقان اللغة اليونانية فحسب، بل وقفوا على الأدب الهلّيني نحواً وعلماً وفلسفة، وبذلوا كل ما في وسعهم لنقل التراث اليوناني إلى السريانية. ومن الآباء والعلماء الذين كتبوا باليونانية بعد القرن الخامس : مارا، مطران آمد (+ ٥٢٩)، سويريوس البطريرك الأنطاكي(+ ٥٣٨)، يوحنا بن أفتونيا (+ ٥٣٨)، زكريا الفصيح (+ ٥٣٦)، بطرس الثالث الرقي البطريرك (+ ٥٩١)، وأخيراً مار يعقوب الرهاوي (+ ٧٠٨) الذي تولى تدريس اللغة اليونانية إحدى عشرة سنة في دير أوسيبونا قرب أنطاكية، وهو أكبر مؤلف في اللغة السريانية تأثر بمؤثرات الأدب اليوناني.

اللغة العربية : أخذت اللغة العربية عند السريان في هذه الحقبة دورها الكامل، ويتشخص ذلك في الأمرين التاليين :

أولاً : إن القبائل العربية النصرانية كانت جميعها تعتنق مذهب الكنيسة السريانية وتنتمي إليها، دافعت عنها سراً وجهراً(٢٠) وظهر منها أساقفة، سيما من غسان وتغلب،

تولوا أبرشيات عربية. وقد ظهر منها أيضاً كتّاب ومؤلفون باللغة العربية، نقلوا الإنجيل المقدس من السريانية إلى العربية كما سبق ذكره، والشاعر أبو مالك المعروف بالأخطل التغلبي (٦٤٠-٧١٠) وابن أخته عمير المعروف بالقطامي (٧١٩). قال مصطفى الشهابي: من السريان الأقدمين علماء أعلام مستعربون أتقنوا اللغة العربية وألفوا فيها وترجموا تصانيف ذاع صيتها واستفاضت شهرتها[٢١].

ثانياً : الترجمة من اليونانية والسريانية إلى العربية، تلك الحركة الكبرى في تاريخ الفكر البشري التي تعتبر جسراً مرت عليه الحضارة الشرقية إلى الغرب. وقد أكبر إبن خلدون من شأن هذه الحركة وعزا إليها اليقظة الإسلامية الكبرى، واعتبرها ديورانت بمثابة النهضة الأوروبية التي أعقبت القرون الوسطى وتناول المستشرقون دراستها بعناية.

إبتدأت حركة الترجمة منذ العصر الأموي وبتشجيع من الخلفاء الأمويين، وقد تمت أول ترجمة في عهد الخليفة مروان بن عبد الملك فنقل بأمره، من السريانية إلى العربية، ماسرجوية الطبيب، أول كتاب طبي من تأليف أهرون بن أيجيه الإسكندراني.

تكريت مركز ثقافي عربي مهمّ : إن أهم موقع سرياني انطلقت منه شرارة التأليف والتصنيف في لغة الضاد كان تكريت[٢٢] التي تحتل في تاريخنا الكنسي منزلة مرموقة دينياً وثقافياً منذ القرن السادس الميلادي، إذ كانت القاعدة الدينية لرئاسة كنيسة المشرق السريانية، ومركزاً ثقافياً عربياً يُشار إليه بالبنان.

معاهد العلم : أنشأ السريان مدارس علمية راقية منذ دخول تكريت في النصرانية، وانتشرت هذه المدارس واشتهرت في القرون الخامس والسادس والسابع، وأنجبت جيشاً من العلماء كتبوا وصنفوا في مختلف ضروب المعرفة والعلوم الكتابية، واللغوية، والأدبية، واللاهوتية، والفقه، والشرع، والتاريخ الديني والمدني، والفلسفة، والعلوم الطبية والطبيعية، والفلك والبيئة، والجغرافية، ولم يتركوا باباً إلا طرقوه. قال الأستاذ أحمد أمين : "كان للسريان فيما بين النهرين نحو خمسين مدرسة تعلّم العلوم السريانية واليونانية وكانت هذه المدارس تتبعها مكتبات"[٢٣]. وقال البحاثة جرجي زيدان : "السريان أهل ذكاء ونشاط، إشتغلوا بالعلم فأنشأوا المدارس للاّهوت والفلسفة واللغة وتعلموا علوم اليونان ونقلوها إلى لسانهم، وشرحوا بعضها، ولخصوا بعضها". وقد أفرد البطريرك أفرام برصوم في كتابه **اللؤلؤ المنثور** فصلاً خاصاً عن مواطن التعليم عند السريان فأحصى

واحداً وعشرين موطناً ومعهداً، أشهرها:

- مدرسة الرها : تولى رئاستها مار أفرام السرياني في القرن الرابع، ونالت السبق على جميع مدارس ما بين النهرين. فيها ابتدأ السريان يشتغلون بفلسفة أرسطو في القرن الخامس.
- مدرسة نصيبين : سميت نصيبين "دار العلوم" و"مدينة المعارف" و"أم الملافنة"، نظراً إلى ما خرّجت من علماء.
- مدرسة تلعدا: من مدارس أنطاكية، علا شأنها في العقد الأخير من المئة السابعة، بفضل مار يعقوب الرهاوي.
- مدرسة قنسرين : على ضفة الفرات الشرقية، أنشئت عام ٥٣٠ بسعي رئيسها الأول يوحنا بن أفتونيا (+ ٥٣٨) وأعرقت في العلم أكثر من سائر المدارس والأديار. وكانت أكبر مدرسة لاهوتية علمية، وعُرف من جهابذتها البطريرك أثناسيوس الجمّال (+ ٦٣١)، توما الحرقلي الذي نقل عام ٦١٦ العهد الجديد عن اليونانية إلى السريانية كما سبق ذكره، والفيلسوف الكبير ساويرا سابوخت في القرن السابع، الذي امتاز بعلومه ومصنفاته الفلسفية والفلكية، وعلى يده وصلت الأرقام الهندية إلى العرب[٢٤].
- مدرسة رأس العين : كان مركزها على ضفة الخابور بين رأس العين والحسكة. تفرد رهبان ديرها المعروف بدير "قرقفة" بضبط حركات ألفاظ الكتاب المقدس وتجويد قراءته، وعُرف من رأس العين سرجيس الرأسعيني (+ ٥٣٦) إمام عصره في الطب والمنطق والفلسفة، وهو أول النّقلة من اليونانية إلى السريانية.

العلماء والمؤلفون : أحصى البطريرك أفرام برصوم في كتابه **اللؤلؤ المنثور** مئة وعشرين كتاباً سريانياً من عام ٤٠٤-٧٩٠، وقد ورد ذكر بعضهم لدى الحديث عن الكتاب المقدس والعطاءات الفكرية الأخرى. ولا بأس أن نذكر بعض المؤلفين المهمين :

- ماروثا الفارقي (+ ٤٢١) : صنّف سيَر أشهر الشهداء الشرقيين والاضطهاد الأربعيني الفارسي.
- رابولا مطران الرها (+ ٤٣٥) : دبّج ابتهالات وأدعية، وشرّع قوانين، وكتب رسائل وغيرها.

- مار يعقوب السروجي الملفان (+ ٥٢١) : صاحب الميامر البديعة، والرسائل.
- زكريا الفصيح : في القرن السادس، له تاريخ ديني مدني مفصّل.
- مار أحودامة (+ ٥٧٥) : كان فيلسوفاً ولاهوتياً، صنف كتاب الحدود في مواضيع فلسفية، ومقالات في الحرية الدينية والنفس والإنسان باعتباره عالماً صغيراً.
- ساويرا سابوخت (+ ٦٦٧) : له مصنفات لاهوتية فلسفية ورياضية.

صدى الفكر السرياني في الروائع العالمية : نسمع صدى الثقافة السريانية في روائع عطاءات الثقافات العالمية الغربية. فعلى سبيل المثال، نجد في قصيدة" الفردوس المفقود"، تلك الملحمة الخالدة للشاعر الإنكليزي الضرير جون ملتون، التي وضعت سنة ١٦٤٢، صدى لقصيدة سريانية وضعها شاعر سرياني يدعى إسحق الآمدي في القرن الخامس سماها "الحلم الذي رآه آدم عن الفردوس"[٢٥]. ونظرية "الإنسان عالم صغير" التي طلع بها إلى عالم الفكر يوهان هردر الألماني فيها صدىً لفكرة ولدت في عقلي العالمين السريانيين: الملفان يعقوب السروجي (+ ٥٢١) وأحودامة أسقف العرب فجاثليق المشرق (+ ٥٧٥). وقد أشار إليها فيلسوف العرب الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها[٢٦]. ونرى في كتاب **علة كل العلل** للرهاوي، في القرن العاشر الميلادي، صدى لنظرية الإنسان الأعلى التي تكلم عنها نيتشه، الفيلسوف الألماني.

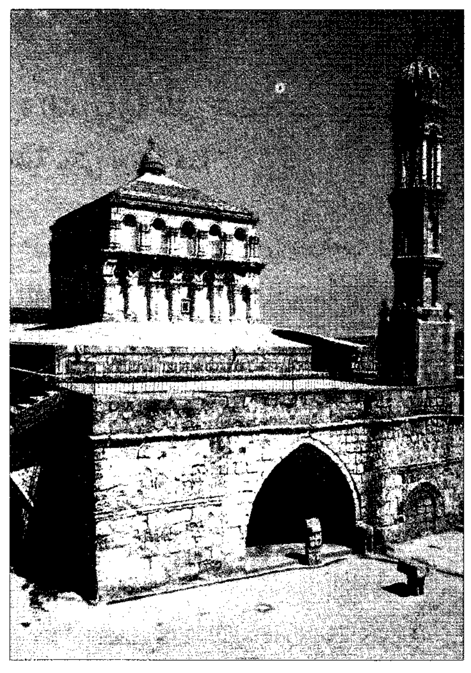
الشهادة البيضاء

فئتان كبيرتان تعطران تاريخ الكنيسة الأنطاكية السريانية برائحة المسيح الزكيّة، وتعطيانه وزناً روحياً وحجماً حضارياً. **الأولى** : قوافل الشهداء الأبرار الذين سفكت دماؤهم الزكيّة في سبيل الإيمان. **والثانية** : جماهير الرهبان والنساك الذين أدّوا الشهادة البيضاء بنكران ذواتهم وتقديم أغلى التضحيات حباً بيسوع الفادي، ولخدمة المجتمع البشري، إذ عاشوا حياة ملائكية خالية من دنس العالم وإثمه.

الرهبنة السريانية

عززت الكنيسة السريانية شأن الرهبنة، فأسست منذ القرن الرابع مئات الأديار انضمّ إليها ألوف من الرجال والنساء. ففي القرن الخامس وجد في جبل الرها وحده ثلاثمئة دير[٢٧]، يقيم فيها تسعون ألف راهب[٢٨]، وفي دير مار متى شرقي الموصل إثنا عشر

دير مار جبرائيل - طور عابدين، تركيا



كنيسة العذراء مريم، من القرون المسيحية الاولى،
طور عابدين، تركيا



جداريات داخل دير مار موسى الحبشي
النبك، جبال القلمون، سوريا

ألف راهب[٢٩]. وفي القرن السادس بلغ عدد رهبان دير مار باسوس (حمص – سوريا) ستة آلاف وثلاثمئة[٣٠]. وقد بلغ عدد الرهبان والراهبات السريان ستمئة ألف راهب في هذه الحقبة التي تعتبر العصر الذهبي للكنيسة السريانية، وبرز فيها نساك يعتبرون من أقطاب الزهد والنسك، لا في الكنيسة السريانية حصراً، بل في المسيحية جمعاء، أشهرهم :

القديس مار برصوم : ولد عام ٤٠٩ في قرية بكورة في سميساط. حضر مجمع أفسس الثاني ممثلاً الأديار في الشرق، وسمّي برصوم بالسريانية، أي إبن الصوم، لصومه العجيب المتواصل، وكان يقف في الصلاة ليل نهار. أما لباسه فكان من الحديد يعلوه قميص من الشعر. سماه مار يعقوب السروجي "رئيس الأبيليين".

القديس مار سمعان العمودي : كان يعيش في القرن الخامس، وهو من ولاية أنطاكية. أفرط في التعبد والنسك وابتنى لنفسه عموداً ضخماً بين حلب وأنطاكية أقام عليه أربعين سنة. بدأه بثلاثة أمتار حتى بلغ به عشرين متراً على الاقل، وكان منه يرشد تلاميذه والجماهير. هدى كثيرين من العرب والأرمن والبرابرة الى المسيح وتوفي عام ٤٥٩. أحيط عموده بقلعة كبرى تُعرف اليوم بقلعة سمعان التاريخية، وهي قريبة من حلب.

الأديرة السريانية

كانت ولاية الكرسي الأنطاكي تزخر بمئات الأديرة السريانية التي ضمت في رحابها مئات الألوف من الرهبان النساك. ومن الأديرة الباقية حتى يومنا هذا :

دير مار مرقس بالقدس : وهو بحسب التقليد بيت مريم أم يوحنا الذي دعي مرقس، وقد ورد ذكره في سفر أعمال الرسل، ففيه أكل الرب الفصح مع رسله. ويقال أيضاً إن فيه عُقد أول مجمع في النصرانية عام ٥١.

دير قرتمين في تركيا[٣١] : هو دير مار جبرائيل. يقع على مسافة ٢٤ كلم شرق مذيات – تركيا. دعي باسم مار جبرائيل القسياني الذي كان رئيسه ومطرانه عام ٦٦٨. وفي عام ٥٢١ أنشأ الملك أنسطاس هيكله الكبير حيث أرسل أساتذة مهندسين وبنائين ونجارين ومصورين وعاملي الفسيفساء وعاملي القرميد، ونحاتي المرمر، وصاغة، وذهباً للنفقات، وبنى الهيكل واكتمل بجلال مهيب جداً. وفي عام ١٤٠٠ أُتلفت تلك الآثار العجيبة كلها،

إلا أن الهيكل لا يزال قائماً. كان هذا الدير مركز مطرانية طور عبدين من ٦١٥-١٠٤٩.

دير مار متى بالعراق(٣٢) : يقع شمالي شرقي الموصل على مسافة ٣٥ كلم في جبل مقلوب. اشتهر في القرنين السادس والسابع، إذ أصبح مركزاً مهماً في كنيسة المشرق، كما اشتهر بمعهده الديني ومكتبته الذائعة الصيت.

دير الزعفران في تركيا(٣٣) : ويسمى دير مار حنانيا. يقع في الجهة الشرقية من ماردين وكان في أول عهده حصناً منيعاً أقامه بعض ملوك الروم، ولما استولوا على قلعة ماردين عام ٦٠٧ خرّبوه، فظل مهجوراً حتى ابتاعه مار حنانيا مطران ماردين بعد سنة ٧٩٣ وجعله ديراً. صار مقراً للكرسي الأنطاكي منذ القرن الثاني عشر وحتى أوائل القرن العشرين.

الحواشي

١) الأنبا يؤنس، **الكنيسة المسيحية في عصر الرسل**، القاهرة، ١٩٨٧، ط ٣، ص ٥٨.

٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

٣) البطريرك أفرام رحماني، "المباحث الجلية في الليتورجيات الشرقية-الغربية". **تاريخ مدينة الله أنطاكية** ١-١٤، نقلاً عن دائرة المعارف البريطانية، ديرالشرفة، طبعة ٩ (١٣:٢) ١٩٢٤، ص ٢٣.

٤) راجع الإصحاح ١١ من سفر أعمال الرسل.

٥) خريسوستمس پاپادوبولس، **تاريخ كنيسة أنطاكية**، تعريب الأسقف استفانُس حداد، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٤.

٦) البطريرك أفرام برصوم الأول، **اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**، طبعة حمص، ١٩٤٣، ص١٨٧؛ الفيكونت فيليب دي طرازي، **عصر السريان الذهبي**، طبعة ٣، حلب، ص ١٤.

٧) الأخدياقون نعمة الله دنو، **إقامة الدليل**، الموصل، ١٩٤٩، ص٣.

٨) يطلق الخلقيدونيون وبعض المستشرقين على الكنيسة السريانية الأرثوذكسية تسمية "المونوفيزية". إن هذه التسمية يجب أن تطلق بالاحرى على أوطيخا المبتدع وأتباعه القائلين بطبيعة واحدة، مختلطة، ممتزجة، ومستحالة ومخالفة للإيمان القويم. أما الكنيسة السريانيّة الأنطاكية الأرثوذكسية، مثل كيرلّس الإسكندري، وبحسب معطيات مجمع أفسس الأول المنعقد عام ٤٣١ والمثبت في مجمع أفسس الثاني ٤٤٩، فتعتقد بطبيعة واحدة من طبيعتين بعد الاتحاد العجيب، من دون اختلاط أو امتزاج أو استحالة، وبأقنوم واحد مركب من أقنومين. وتشجب تعاليم نسطور، وأوطيخا، المونوفيزية، والخلقيدونية.

٩) البطريرك ميخائيل الكبير، **التاريخ الكنسي**، ١٩٤٩، (بالسريانية).

١٠) ابن العبري، **التاريخ الكنسي**، مج ١، (بالسريانية.)

١١) البطريرك يعقوب الثالث، **تاريخ الكنيسة السريانية الأنطاكية**، مج ٢.

١٢) فريد جحا، **كيف أنصفت حضارتنا**، ص ١٥.

١٣) البطريرك زكا الأول عيواص، له بحث طريف في هذا الموضوع تحت عنوان "نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية السريانية المشترك مع الإسلام والعرب عبر العصور"، **كتاب البحوث**، مج ١، العطشانة، لبنان، ١٩٩٨، ص ١٢٩-١٦٠؛ فيليب دي طرازي، **عصر السريان الذهبي**، طبعة ٣، حلب، ١٩٩١، ص ٢٥؛ إسحق ساكا. **كنيستي السريانية** ، دمشق، ١٩٨٥، ص ٧٨.

١٤) البطريرك أفرام برصوم الأول، **الدرر النفيسة في مختصر تاريخ الكنيسة**، حمص، ١٩٤٠، ص ١٣٨، نقلاً عن كتاب **الخرونيقون** لأوسابيوس القيصري، مجلد ١، كتاب ٢، طبعة شون في برلين سنة ١٩٦٦، ص ١٥٢.

١٥) المفريان: كلمة سريانية تعني المثمر أو المنتج.

١٦) البطريرك أفرام برصوم الأول، **الدرر النفيسة في مختصر تاريخ الكنيسة** ، حمص، ١٩٤٠، ص ٥٨٦.

١٧) المصدر نفسه، ص٣٤٠-٣٤١.

١٨) راجع سفر الملوك الثاني ٢٦:١٨.

١٩) غويدي، محاضرته في مصر، ٨٢:٣٢.

٢٠) المستشرق نولدكه، **عصر السريان الذهبي**، طبعة حلب، ١٩٩١، ص ١١٧، نقلاً عن **أمراء غسان**، طبعة بيروت، ١٩٣٣، ص ٢١.

٢١) مصطفى الشهابي، **مجلة المجمع العلمي العربي**، دمشق، مج ٢٢، سنة ١٩٣٢، ص ٦٣.

٢٢) **مجلة المجمع العلمي العربي**، دمشق، مج ١١، سنة ١٩٣١، ص ١٩٢.
٢٣) أحمد أمين، **ضحى الإسلام** (٢: ٥٩-٦٠).
٢٤) **المشرق** البيروتية، مجلد ١٤، سنة ١٩١١، ص ٢٣٩.
٢٥) المطران بولس بهنام، مجلة **لسان المشرق** الموصلية، السنة الأولى، ١٩٤٩. العدد ١٠، ص١-٨.
٢٦) الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص ١٧٣ و ٢٦٠.
٢٧) القلقشندي، **صبح الأعشى**، مج ٤، ص ١٣٩.
٢٨) **تاريخ الرهاوي المجهول**، مج ١، ص ١٨٢.
٢٩) **تاريخ البطريرك ميخائيل الكبير**، ص ٤٨٩.
٣٠) **اللؤلؤ المنثور** (مرجع سابق)، ص ٥٠٩.
٣١) المطران يوحنا دولباني، **تاريخ دير قرتمين**، مطبعة الحكمة، ماردين، ١٩٥٩.
٣٢) المطران إسحق ساكا، **تاريخ دير مار متى**، الموصل، ١٩٧٠.
٣٣) الأب أفرام برصوم، **تاريخ دير الزعفران**، مطبعة دير الزعفران، تركيا، ١٩١٧.



نشوء الكنائس المشرقية وتراثها :
(القرن الخامس – القرن الثامن)

الكنائس السريانية التراث

II. الأشوريون (السريان المشرقيون)*

المطران مار باواي سورو

١. خلفية تاريخية

إن معرفتنا بأصول المسيحية في بلاد ما بين النهرين، وهي في الوقت نفسه معرفتنا بتاريخ تطور كنيسة الشرق (الأشورية)، وردت إلينا من خلال تقليد غير واضح، غير أنها تقوم على أسس من البيّنات التاريخية الثابتة والموثوق بها. يضاف إلى ذلك أن العهد الجديد نفسه يمكن أن يوفر لنا بصيصاً من النور في ما يتعلق بأصول المسيحية في بلاد فارس وما بين النهرين، وربما يشير إلى أقدم عصر ممكن للتبشير بالمسيحية ونشرها في امبراطورية الپارثيين (Parthians) الشرقية. وتروي قصة الميلاد، بحسب القديس متى، أن اليهود علِموا من أفواه حكماء المشارقة عن ولادة المسيح [١]. إضافة الى ذلك، يجوز أن نخمّن أن البشارة الطيبة بقيامة الرب قد حملها إلى الشرق "پارثيون، وماديون، وعيلاميون، والساكنون ما بين النهرين" ممن كانوا في القدس يوم العنصرة، على ما دوّنه لوقا في سفر أعمال الرسل، والذين ما كان من شأنهم إلا أن يتحدثوا عن تجربتهم غير العادية هناك[٢].

إضافةً إلى العناصر الموحية في العهد الجديد، ثمة أسطورتان تصفان تأسيس المسيحية في بلاد ما بين النهرين : ١- رواية أداي تلميذ الرها، و ٢- رواية توما رسول الهند.

---

* الأصل باللغة الإنكليزية.

إن رواية أداي، إستناداً إلى كتاب "The Doctrine of Addai"[٣]، تجعل انتشار المسيحية من القدس باتجاه الشرق متعلقاً بالرها. ففيها تدوّن مهمة أداي باعتبارها استجابة لتبادل الرسائل بين يسوع والملك أبجر الخامس أوشاما (الأسود) من المملكة الأسرونية (Osrhoene) ، وهي دولة حدودية صغيرة بين الامبراطورية الرومانية والامبراطورية البارثيّة – والتي أصبحت عاصمتها الرها – الواقعة شمالي بلاد ما بين النهرين، مركزاً دينياً للمنطقة عامّةً. وعلى ما يرويه أوسابيوس في مؤلفه "التاريخ الكنسي"، الكتاب الأول، الفصل ١٣، كان الملك مصاباً بالبرص، فلما سمع بعجائب يسوع كتب إليه معترفاً برسالته الإلهية وطالباً منه أن يشفيه. وقد دعا أبجر يسوع إلى مملكته ؛ إلا أن يسوع اعتذر، لكنه وعد بأن يرسل تلميذاً الى الرها، من بعد صعوده إلى السماء، فيشفي الملك[٤]. أما الرواية الثانية الأوسع قبولاً، (من حيث قصتها المركزية على الأقل)، فتربط توما الرسول بإرسال أداي إلى الرها قبل سفره هو إلى الهند، حيث يعتبر مؤسس المسيحية السريانية المالابارية، أو مسيحية القديس توما[٥]. ومع أن رواية توما ربما تكون معقولة، وهي مقبولة عند نفر غير قليل، فإن المؤرخين قد مالوا إلى رفض هاتين الروايتين باعتبارهما أسطورتين وضعتا في وقت متأخر (حوالي القرن الرابع) وكان الغرض منهما إثبات رسولية المسيحية السريانية[٦]. ومع ذلك، فمن الإنصاف القول إننا لا نزال نستطيع العثور على بعض خيوط الحقيقة في كلا الروايتين، خيوط يبدو أنها تشكل قاعدة معقولة لإعادة كتابة هذا التاريخ المهم.

تبدو البيّنات التاريخية وكأنها تشير إلى نشوء المسيحية منذ زمن مبكر في بلاد ما بين النهرين. إذ لمّا كانت الجاليات اليهودية واسعة الإنتشار في تلك المنطقة، وكانت موجودة هناك منذ الأسر البابلي والأشوري، فالأرجح أن المرسلين اليهود – المسيحيين المنطلقين من القدس قد اعتبروا تلك الجاليات حقلاً ناضجاً للقطاف[٧]. يضاف إلى ذلك، أن كثيراً من اليهود فرّوا إلى بلاد ما بين النهرين بعد تدمير هيكل أورشليم في العام ٧٠ للميلاد، ليلتحقوا بأقرانهم اليهود هناك في شتات ثان. ومع تزايد استيطان اللاجئين اليهود في بلاد ما بين النهرين، تزايد تأثير عقيدة التوحيد في السكان الأصليين، بحيث تهوّد كثير من الأشوريين، حتى وصل التأثير إلى الأسرة المالكة[٨]. فقبل تدمير الهيكل، وقُرابة أواخر عهد الملك أرتابانُس الثالث، أي في العام ٣٦ للميلاد، تهودت الأسرة المالكة في حذياب (أشور) من الممالك التابعة لامبراطورية البارثيين (من ٢٤٧ ق. م الى ٢٢٤ للميلاد) والتي كانت عاصمتها أربائيلو (إربيل في العراق الحديث). وقد راحت الملكة هيلانة، المشهورة بسخائها حيال اليهود، تستقبل اليهود – المسيحيين المبشرين بالإنجيل

الذين كانوا يأتون من القدس مبشرين أبناء جنسهم اليهود بقيامة الرب. وهكذا، وخلال الفترة التكوينية المبكرة من تاريخ المسيحية، كان المرسلون المسيحيون الناشطون يسرعون في تكوين شبكات تبشيرية تزايد اتساعها مع تزايد الوجود والتأثير اليهوديين في بلاد ما بين النهرين. وبحلول العام ١٢٠ كانت المسيحية قد انتشرت من الفرات إلى الهند، وكانت الرها قد أصبحت أهم مركز لها[٩].

٢. تمهيد للقرن الخامس

فيما كانت المسيحية في بلاد فارس تواجه الاضطهادات المتقطعة، خلال القرنين الثاني والثالث، فانها لم تتخلّ عن تحمّسها لنشر الرسالة والنمو. وقد طال الأمر الى العام ٣١١، بعد تنصّر قسطنطين وإصداره "منشور التسامح" في ميلان سنة ٣١٣، ليتوقف اضطهاد المسيحيين في الغرب. ومع اعتماد المسيحية ديانة للدولة في بيزنطية، بدأت تتوالى الاضطهادات العنيفة للمسيحيين في ما أصبح يومها امبراطورية الفرس في الشرق. وخلال السنوات الأخيرة من عهد الملك الفارسي شاهبور الثاني - وبعد وفاة قسطنطين في العام ٣٣٧ - شعر الفرس بأنهم على قدر كاف من القوة بحيث تحدوا روما في خمس ولايات حدودية وحرّضوا على سياسة وصَمَت المسيحيين بالخونة وعاملوهم بالنبذ والارتياب. وقد كان استشهاد الجاثليق (البطريرك) شمعون بارسَبا، أسقف العاصمة الفارسية سلوقية - طيسفون، ومعه عدد كبير من رجال الإكليروس والرهبان والراهبات والمؤمنين يوم الجمعة العظيمة من العام ٣٤١، بداية عقود عدة من الآلام البشرية الكبرى بالنسبة إلى أعضاء كنيسة الشرق، وواحداً من عهود الشهادة العظيمة التي حملت فيها أعداد لا تحصى من المسيحيين "الشهادة القصوى للإيمان"[١٠]. وقد كانت حملت التدمير شديدة وطويلة الأمد، بحيث استشهد إثنان من خلفاء بارسَبا: شاهدوست وبار باشمين[١١].

لم يتوقف الاضطهاد إلى أن تولى الملك يزدجرد الأول في العام ٣٩٩. واهتماماً منه بشؤون إخوانه المسيحيين فى الأراضي المجاورة المعادية للرومان، اغتنم الامبراطور الروماني أركاديوس الفرصة فأرسل ماروثا، أسقف ميافارقين، في بعثتي صلح إلى بلاد فارس في العامين ٣٩٩ و ٤٠٩. وقد أفلحت هاتان البعثتان، لا في وضع حد للاضطهاد فحسب، بل أعانتا ايضاً على إعادة تنظيم كنيسة كانت في حال متردّية من الضياع والتفتّت. وقد عُزّزت البنية الإدارية لكنيسة الشرق في أيام أسقفية إسحق، الذي عقد في العام ٤١٠ أول مجمع رسمي لكنيسة الشرق. وقد اعتُمدت في هذا المجمع مبادئ

مجمعيْ نيقية (٣٢٥) والقسطنطينية (٣٨١). أما الشؤون الأخرى، سيما تلك المتعلقة بتدبير الشؤون الكنسية الداخلية في مختلف الكراسي الأسقفية، فقد حُددت مع إعادة توكيد رئاسة كرسي سلوقية - طيسفون على الكراسي الأسقفية الاخرى في الامبراطورية الفارسية[١٢]. على هذه الخلفية التاريخية انتقلت الكنيسة الشرقية إلى القرن الخامس تُحركها حمية للرسالة وعزم صادق على البقاء، رغم تشعبات الظروف الجيوسياسية لعصرها، مستقوية بذكرى البقاء عنوة عن الحصار، ومتحمسة بأمل المزيد من الحرية والسلام.

إن الغرض من هذه اللمحة التاريخية الوجيزة إنما هو تزويد القارئ بالخلفية المهمة التي تساعد على إدراك تراث كنيسة الشرق الأشورية الفريد. وإنه لفي غاية الأهمية الإقرار بأن هذه المجموعة من المسيحيين الشرقيين قد نشأت واستمرت خارج الحدود السياسية والثقافية والجغرافية للامبراطورية الرومانية - البيزنطية. ولذلك كثيراً ما كانت عرضة لسوء الفهم أو الارتياب من قبل المسيحيين الآخرين، وللاضطهاد وأعمال التدمير وشبه الإبادة من قبل غير المسيحيين. وقد كان من شأن تأثير عزلة نسبية كهذه تمادت قروناً، أن تُحفز هذه الكنيسة ومؤسساتها ومؤمنيها ليبرزوا في ميادين الرسالة، والعلم، واللاهوت من أجل أن يحافظوا على بقائهم في البيئة التنافسية المكونة من أكثريات سائدة في أصقاعهم وأزمانهم[١٣].

٣. المساهمة الفنية والثقافية

إن "مساهمة الكنيسة الشرقية (الأشورية) في حضارة الشرق بين القرنين الخامس والثامن للميلاد" هي، في معظمها، وصف للمساهمة الثقافية والفكرية التي قدمها الشعب، والإكليروس، والمؤسسات الخاصة بالمسيحية القائمة في بلاد ما بين النهرين والجزيرة العربية، للعرب والإسلام. وسنتفحص في هذه العُجالة، على وجه الإجمال، التيار الثقافي المتصل من مسيحيي بلاد ما بين النهرين، المعروفين تاريخياً بـ "النساطرة" واليوم بالأشوريين و/ أو الكلدان، إلى العرب قبل ظهور الإسلام وبعده، أي في الفترة الممتدة بين القرنين الخامس والثامن للميلاد.

لما كانت المسيحية ديانة عالمية الطابع، فقد وضعت العرب المجاورين لها، من مسيحيين وغير مسيحيين، على اتصال بأبعاد ثقافية وجمالية جديدة في الحياة. فالظروف الإجتماعية للقبائل العربية الأولى - التي كانت تضرب في السهول والأصقاع النائية

بعيداً عن الحواضر - كانت تمنعها من استيعاب العناصر الثقافية الموجودة عند الرومان، واليونان، والمصريين، والفرس، والأشوريين، والكلدانيين، إلى أن احتكت تلك القبائل بالثقافة والمؤسسات المسيحية[١٤].

كانت المسيحية العامل المؤثر الأول في انتشار المدارس ومراكز التعليم العالي في بلاد ما بين النهرين. وعندما تلقى العرب الإيمان المسيحي راحوا يرسلون أبناءهم إلى مختلف المراكز التربوية من أمثال الرها، ونصيبين، وسلوقية على مقربة من بابل القديمة، والحيرة عاصمة مملكة العرب اللخميين. ومع أن لغتي التعلم الأساسيتين كانتا اليونانية والسريانية، فقد كانت اللغة العربية أيضاً تُقَدّم للطلاب ذوي الخلفية العربية[١٥]. كان هذا التعزيز للعلم في غاية الفائدة يوم بدأ الإسلام يبرز كقوة دينية واجتماعية في المنطقة كلها. وكما كانت الحال مع أية ديانة أخرى صاعدة حتى القرن السابع، كان الإسلام في حاجة إلى رجال متعلمين ومهرة للقيام بمهمة نشر الدين الجديد، من خلال التبشير ومن خلال تعليم الآخرين القراءة والكتابة. وكانت الكنائس والأديرة المنتشرة في المنطقة العربية قد أصبحت مراكز تربوية مهمة، وقامت لذلك، وعلى نحو غير مقصود، بدور جوهري في نشر الإسلام بإتاحة العلم للمسلمين الذين كانوا يطلبونه بشغف[١٦].

عرَّف النساطرة عرب الجاهلية بالبُنى المعمارية التي كان المسيحيون يستعملونها لبناء الكنائس والأديرة. وقد شهد المؤلفون العرب على ذلك إذ ذكروا في كتاباتهم أسماء الكنائس والأديرة وسواها من المباني المهمة، وامتدحوها بأسمى ألفاظ الإعجاب[١٧]. ومع انتشار المسيحية في بلاد ما بين النهرين والجزيرة العربية، راحت المباني المشيدة لإسكان مئات وأحياناً آلاف الرهبان والراهبات، تضفي على المنطقة كلها صروحاً متميزة العمارة ورائعة جمالياً[١٨]. وحري بنا أن نشير أيضاً إلى أن المسيحيين من كنيسة الشرق أدّوا خدمات حيوية في تشييد مقامات عربية مهمة وصيانتها. وقد استمدت العمارة الدينية الإسلامية، متمثلة في قبة الصخرة التي أنشئت سنة ٦٩١ في القدس، والمسجد الكبير الذي شيد سنة ٧٠٥ في دمشق، سمات معمارية مسيحية كالقبب، والقناطر ذات الأعمدة، والفسيفساء والتصميم المثمن، كما اشتملت على أفنية واسعة للصلاة الجماعية. ومن الأمثلة الأخرى الأكثر دلالة مقام الكعبة الشريفة بمكة. فقد كانت أهميتها للعرب، حتى قبل الإسلام، تجتذب كبار البنائين لترميم بنيتها وتقويتها في وجه عناصر الطبيعة. وكانت الحال مشابهة لهذه بالنسبة إلى المباني المدنية بين العرب. فقد دل علم الآثار الحديث على أن مسيحيي العراق كانوا منخرطين أيضاً في بناء قصور

الخلافة وسواها من المشاريع الإنشائية فى العراق واليمن، ومعظم - إن لم نقل كل - الممالك القائمة بين الإثنين[١٩].

ومع ترسخ المسيحية في بعض القبائل العربية، فقد حل ما تتسم به من تقوى والتزام بالصلاة والصوم محل تلك العناصر من العقائد الوثنية التي كانت شائعة بين هذه القبائل. وتالياً، ومع انتشار الإسلام تدريجياً وترسّخه بين مختلف قبائل الجزيرة العربية وبلاد ما بين النهرين، فقد غدت ممارساته الدينية شبيهة جداً، إن لم تتماهَ تماماً بالتقوى والممارسات المسيحية[٢٠]. ودورة الصلوات الخمس التي أقامها النبي محمد لأتباعه شابهت دورة الصلوات السبع المقررة في حياة الرهبنة. كما أن شعائر التطهر اليهودية التي اعتمدها المسيحيون لاحقاً أخذ بها المسلمون أيضاً، سيما الإغتسال قبل الصلاة. وقد استلزمت طقوس التطهر وجود برك الماء واستعمالها في أفنية الكنائس، فكان أن أمست هذه البرك لاحقاً سمة مكونة من سمات المساجد. ولا يزال مسيحيو الشرق يصلّون مستقبلين الشرق، لأنهم يؤمنون أن مجيء الرب ثانية سيكون "من الشرق"[٢١]. وقد أقر الإسلام أيضاً شرطاً محدداً للصلاة وهو استقبال قبلة الكعبة الشريفة بمكة. وثمة سمات دينية أخرى شديدة الشبه بين المسيحية والإسلام كإنشاد الأناشيد، والصوم، والتصدق، وإخراج الزكاة، والحج، الخ[٢٢].

وفي ما يلي اعتبارات أربعة ربما أعانت المرء على تقويم مساهمة مسيحية بلاد ما بين النهرين في الحضارة العربية[٢٣]:

١. أدخلت المسيحية فن الخط إلى دنيا العرب، إذ إن ما كان متاحاً للعرب قبل المسيحية إنما كان خطاً بدائياً بسيطاً يدعى "المسند". الذي كان يستعمل استعمالاً محلياً في اليمن منذ القرن الخامس ق.م[٢٤].

٢. الطريقة التي تعلم بها العرب فن الكتابة كانت بإرسال أبنائهم إلى المدارس، سيما الى الأديرة التي يديرها الرهبان[٢٥].

٣. الأماكن التي غدا فيها الأدب العربي أكثر تقدماً كانت، في أغلب الأحيان، على مقربة من المراكز التربوية النسطورية في بلاد ما بين النهرين والجزيرة العربية، كالحيرة وبغداد.

٤. كان الشعراء العرب المسيحيون رواداً، بين أقرانهم الشعراء غير العرب، في الارتقاء بالشعر والأدب العربيين[٢٦].

٤ . المساهمة الفكرية والعلمية

أتاح موقع الرها ونصيبين للمدينتين أن تحتلا مرتبة الصدارة كمركزين للتربية تابعين للكنيسة الشرقية في بلاد ما بين النهرين : كان موقعهما استراتيجياً بالنسبة الى أرمينيا، والأناضول، وفارس، وكبرى المدن السورية من جهة، كما أنهما كانتا بتوافق مع طرق التجارة التي كانت تنقل إرساليات الكنيسة إلى ما وراء الفرات، إلى الشرق الأقصى.

كانت المدرستان امتداداً لاعتماد المسيحية على الإنجازات التربوية اليونانية – وهو أمر بعيد الأثر في التطور الفريد لمساهماتهم اللاهوتية، والمصدر الأولي للمصطلح الفلسفي واللاهوتي وأشكال التفكير في الشرق بين القرنين الخامس والثامن. فبعد إغلاق الامبراطور الروماني للمدرسة الأثينية، التجأ المعلمون والفلاسفة المنفيون إلى سوريا وفارس[٢٧]. وقد تم انتقال الفلسفة والمعرفة اليونانيتين من الحضارة الرومانية – البيزنطية إلى ثقافة الناطقين بالسريانية، من خلال أعمال هاتين المدرستين في بلاد ما بين النهرين[٢٨]. وهكذا، استفاض آباء كنيسة الشرق في ترجمة الأعمال اليونانية في التاريخ، والفلك، وأعمال بطليمُس الجغرافية، وكتابات أبقراط الطبية، وأعمال إقليدس الرياضية، وتحليلات أرسطو، والتعليقات الفلسفية للأفلاطونية المحدثة، وأقساماً من إيساغوجي پرفيريوس. واشتغلوا ايضاً في ترجمة تعليقات ثيودورُس المصّيصي اللاهوتية وتفسيره للكتاب المقدس. وقد تُرجمت هذه الأعمال وكثير غيرها وفُسرت في مدرستي الرها ونصيبين ثم، في وقت لاحق، في مدرستي جنديشابور وبغداد[٢٩]. وعندما تحولت بغداد إلى مركز ثقافي أساسي في الشرق، كانت الترجمات والتعليقات قد توافرت من مسيحيي بلاد ما بين النهرين. وفي ما بعد، أي حوالي أواسط القرن التاسع، شهد العرب في خلافة العباسيين نهضة أدبية، وحصلوا في حقل الفلسفة على معرفة وثيقة بكتابات أرسطو[٣٠].

كان النموذج الإداري لمدارس الرها ونصيبين نمطاً لا سابق له، وقد اعتُبر في أماكن أخرى، ومنذئذٍ، مثالاً يُحتذى في تنظيم المؤسسات التربوية، سواء في الشرق القديم أم في الغرب الحديث. فقد كان يدير المدرسة مدير يلقب "ربّن"، كما كان يعرف ايضاً باسم "مپاشقانا" أي "المفسر". وكان من أهم مهماته الإشراف على المعلمين ومنهاج الدروس، ولكنه كان يعتمد في نواحي أخرى من إدارة المدرسة على "الربيتا"، مساعده الإداري

الأساسي، الذي كان يتولى مسؤوليات تعادل مسؤوليات "العميد" في المؤسسات التربوية الحديثة. وكان الأخير مسؤولاً عن شؤون إدارة المدرسة كاملة، من تطبيق السياسة التربوية إلى تأمين حسن سير العمل اليومي ؛ كان في الوقت نفسه مديراً، ومشرفاً، والمسؤول الاكاديمي الأول. وكان الموظف الأكاديمي الأدنى مرتبة من "المپاشقانا" يلقب "مقريانا"، أي الذي كان يعين المعلمين لجماعات التلامذة والذي كان يرشد التلامذة، من تعلّم القراءة إلى كافة أنواع الدراسة المتقدمة في حقول النصوص، واللغة، والليتورجية، والقواعد. وكان من المراتب الأكاديمية الأخرى "مهاجيانا"، وهو المعلم المكلف بالتعليم الإبتدائي ؛ و"سپِرا"، أي الكاتب الذي كان يعلم أصول الكتابة ونسخ المخطوطات ؛ و"بَدوقة "، أي "الفاحص" الذي كان يدقق في أبحاث الطلاب، وهو معلم فلسفة، أي فلسفة اليونان المترجمة إلى السريانية[٣١].

وعلى امتداد فترة ثلاثة قرون، أوليت أعمال مهمّة من فلسفة أرسطو ولاهوت ثيودورُس المصّيصي مكان الصدارة، ولذلك نُقلت نصوص يونانية أصلية إلى السريانية ثم، في نهاية المطاف، إلى العربية ايضاً. وسوف نورد أدناه بعضاً من أهم أعمال علماء كنيسة الشرق ممن ساهموا في ترجمة أعمال من اليونانية إلى السريانية والعربية والتعليق عليها :

١. هبا (القرن الخامس)
ترجم أعمالاً يونانية في التاريخ، والجغرافيا، والفلك، والفلسفة. وفي مجال الفلسفة، أكمل البراهين، والتفسير، والتحليلات لأرسطو، وإيساغوجي پرفيريوس[٣٢]

٢. بولس {الفارسي} من نصيبين (القرن السادس)
كتب مقدمة **الجدل** لأرسطو [٣٣] .

٣. الخورأسقف بُذ (القرن السادس)
نَقلَ، ربما من الفارسية إلى السريانية، رواية كليلة ودمنة الهندية (البوذية) ؛ وكتب تعليقاً على كتاب **الطبيعة** لأرسطو، وقد عُرف لاحقاً بكتاب الف–مِجِم ؛ وعاد بلعبة الشطرنج من الهند[٣٤].

٤. سرجيس الرشعيني[٣٥] (القرن السادس)
تَرجم َسبعة أجزاء من **المنطق** لأرسطو وأعمالاً اخرى ؛ كما تَرجمَ من اليونانية إلى السريانية مجلدات عدة في الطب، والفلسفة، والفلك، واللاهوت ؛ كما أنه ترجم

إضافة إلى ذلك منهاج مدرسة الطب الإسكندرانية، التشريح والنبض، وستة عشر كتاباً لجالينُس إلى السريانية[٣٦].

٥. الجاثليق حنا نيشوع الثاني (القرن السابع)
وَضعَ تعليقاً على مؤلف أرسطو : **أناليتيكا**[٣٧].

٦. الجاثليق أبا الثاني [من كشكار] (القرن الثامن)
كَتب شَروحاً لـ **الجدل** وسواه من أعمال أرسطو [٣٨].

٧. سورين (القرن الثامن)
تَرجمَ كتاب أرسطو **في العناصر**[٣٩].

٨. حُنين بن اسحق العبادي (القرن التاسع)
فاقت ترجماته الممتازة الأعمال السابقة كلها. وقد رعى الخلفاء العباسيون والأثرياء في المجتمع عمله، وخلال تولّيه مهمات رئيس المترجمين والمرجعية الأكاديمية، أنشأ الخليفة المأمون أكاديمية سماها "بيت الحكمة". وفي هذه المؤسسة، تُرجمت مخطوطات يونانية عائدة لجالينُس، وأبقراط، وبطليمُس، وإقليدس، وأرسطو، وسواهم من الأعلام إلى السريانية اولاً ثم إلى العربية، كما أن الترجمات السريانية الأقدم عهداً والمفتقرة إلى الدقة خضعت لمراجعة حُنين أو لمراجعة طلابه وتحت إشرافه. وفيما كان حُنين يتقدم في عمله تأليفاً وترجمة، وجد الطلاب والعلماء العرب أنفسهم مجهزين بأعمال يونانية أدبية، ولاهوتية، وفلسفية. وخلال هذا العهد الذهبي للعلم السرياني في بلاد ما بين النهرين، كان الخلفاء العرب، سيما المعتصم، يرسلون عملاءهم إلى الامبراطورية الرومانية – البيزنطية ويفوضونهم إنفاق مبالغ طائلة من المال لجمع أفضل المخطوطات اليونانية وشرائها. وقد كتب حُنين أكثر من مئة مُؤلّف كما أنه ترجم إلى السريانية ٢٠ كتاباً من جالينُس و**تكوين صنعة الطب**، فضلاً عن ١٤ مصنفاً يونانياً إلى العربية. ومن جملة أعماله الترجمات التالية[٤٠] :

أ) De sectis — في الفئات.

ب) Artis medica — صنعة الطب.

ج) De pulsibus ad tirones — في النبض للمبتدئين.

د) Ad Glauconem de medendi method — في طرائق العلاج.

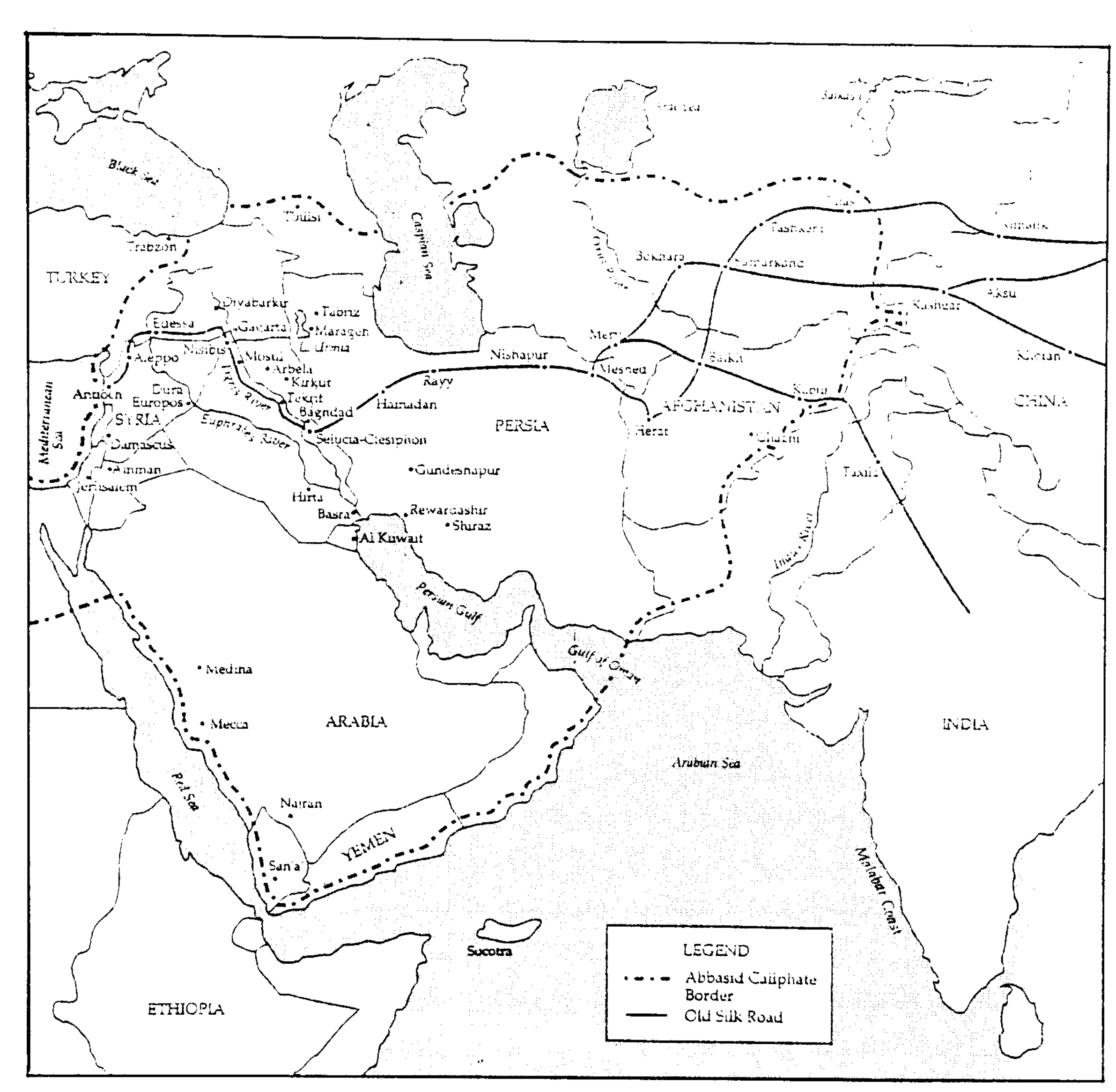
هـ) De ossibus ad tirones — في العظام للمبتدئين.

و)	De Musculorum dissectione	في تشريح العضلات.
ز)	De nervorum dissectione	في تشريح الأعصاب.
ح)	De Venarum artheriumque dissectione	في تشريح الشرايين والأوردة.
ط)	De elementis secundum Hippocratem	في العناصر عند أبقراط.
ي)	De temperamentis	في الأمزجة.
ك)	De facultatibus naturalibus	في الملكات الطبيعية.
ل)	De causis et symptomatibus	في العلل والأعراض.
م)	De locis affectis	في المواضع المصابة.
ن)	De pulsibus	في النبض.
س)	De typis febrium	في أصناف الحمى.
ع)	De crisibus	في الأزمات.
ف)	De diebus decretoriis	في الأيام الحاسمة.
ص)	Methodus medendi	في طرائق العلاج.

وفي ميدان الطب، أُنشئت المدارس الطبية والمستشفيات في بلاد ما بين النهرين وفارس وتعلم العرب من "النساطرة" الذين روجوا لعلم الطب اليوناني في ثقافتهم[٤١]. وأخذ الخليفة العباسي هارون الرشيد يستقدم الأطباء والمعلمين من أكاديمية جنديسابور الفارسية إلى بغداد وقام وزيره جعفر البرمكي بدور بارز في استقدام سواهم من أهل العلم إلى بغداد. وكان الغرض الأساسي من هذه السياسة إدخال علوم اليونان في ثقافة رعايا الخليفة، بين عرب وفرس. وكانت أهم الأسر التي قَدِمت بني بختيشوع الذين احتلوا الصدارة في الطب على مدى أجيال عدة من الخلافة العباسية[٤٢].

٥. خاتمة

كان للفلسفة اليونانية، سيما فلسفة أرسطو، تأثير كبير في تَكَوُّن اللاهوت السكولاستيكي في العصر الوسيط. ومن أهم الطرق التي بلغت من خلالها أفكار أرسطو الغرب اللاتيني التغلغل التدريجي للترجمات العربية التي كان قد قام بها الآباء من بلاد ما بين النهرين من اليونانية إلى السريانية والعربية[٤٣] وما خلفته من أثر. فمن دون هذه الترجمات العربية، التي أدخلها الفلاسفة المسلمون، ما كان للغرب أن يبلغ ذلك المستوى من القوة الفكرية للشروع في نهضته الثقافية والفكرية. وبالمثل، فمن دون الترجمات من اليونانية



كنيسة الشرق في العصر العباسي (Moffet, xxii-xxiii)

إلى السريانية وسواها من المؤلفات التي قام بها المسيحيون الناطقون بالسريانية (من بين "يعاقبة" و"نساطرة") ما كان للعلماء العرب والمسلمين أن يصلوا إلى الفلسفة، والفكر، والعلوم اليونانية.

غير أن طريق هذين الاعتماد والانتقال الثقافيين كان طويلاً. من بغداد وجنديشابور نقل العباسيون الفلسفة والفكر والعلوم اليونانية إلى الأندلس، وعندها شهد العالم بروز فلاسفة كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد(٤٤). وكوّنَ قيام هؤلاء الفلاسفة بإنشاء مراكز ترجمة في طليطلة (بالأندلس) الخطوة الأولى في النقل الواسع النطاق من الشرق إلى الغرب، من العرب إلى الغرب المسيحي اللاتيني. وقد تغلغلت عملية التأثير الثقافي والعلمي هذه أكثر فأكثر في الغرب يوم أُنشئت في ايطاليا، بما فيها صقلية، مراكز مماثلة لتلبية الاهتمام المتزايد والمتولد عن تبنّي آباء الكنيسة الغربية، كتوما الأكويني، نظريات أرسطو.

إن مساهمة آباء كنيسة الشرق لم تتوقف في بداية القرن التاسع، لكن من شأن هذا أن يأخذنا إلى أبعد من حدود هذا الفصل. ومن الجائز القول إنه لئن كانت الثقافة من حيث مفهومها "تنمية للقيم الفكرية والاخلاقية من خلال التربية"، فإن كنيسة الشرق قد قامت فعلاً بدور بارز مساهمةً في حضارة الشرق. وتُظهر المحفوظات التاريخية أن آباء هذه الكنيسة قد جدوا على مدى قرون في التعليم، والكتابة، وتقديم التعليقات والشروح، وإنشاء المدارس والمراكز الأكاديمية، من أجل نقل أفضل علوم اليونان وفكرهم، بعد تنقيتها من خلال إيمانهم وسلوكهم المسيحيين، إلى الثقافتين العربية والفارسية. وكان الغرض من عملهم ذاك أن يقدموا إلى معاصريهم ما كانوا يعتقدون أنه الحقيقة، في مجالي النظرية والممارسة. وكما رأينا، إن مساهمة هؤلاء الآباء التاريخية لم تقتصر على إتاحة نقل المعرفة إلى الأجيال اللاحقة من مختلف الثقافات، بل إنهم قد شهدوا، من خلال عملهم للرب الذي أحبوه وعبدوه، من خلال إيمانهم ومحبتهم وخدمتهم للبشرية جمعاء.

الحواشي

١) متى ٢: ١-٢.

٢) أعمال ٢:٩. من أجل خلفية أوفى على العلاقة بين يهود فلسطين وأقرانهم من أبناء الشتات المقيمين في أقاصي أراضي البارثيين، أنظر :

Jacob Neusner, **A History of the Jews in Babylonia**, vol. 1. **Th Parthian Period**; (Leiden, E.J. Brill, 1965), published in Studia post biblica IX,

التي يناقش فيها البروفسور نويسنر انتشار المسيحية في الشرق.

٣) Alexander Roberts, and James Donaldson, ed., **The Ante-Nicene Fathers** vol. VIII, **The Fathers of the Third and Fourth Centuries**, American reprint of th Edinburgh Edition, Grand Rapids: Eerdman's, "The Doctrine of Addai", 657-666.

٤) المصدر نفسه "The Story Concerning the King of Edessa", 652.

٥) المصدر نفسه، "The Teaching of the Apostles" ص ٦٧١، الذي يتحدث أيضاً عن نشر القديس توما الإنجيل في الهند، وإن كانت الوثيقة نفسها تنسب إلى هجاي "صانع الحرير". نشر بشارة الإنجيل بين الفرس والأشوريين ، والأرمن، والميديين، الخ، "حتى حدود الهنود، وحتى حدود أجوج وماجوج". كان هجاي ، في ما يروى، من تلاميذ أداي بالرها.

٦) Samuel Hugh Moffet, **A History of Christianity in Asia**, vol. 1, Harper Collins, 1991. See pages 27 and 50.

٧) يوحنا ٣٥:٤ ؛ أنظر الحاشية ٢ أعلاه.

٨) Joachim Jeremias, **Jerusalem in the Time of Jesus**, (Philadelphia : Fortress Press, 1978) عن العلاقة بين الأسرة الأشورية الحاكمة ومدينة أورشليم وهيكلها، سيما علاقة هيلانة الملكة الأم التي قتل اثنان من أبنائها في الدفاع عن المدينة في العام ٧٠. من اجل روايات أوفى تفصيلاً، أنظر الصفحات ١٣-١٤؛ ٢٩؛ ٣٦؛ ٦٧-٦٨؛ ١٢٩.

٩) Angelo di Bernardino, ed. Adrian Walford, tr., **Encyclopedia of the Early Church**, vol. II (Cambridge: James Clark & Co., 1992) S.V : "Persia". See also Moffet, 56.

١٠) Robin E. Waterfield, **Christians in Persia** (Barnes & Noble, 1973) 17-19.

١١) أنظر ماري بن سليمان، **أخبار بطاركة المشرق** (من كتاب المجدل) ، روما: ١٨٩٩، ١٩-٢١.

١٢) J. B. Chabot, ed. **Synodicon Orientale**, (Paris, 1902) 33.

١٣) Kenneth Cragg, **The Arab Christians : A History in the Middle East** London : Mowbray, 1992, pp. 36-37.

ولمعلومات القارئ، ثمة نقطة أساسية أخرى ، تبقى خارج نطاق هذه الورقة، مهمة لفهم هذا التراث فهماً حقيقياً، وهي أن هذه الكنيسة الشرقية، وخلافاً لغيرها من الكنائس الشرقية، ذات جذور سامية آرامية وتأثر لا يستهان به من لاهوت العهد القديم واللاهوت اليهودي.

١٤) أي "عرب البادية"، لتميزهم عن عرب الحواضر والواحات.

S.V. "Arabs, History of the" **New Catholic Encyclopedia**, vol. 1, 730-731.

وأيضاً الأب لويس شيخو اليسوعي، **النصرانية وأدبها بين عرب الجاهلية**، (بيروت، ١٩١٢-١٩١٣) ٣٤٢.

١٥) شيخو، ٣٨٩.

(١٦) أنظر (Moffet (page 332 عن ضعف المسيحية وانقسام أتباعها، وهذان كانا من العوامل المهمة في اطّراح العرب لها.

(١٧) أنظر شيخو، ٣٤٣-٣٥٣.

(١٨) المرجع نفسه، ٣٤٦.

(١٩) المرجع نفسه، ٣٥١-٣٥٣. يذكر الأب شيخو أن علماء الآثار الألمان عثروا على مصنوعة "نسطورية" بين خرائب سامراء، شمالي بغداد. والقطعة هي صليب كان يخص شماساً "نسطورياً" يدعى مسمس، المشتق من شاماشا، أي شماس.

(٢٠) كما أن تأثير آباء الكنيسة الشرقية المتصوفين من أمثال إسحق النينوي، ويوحنان دَلَياثا، وشمعون طيبوثا على المتصوفة المسلمين خلال القرنين الثامن والتاسع، سيما أعضاء الفرق الصوفية، أمر لا يمكن الإستهانة به. أنظر:

R.Y. Ebied, "The Syriac Influence on the Arabic Language and Literature", in **III Symposium Syriacu** (1980), René Lavenant, ed. Rome: PISO, 1983, 247- 251.

ويستشهد إيبد، من جملة ما يستشهد به من مراجع مهمة على هذا الموضوع، بكتاب

A.Vööbus, **A History of Asceticism in the Syrian Orient**, 2 vols. (CSCO: 1958-1960) 184, 197.

(٢١) وهذا التقليد الأشوري هو التقليد نفسه المتبع في الغرب. وهو متأثراً كثيراً برؤيا النبي حزقيال للرب عائداً إلى الهيكل من الشرق. أنظر حزقيال ٤٤-٤٥.

(٢٢) شيخو، ٣٩٢-٣٩٤. وأنظر أيضاً كراغ عن اللفظ الغريب في القرآن، في الحاشيتين ١٠ و٢٧، ص ٤٩ و ٥١؛ وأنظر أيضاً:

A. Jeffrey, **Foreign Vocabulary in the Qur'an**, (London: Luzac & Co., 1938).

ويذكر كراغ أن اللغة الآرامية السريانية قد مدت المصطلح الفقهي العربي بعناصر جوهرية، كما أن بعضها وجد طريقه إلى القرآن الكريم. فكلمة سبّح العربية مختصة بتمجيد الله وعبادته وحده، الكلمة الآرامية السريانية هي شبّح. وبالمثل فإن كلمة ربّ (ومعناها "الكبير" بالآرامية) تختص بربوبية الله وحده، فمنها أن "رب العالمين" تعني رب الوجود. كما أن كلمة "صلاة" العربية مستمدة من كلمة صلوثا السريانية. ومن الكلمات الواضحة النسب إلى الآرامية كلمة "الله" المستمدة من "ألاها" الآرامية. يضاف إلى ذلك أن عدداً من المدن والبلدات في المنطقة حيث كانت السريانية ذات تأثير قد سميت بأسماء "سريانية".

(٢٣) شيخو، ٤١٥-٤١٩.

(٢٤) والخط العربي قد تطور في الأرجح خلال القرن الرابع انطلاقاً من الألفباء النبطية، المعدودة من أخوات السريانية. ومع ذلك فإن بعض العلماء يعتقدون أن الخط العربي يبدي بعض السمات الآرامية وأن أقدم نماذجه المتاحة نقش ثلاثي اللغات باليونانية والسريانية يرقى إلى القرن السادس. والخط العربي الكوفي، وهو خط سميك وضخم قد تطور في الكوفة، من مدن بلاد ما بين النهرين، حوالي أواخر القرن السابع للميلاد. وهذا الخط يشبه كثيراً الخط الإسطرانجيلي السرياني وكان يستعمل أكثر ما يستعمل في النقوش على الحجر، لكنه استخدم لاحقاً لكتابة مخطوطات القرآن. أنظر:

Encyclopedia Britannica CD 97. S.V : "Arabic Alphabet".

(٢٥) أنظر أيضاً شيخو، ٣٨٩-٣٩١.

(٢٦) أنظر كتاب الأب لويس شيخو، **شعراء النصرانية قبل الإسلام**، ط ٤، (بيروت: ١٩٩١).

وأيضاً **شعراء النصرانية بعد الإسلام**، ط ٤، (بيروت: ١٩٩١). ففي هذا العمل العملاق يقدم شيخو قائمة ضخمة جداً من العرب المسيحيين المتضلعين في الشعر والأدب. وفي الفترة الممتدة بين القرنين الخامس والثامن فقط، يرتقي عدد هؤلاء، ومعظمهم من النساطرة، إلى أربعة وخمسين قبل الإسلام واثنين وثلاثين بعده.

٢٧) **New Catholic Encyclopedia**; vol.1, 799-809, S.V : "Aristotelianism", but see especially p. 802.

٢٨) المرجع نفسه، ص ٨٠٣.

٢٩) **Encyclopedia Britannica**, "Mesopotamian Scholasticism".

٣٠) J.B. Chabot, **The Catholic Encyclopedia**, (1913), Encyclopedia Press: Internet Edition. 1996, by New Advent S.V. "Syriac Language and Literature".

النموذج الذي احتذته نصيبين، وجنديشابور، وبغداد كان مدرسة الرها - من حيث البنية الأكاديمية، والمنهاج، والمعلمين والطلاب. أما من حيث المنهجية فقد كانت الدراسات والتعليقات في اللاهوت والفلسفة في الرها، ونصيبين، وجنديشابور وبغداد راسخة الأساس في منطق أرسطو. وقد شكلت تعليقات بروبا على أرسطو وفورفوريوس بداية نشاط أدبي فلسفي كان من شأنه أن يجعل كتاب الأورغانون لأرسطو الأساس المنهجي للفكر السرياني الشرقي. وقد استعملت مبادئ أرسطو الإستنباطية تحديداً في تعليم الكتاب المقدس. وقد كان من عمق هذا التأثير الفلسفي ما يجيز القول إن نصيبين قد أرست المعايير التي جعلت أي عمل تقريباً ينتجه معلمو هذه المدارس أو طلابها أرسطوطاليسي البنية، مصيّصي المحتوى.

٣١) **Encyclopedia Britannica** CD 97, "Mesopotamian Scholasticism"

٣٢) ألبير أبونا، **أدب اللغة الآرامية**، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٦، ١٠٦-١٠٧.

٣٣) O'Leary, De Lacy, **How Greek Science Passed to the Arabs**, Chicago: Ares Publications, 1951, 49, 55-56.

٣٤) المرجع أعلاه، أبونا، ١٤٧؛ O'Leary ٦٩.

٣٥) المرجع أعلاه، أبونا، ١٥٨؛ O'Leary ٦٩.

ربما اعتبر كثير من المؤرخين القدماء والمحدثين سرجيس الرشعيني من أصحاب الطبيعة الواحدة. ومن الجائز أن يكون كذلك، ولكن آباء كنيسة الشرق ومنهم عبد يشوع الصوباوي قد أدرجوه غالباً، على قول أبونا (صفحة ٢١٢)، ولأسباب تتعلق بشخصية سرجيس وموقفه، في عداد المؤلفين "النساطرة".

٣٦) المرجع أعلاه، أبونا ٢١٣؛ O'Leary ٨٣-٨٤.

٣٧) المرجع أعلاه، O'Leary, ٩١

٣٨) المرجع أعلاه، أبونا، ٢٨٩.

٣٩) المرجع أعلاه، أبونا ، ٢٩٠.

٤٠) المرجع أعلاه، أبونا، ٣٢٠؛ O'Leary ، ١٦٤-١٧٠.

٤١) المرجع أعلاه، شيخو، ٣٦٤-٣٦٨.

٤٢) عن أعمال بختيشوع، أنظر O'Leary، ١٥٥-١٥٩.

٤٣) F.L. Cross, and E.A. Livingstone, eds. **Oxford Dictionary of the Christian Church,** London: Oxford University Press, 1974, S.V: "Aristotle", 86.

وأنظر أيضاً :

Jorg Splett, in **Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi,** Karl Rahner, ed., Crossroad: 1975, S.V: "Aristotelianism", 43-44.

وفي القرن الثاني عشر التقى تياران في المدارس المسيحية في أوروبا الغربية، سيما في جامعة باريس. أحدهما جاء من طريق فارس، سوريا، الجزيرة العربية، والأندلس، والآخر من أثينا عبر القسطنطينية. وكانت تلك النصوص الفلسفية من أعمال أرسطو الميتافيزيقية، والطبيعية، والأخلاقية وسواها. ولئن كانت موضوع ارتياب في الغرب المسيحي في بادئ الأمر، فقد اكتسبت الإعتراف بها والإقرار باعتبارها أساس العرض العقلاني للعقائد الإيمانية المسيحية (أي نشوء السكولاستيكية الغربية).

٤٤) Splett, 43.



نشوء الكنائس المشرقية وتراثها :

(القرن الخامس – القرن الثامن)

الكنائس السريانية التراث

III. الموارنة

الأب الياس خليفة الهاشم

مقدمة

إنّ الكلام في التراث الماروني، لا سيما في أجياله الأولى المؤَسِّسة له، أمرٌ صعب جدًا ضمن مقالٍ صغير كالذي نكتبه. هذا يفترض أبحاثًا مُعمَّقةً في مجالات عديدة من حياة الموارنة في تلك الحقبة من تاريخهم، قبل أن يصبحوا كنيسةً في أوائل القرن الثامن. ما هي المراحل الكبرى التي مرّوا بها وأدّت إلى تكوينهم كنيسةً مستقلة ؟ ما هي الثوابت الكبرى التي تمحور حولها تراثهم عبر التطورات والتغيّرات الروحانيّة والعقيدية والثقافية في تلك الحقبة ؟ ماذا بقي لنا من آثارهم التي تمكّننا من رسم ملامح شخصيتهم وإظهار مكوِّنات تراثهم ؟

إنّ هذه التساؤلات الكبرى ومتفرعاتها الكثيرة يصعب الجواب عنها بدقّة علميّة في حال الدراسات المارونية الحاضرة. إن معظم هذه الدراسات تتناول الظروف التاريخية والنزاعات اللاهوتية التي أدّت إلى نشوء الكنيسة المارونية، ولكن بروح سجالية ودفاعية تبعدها عن المنهجية العلمية النقدية[1]. إن النقص في الدراسات النقدية يجعل قراءة ما كُتب عن نشأة الموارنة ترداداً مملاً يستند إلى المصادر نفسها، بدون تمكين القارئ من السيطرة النقدية عليها. السبب في ذلك هو أن معظم الذين كتبوا عن هذا الموضوع كانوا مُسيَّرين بنظرة عقيدية تتمحور حول مسألتين : مسألة الديمومة في «الإيمان الأرثوذكسي» برفض تهمة القول بالمشيئة الواحدة في السيد المسيح، ومسألة «الوحدة في

الإيمان مع الكرسي الرسولي الروماني». وبالرغم من أهمية هاتين المسألتين في تاريخ الكنيسة المارونيّة، إلا أنهما لا تختصرانه، بحيث إذا أوضحناهما بشتّى البراهين نكون وفَّينا هذا التاريخ حقّه. لهذا يمكننا القول بأن تاريخ نشأة الكنيسة المارونيّة لم يكتب بعد بروح علميّة موضوعيّة سلمية منفتحة ومسكونية يُظهرها كما هي في نشأتها وتطورها الروحاني واللاهوتي والإجتماعي، وفي تفاعلها مع الكنيستين الانطاكيتين، اللتين معهما كانت تُكَوِّن الكنيسة الانطاكيّة الواحدة، وهما كنيسة الروم الأرثوذكس وكنيسة السريان الأرثوذكس[٢].

دير مار مارون مهد الكنيسة المارونية

يرجع اسم الكنيسة المارونية إلى القديس مارون الناسك (٤١٠) في منطقة قورش وإلى الدير الذي بُني على اسمه (٤٥٢) في منطقة أفامية. عاش القديس مارون متنسِّكاً في منطقة قورش الواقعة اليوم في أقصى شمال غربي سوريا على الحدود مع تركيا، وقد خلَّد ذكره ثيودوريتُس القورشي (٣٩٧ - ٤٥٩) مع مشاهير نسّاك المنطقة الانطاكية في كتابه «تاريخ أصفياء اللّه»[٣].

لقد تميّز القديس مارون بحياة النسك «في العراء» أو كما يقول ثيودوريتُس "تحت قبة السماء»، وقد تبعه كثيرون في هذا النمط النسكي، وقال عنه كاتب سيرته : «كان الزارع للّه في جوار قورش ذلك الفردوس المزهر حتى الآن»، أي حوالي سنة ٤٤٤ عندما كتب «تاريخ أصفياء اللّه». إن الشعلة التي أضاءها القديس مارون في القورشيّة انتقلت مع بعض تلاميذه إلى منطقة أفامية الواقعة على بعد ١٥٠ كلم تقريباً نحو الجنوب (بين مدينتي حماه ومعرة النعمان).

يظهر التواصل الرهباني بين هاتين المنطقتين طبيعياً، إذا نظرنا إلى سلسلة الجبال الكلسية التي تمتد من قورش شمالاً حتى أفامية جنوباً. كانت تلك الجبال مرتعاً خصباً للنساك والأديرة بحيث كانت تُشكِّل سلسلة نسكية رهبانية غير منقطعة، وإنَّ الاكتشافات والأبحاث الأثرية التي قام بها العلماء تبيِّن بوضوح هذا التواصل الجغرافي بين المناسك والأديار في المنطقتين[٤]. وقد دلَّ ثيودوريتُس نفسه على هذه العلاقة الرهبانية بين المنطقتين في سيرة مرقيانُس القورشي الذي تنسَّك في البرية ثم «لحق به أغابيتُس الذي

أخذ عنه سيرته الملائكيّة وغرسها في ضواحي أفامية حيث بنى مؤسستين عظيمتين لممارسة الفلسفة والحياة الرهبانية. ويعيش في هذين الديرين حتى يومنا هذا أكثر من أربعمئة رجل "كلهم أبطال فضيلة وأصحاب تقوى يشترون السماء بأتعابهم»(٥). وقد ترهَّب ثيودوريتُس نفسه في أحد هذين الديرين قبل أن يصبح أسقف قورش سنة ٤٢٣، وإليه رجع عندما أُقصي عن كرسيه سنة ٤٤٩، وربما بقي فيه بعد تبرئته في مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ حتى وفاته.

في سياق هذا التواصل الرهباني بين منطقة قورش ومنقطة أفامية، أُسِّسَ بعض تلاميذ مار مارون ديراً على اسمه في منطقة أفامية. يؤكد المؤرخ العربي أبو الفداء، والي منطقة حمص في أوائل القرن الرابع عشر (١٢٧٣ - ١٣٣١)، أنّه «في السنة الثالثة من ملكه بنى الامبراطور مرقيانُس دير مار مارون في حمص»(٦). أي في منطقة أفامية حسب التنظيم الإداري في الامبراطورية الرومانية، وتلك السنة هي ٤٥٢، أي مباشرة بعد انعقاد المجمع الخلقيدوني. من الصعب تأكيد هذا التاريخ الدقيق لتأسيس الدير ولكن التشكيكَ فيه أَشَدُّ صعوبة، سيما انه صادر عن مؤرخ مسلم متأخّر عاش في المنطقة التي بُنيَ فيها هذا الدير. لا شك أنه استند الى وثيقة كانت في متناوله، لأنه يتعارض في ذلك مع أكثر من مؤرخ سبقه، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة.

دور رهبان دير مار مارون في المنازعات العقيدية في القرنين الخامس والسادس

يظهر دير مارون في أوائل القرن السادس، من أشدِّ المتمسكين المدافعين عن مجمع خلقيدونية (٤٥١) الذي انقسمت حوله المسيحية الانطاكية انقساماً عميقاً. قال هذا المجمع إنَّ في المسيح، إبن اللّه المتجسد، طبيعتين : إلهية وإنسانية، وقد اتحدتا، بدون إنقسام ولا انفصال ولا تغيير ولا اختلاط، في أقنوم الإبن الواحد. أما رافضو هذا المجمع فقالوا «إنَّ ابن اللّه، عندما أصبح إنساناً، صار في طبيعة واحدة ناتجة عن الإتحاد الأقنومي بين اللاهوت والناسوت»، وكان شعارهم كلمة القديس كيرلّس الإسكندري (٤٤٤) : «طبيعة واحدة متجسدة للكلمة إبن اللّه». إنَّ لهذين القولين في الرب يسوع المسيح تاريخاً حافلاً بالمنازعات خلال القرنين الخامس والسادس، أدّت إلى انشقاق مؤسف كان له أسوأ النتائج في كنيسة انطاكية(٧).

كان دير مار مارون، الذي تأسَّس، كما رأينا، مباشرة بعد المجمع الخلقيدوني، طرفاً في النزاع الذي خلَّفه هذا المجمع، وعلى رأس تيّار رهباني شعبي منتشر في المنطقة الانطاكية تحت اسم «جماعة دير أو بيت مارون». ظهر هذا التيّار فاعلاً في بداية القرن السادس، عندما سيطر الفريق المناوئ للمجمع الخلقيدوني على كرسي انطاكية بشخص مار ساويرُس (٥١٢ – ٥١٨) وبتأييد الامبراطور أنستاسيوس (٤٩١ – ٥١٨) الذي خلع البطريرك فلاقيانُس الثاني الخلقيدوني المعتدل[٨] (٤٩٨ – ٥١٢) عن كرسي انطاكية وأرسله إلى المنفى حيث توفّي. كان فلاقيانُس راهباً في أحد أديار سوريا الثانية، أي في منطقة أفامية، حيث كان دير مار مارون وحيث كانت الخلقيدونية متأصِّلة تحت تأثير ثيودوريتُس القورشي.

بعد عزل البطريرك فلاقيانُس وسيطرة الفريق المناوئ للمجمع الخلقيدوني على الكرسي الانطاكي كان من الطبيعي أن تنتفض منطقة سوريا الثانية وتنتصر للبطريرك المعزول، سيما بعد أن أقام البطريرك ساويرُس بطرس، أحد مناصريه المتشددين، متروبوليتاً على أفامية. تزعَّم الإنتفاضةَ رهبان أديار المنطقة وبرز بينهم دير مار مارون[٩].

سلسلة من الرسائل والعرائض، المرفوعة بين سنتي ٥١٧ و ٥٣٦ من الخلقيدونيين في منطقة سوريا الثانية وغيرها من المناطق الانطاكية إلى السلطات الكنسيّة والمدنية ضد ساويرُس الانطاكي وبطرس الأفامي، تحمل بشكل بارز تواقيع رؤساء أو ممثلي رهبان دير مار مارون[١٠]. تُبيِّن هذه الوثائق، أولاً، تعلق رهبان دير مار مارون بالمجمع الخلقيدوني، وتطالب برفع الضيم الذي نزل بهم أثناء جلوس مار ساويرُس على كرسي انطاكية وبطرس على كرسي أفامية (٥١٢ – ٥١٨). وتُبيِّن، ثانياً، الصدام المحتدم، في تلك الفترة من القرن السادس، بين الأديار المناوئة للمجمع وتلك المدافعة عنه.

هناك شهادة تاريخيّة مهمة من الفترة الزمنية عينها، نقلها لنا المؤرخ الشهير بروكوبيوس (Procopius، + ٥٦٢)، تُفيد أنَّ الامبراطور يوستنيانُس الكبير (٥٢٨ – ٥٦٥) قد «رمَّم أسوار دير مار مارون الذي في ضواحي أفامية»[١١].

يعلق الأب بطرس ضو في هذا المجال قائلاً : "بنى الدير الملك مرقيانُس (٤٥٢) وعمّر أسواره يوستنيانُس وبين الحدثين نحو ماية سنة»[١٢].

جدال لاهوتي في أواخر القرن السادس

بعد أن أحكم الفريق الخلقيدوني سيطرته على كرسي انطاكية ومعظم أُسقفياتها بإبعاد ساويرُس سنة ٥١٨، وبعد أن نظّم الفريق اللاخلقيدوني نفسه وأمَّن خلافة مار ساويرُس بعد وفاته سنة ٥٣٨، إنتقلت المعركة من الصراع على السلطة إلى الصراع حول المواقف اللاهوتية. هنا أيضاً يبرز دور رهبان «بيت مارون» كمدافعين عن المجمع الخلقيدوني. لقد حفظ لنا مخطوط المتحف البريطاني (add. 12155, ff. 163-164) من القرن الثاني عشر نموذجاً عن هذا الحوار في رسالتين تبادلهما الفريقان بعد حوار جرى بينهما في انطاكية وانفضَّ على خلاف عميق. تحتوي الرسالة الأولى على مسائل خمس تدور حول القول بالطبيعتين والأقنوم الواحد، موجَّهة من رهبان بيت مارون إلى فريق البطريرك بطرس القالينيقي (٥٧٨ - ٥٩١) وهذا مطلعها :

«مسائل رهبان بيت مارون إلى أتباع بطرس المنشقّين وهم فرقة من فرق أوطيخا وساويرُس وقد جعلوا أسماءهم قبيحة ومساكنهم أشبه بمغارة اللصوص وقطّاع الطرق. من رهبان بيت مارون المستقيمي الإيمان، أبناء الكنيسة المقدسة الكاثوليكية».

أما الرسالة الثانية فهي جواب «عن المسائل الخمس التي أرسلها رهبان بيت مارون من قرية أرمناز بعد مغادرتهم انطاكية إلى الرهبان الأرثوذكسيين المقيمين في أديار ما بين النهرين المقدسة» وهذا مطلعها :

«إلى غصن الجفنة الخلقيدونية وفرع جرثومة لاوون (بابا روما ٤٤٠ - ٤٦١) وأصل الجرثومة المُرَّة التي أنتجها ثيودوريتُس (أسقف قورش من رهبان سوريا الثانية وأحد أركان مجمع خلقيدونية) وبمختصر القول إلى أبناء الشقاق الكبير الذي حصل في الكنيسة فشتَّت أعضاء المسيح ومزَّق جسده إلى أجزاء متعددة، ولم يألُ أصحابه من أن يُبطلوا الإيمان الحق الذي علّمه الرسل القديسون، إلى فيليبُس وتوما، راهبي بيت مارون السالكين سيرة يعلمها الله ولا يجهلها الناس. يسوق الكلام ثوادورُس أحقر أبناء الكنيسة التي أنشأتها يد الله. هذا هو الجواب عن مسائل بيت مارون المقيمين ببلاد أفامية»[١٣].

تُظهِر هاتان الرسالتان، أولاً، حدَّة الصراع وخُلوَّه من أيِّ روح إنجيلي بين الإخوة المتخاصمين في الإيمان، بحيث أصبحت الاتهامات بالكفر والشتائم سيدة الموقف. إنها

أمثولة لنا اليوم، نحن أحفادهم في الإيمان، وقد تبيّن أن ما كانوا يتصارعون عليه لم يكن سوى وجهات نظر ومصطلحات وتعابير! . . . ثم تظْهر، ثانياً، أن رهبان بيت مارون، من منطقة أفامية، كانوا يتكلمون باسم الفريق الخلقيدوني الانطاكي في أواخر القرن السادس.

رهبان بيت مارون في القرن السابع

تبين بعض المصادر التاريخية أن رهبان دير مار مارون لعبوا دوراً مهماً في تأييد سياسة الامبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤١) بعد انتصاره على الفرس سنة ٦٢٨. كان هؤلاء قد اكتسحوا منذ السنوات الأولى للقرن السابع القسم الشرقي من الامبراطورية الواقع بين نهري الفرات والنيل بعد حرب مُدمِّرة دامت نحو ٢٥ سنة. استطاع الامبراطور هرقل أن يدحرهم ويستولي على عاصمتهم طيسفون ويُرجع خشبة الصليب المقدس التي كانوا قد نقلوها إلى عاصمتهم بعد دخولهم أورشليم. بعد هذا الانتصار انصرف هرقل إلى تحصين مملكته من الخارج ومن الداخل ؛ وكان عليه، أولاً، أن يعيد بناء المواقع المحصّنة على امتداد نهر الفرات، وثانياً، أن يعيد الوحدة الداخلية على أساس المبدإ القائل : إيمان واحد، كنيسة واحدة، امبراطورية واحدة، وامبراطور واحد.

كانت وحدة الإيمان في الكنيسة الانطاكية قد انهارت نهائياً منذ النصف الأول من القرن السادس، سيما في المنطقة المجاورة لنهر الفرات. ومحور الخلاف كان ولا يزال مجمع خلقيدونية (٤٥١) والقول بأن المسيح إما بطبيعتين وإما بطبيعة واحدة. كان على هرقل أن يواجه هذا الانقسام في سبيل تحصين الوحدة الداخلية. لهذا، بعد أن انتصر على الفرس (٦٢٨)، «عرَّج على الرها حيث التقى بأُسقفها ورهبانها المناوئين لمجمع خلقيدونية. ولكن لما حضر القداس الإلهي رفض الأسقف أن يناوله القربان المقدس إلا بعد أن يحرم المجمع، فغضب هرقل وطرد الأسقف من الكنيسة الكبرى وسلّمها للخلقيدونيين. ولما ذهب الملك إلى منبج، قابله البطريرك أثناسيوس (+ ٦٣١) يرافقه ١٢ أسقفاً. . . وأمضوا لديه ١٢يوماً يناقشونه، فطلب منهم منشوراً يتضمن عقيدتهم فقدموا له المنشور المذكور أعلاه ؛ فلما قرأه امتدح إيمانهم وطلب أن يناولوه ويقبلوا الوثيقة التي أصدرها والتي فيها يعترف بطبيعتين متحدتين للمسيح وإرادة واحدة وفعل واحد»[١٤]. قبل كيرلّس، غير أنهم لاحظوا أنه يتفق مع نسطور ولاون، فغضب هرقل وكتب إلى أنحاء

المملكة كافة يقول : «كل من لا يقبل مجمع خلقيدونية يُقطع أنفه وأُذناه وينهب بيته. واستمر هذا الاضطهاد مدة غير يسيرة فقبل العديد من الرهبان المجمع. وظهر غشٌّ رهبان بيت مارون والمنبجيين الحمصيين والمناطق الجنوبية. هكذا قَبِلَ معظمهم المجمع واغتصبوا الكنائس والأديرة ولم يسمح هرقل لأحد من الأرثوذكسيين بزيارته ولم يقبل شكواهم بعد اغتصاب كنائسهم. إن إله النقمة، الذي وحده له السلطان على كل شيء، هو الذي يُغيِّر المُلك كما يشاء ويُعطيه لمن يشاء ويُقيم عليه الضعفاء، إذ رأى خيانة الروم الذين كانوا ينهبون كنائسنا وأديرتنا كلما اشتدَّ ساعدهم في الحكم، ويقاضوننا بلا رحمة، جاء من الجنوب بأبناء إسماعيل (العرب) لكي يكون لنا الخلاص من أيد[ي] الروم بواسطتهم. أما الكنائس التي فقدناها باغتصاب الخلقيدونيين إياها، فبقيت بيدهم، لأن العرب لدى دخولهم المدينة (الرها)، أبقوا لكل طائفة ما بحوزتها من الكنائس. وقد فقدنا في هذه الفترة كنيسة الرها الكبرى وكنيسة حرّان، غير أن فائدتنا لم تكن يسرة [كذا]، حيث أننا تحررنا من خبث الروم وشرّهم وبطشهم وحقدهم المرير علينا وتمتّعنا بالطمأنينة»[١٥].

إنَّ هذه الأحداث الواردة في تاريخ البطريرك مخائيل السرياني الكبير (١١٩٩) نقلاً من تاريخ البطريرك السرياني ديونيسيوس التلمحري (٨٤٥) تبيّن بوضوح الحالة المسيحية الانطاكية في مطلع القرن السابع. السياق التاريخي هو الحرب الطاحنة بين الفرس والروم (٦١٠ – ٦٢٨) وما نتج عنها من دمار وانهيار اجتماعي من جهة، وانقسامات عقيدية عميقة نتج عنها تناحر يهدف إلى السيطرة على الكنائس والأديار من جهة أخرى. أما الامبراطور هرقل فيحاول أن يهدِّئ الوضع ويجمع الشمل باستنباط صيغة عقيدية تكون مساومة بين الفريقين : الخلقيدوني القائل بالطبيعتين في السيد المسيح، واللاخلقيدوني القائل بالطبيعة الواحدة. عُرِفت هذه الصيغة بالاكثسيس (Ekthésis) وقد فرضها الامبراطور سنة ٦٣٨ على الكنائس كلها بعد الفتح العربي، وفحواها أن في المسيح طبيعتين، أقنوماً واحداً، فعلاً واحداً وإرادة واحدة. ظنَّ الامبراطور ومستشاروه اللاهوتيون أنهم يُرضون بهذه الصيغة القائلين بالطبيعة الواحدة إذ يشددون على أن في المسيح إرادة واحدة وفعلاً واحداً. هذا القول يستند إلى ما جاء في مجمع أفسس سنة ٤٣١ من أن الكلمة الله وُلد بالجسد من العذراء مريم ومات على الصليب بالجسد وأن جميع الأعمال، الوضيعة والمقتدرة، تُنسب إلى إبن الله المتجسد، وذلك ضد نسطور الذي

كان ينسب الأعمال الوضيعة للمسيح يسوع الإنسان بينما ينسب الأعمال المقتدرة إلى الكلمة ابن الله. هذا ما يشير اليه البطريرك مخائيل عندما يقول : «إرادة واحدة وفعل واحد مثل كيرلّس»(١٦).

وبما أن الخلقيدونيين الانطاكيين كانوا أوَّل المعنيين بهذا الحل الوسط مع إخوانهم اللاخلقيدونيين فقد سارعوا إلى القبول به، وكان على رأسهم رهبان بيت مارون الذين تمسكوا به وناضلوا من أجله. هذا ما دفع بالمؤرخ الخلقيدوني سعيد بن البطريق ، بطريرك الإسكندرية الملكي (٩٣٣ - ٩٤٠)، إلى أن ينسب إليهم استنباط هذا القول والدعاوة له في جميع أنحاء الامبراطورية، حتى يخال لك أنها أصبحت كلها مارونية خلال منتصف القرن السابع(١٧). إنها مبالغة بعيدة عن الحقيقة التاريخية ولكنها تعكس أهمية الموارنة في أيام المؤرخ، أي في أوائل القرن العاشر، بعد أن أصبحوا كنيسة في أوائل القرن الثامن وانتشروا في جميع أنحاء المنطقة الانطاكية.

مما لا شك فيه أن الرهبان الموارنة كانوا يتزعمون الخلقيدونيين طوال القرن السابع، سيما بعد انكفاء العناصر الهلّينية إلى داخل الامبراطورية عندما اكتسح الفرس المدن الكبرى وهدموها، وبعد أن اغتال اليهود البطريرك الانطاكي أنسطاسيوس سنة ٦٠٩ من دون أن يقوم مكانه بطريرك آخر. كان من الطبيعي في هذه الحال من الفوضى والفرا غ أن يتزعَّم الرهبان، وعلى رأسهم رهبان بيت مارون، الحركة الخلقيدونية في مواجهة الكنيسة اللاخلقيدونية التي كان على رأسها البطريرك أثناسيوس وأساقفة كثر وعدد وفير من الأديار الزاخرة بآلاف الرهبان(١٨).

لهذا، عندما رفض البطريرك أثناسيوس وأساقفته عرض الامبراطور «لأنهم رأوا فيه أنه يتفق مع نسطور ولاون»، غضب عليهم وأطلق يد الجماعات الرهبانية الخلقيدونية بزعامة رهبان بيت مارون لكي «يغتصبوا الكنائس والأديار»، وبقيت الحال على ما كانت عليه حتى الفتح العربي الذي لم يتأخر أكثر من بضع سنوات(١٩).

رهبان بيت مارون : القول بالمشيئة الواحدة

بقي القول بالمشيئة الواحدة في السيد المسيح سياسة رسمية في الامبراطورية إبَّانَ حكم هرقل (٦١٠ - ٦٤٠) وحكم حفيده قسطنطين الثالث (+ ٦٦٨) إلى أن غيَّر هذه السياسة

الامبراطور قسطنطين الرابع (+ ٦٨٥) الذي أمر بانعقاد المجمع المسكوني السادس وحرّم القول بالمشيئة الواحدة. في هذه الفترة (٦٣٦-٦٨١) كان العرب المسلمون قد أحكموا سيطرتهم على سائر مناطق بطريركيات انطاكية وأورشليم والإسكندرية وفصلوها نهائياً عن الامبراطورية الرومانية. وفي هذه الأثناء كان بطاركة انطاكية الخلقيدونيون يُعيَّنون في القسطنطينية ويسكنون فيها بدون أن يمارسوا سلطة فعلية على الأبرشيات الانطاكية. أما المحاورات اللاهوتية فأصبحت تجري في القسطنطينية وروما، وغالباً ما لم يكن يصل صداها بسرعة إلى انطاكية.

إن الأسباب التي أدَّت إلى القول بالمشيئة الواحدة كحلٍّ وسط بين الخلقيدونيين واللاخلقيدونيين قد زالت بعد سيطرة المسلمين نهائياً على المشرق الانطاكي وعلى مصر. علاوة على ذلك، فقد تدخَّلت روما في عهد البابا مرتينُس (٦٤٩-٦٥٥) وحرمت هذا القول وقام مكسيمُس (+ ٦٦٢) بمحاربتها داخل الامبراطورية. لهذا أمر الامبراطور قسطنطين الرابع بانعقاد المجمع القسطنطيني الثالث الذي حرّم هذا القول كبدعة خطيرة ضد الإيمان المستقيم وثَبَّت أن في المسيح، إبن الله المتجسد، مشيئتين وفعلين. لم يقاوم سوى البطريرك الانطاكي مكاريوس الذي، بالرغم من كونه عُيِّنَ في القسطنطينية وسكن فيها، كان يعرف أن القول بالمشيئة الواحدة هو الموقف السائد في بطريركيته حتى انعقاد المجمع في أيلول سنة ٦٨٠. يؤكد ذلك البطريرك مخائيل، نقلاً عن ديونيسيوس التلمحري، عندما يقول: «إن فكرة المشيئتين والجوهرين (؟) والفعلين كانت مرفوضة من قبل الخلقيدونيين ولكنها تسرَّبت اليهم بعد فترة كما سنوضح فيما بعد»[٢٠]. وهذا ما يؤكده في معرض كلامه عن بدعة مكسيمُس : «ففي الوقت الذي كانت مناطق الروم متمسكة بهذه العقيدة منذ عهد قسطنطين (٦٦٨ - ٦٨٥) رفضتها سوريا ولكن الآن (حوالي ٧٢٧) انتشرت بفضل المَسبيّين الذين رافقوا جيوش المسلمين واستقروا في سوريا »[٢١].

كان الداخل الانطاكي بعد السيطرة العربية الإسلامية مضطرباً جداً، إجتماعياً ودينياً. فقد خضع المسيحيون لنظام الذِّمَّة الذي وطَّد تدريجياً النظام الملّي بحيث أصبح المسيحيون يخضعون للدولة الإسلامية من خلال رؤسائهم الدينيين من بطاركة وأساقفة. كان وضع اللاخلقيدونيين، في هذا المجال، أفضل من وضع الخلقيدونيين لأن أولئك كان لهم تنظيم كنسي بطريركي عمره أكثر من مئة سنة، بينما أصبح هؤلاء بدون بطريرك

أحياناً كثيرة، وإذا وُجد فكان يسكن في القسطنطينية. هذا ما أعطى دوراً مهماً للرهبان، سيما للأديار الكبيرة المزدهرة مثل دير مار مارون في منطقة أفامية التي أصبحت الآن تدعى منطقة حمص أو حماه[٢٢]. عندما كان الحكام المسلمون يريدون أن يتعاطوا شؤون المسيحيين نجدهم أحياناً يُحضرون رهبان دير مار مارون مقابل أساقفة من الفريق اللاخلقيدوني، كما حدث حوالي سنة ٦٥٩ أمام معاوية حاكم دمشق : «وفي سنة ٩٧٠ يونانية (٦٥٩ م) وفي السابعة عشرة من ملك توسطوس (قسطنطين الثالث) (٦٤١ – ٦٦٨) في شهر حزيران، يوم الجمعة الساعة الثانية، حدث زلزال عظيم في ناحية فلسطين فتهدّمت من جرائه نواحي عديدة. وفي هذا الشهر أيضاً حضر أسقفا اليعاقبة ثيودورُس وسابوخت إلى دمشق وصنعا جدالاً مع جماعة بيت مارون في شأن الإيمان. ولما غُلب اليعاقبة أَمر معاوية أن يدفعوا له عشرين الف دينار وأوصاهم أن يلتزموا الهدوء. وجرت العادة منذ ذلك أن يدفع أساقفة اليعاقبة كلَّ سنة مثل هذا المبلغ لمعاوية لئلا يرفع يده عنهم فيضطهدهم أبناء الكنيسة (الخلقيدونيون). وإن الذي يسمّى بطريركًا من اليعاقبة كان يأمر سكان الأديرة من رهبان وراهبات بأداء ما كان معيَّناً عليهم كل سنة من الذهب...»[٢٣].

مهما يكن من صحة تفاصيل هذا النص فإنه يُظهر أولاً الحالة التعيسة التي وصل اليها المسيحيون الانطاكيون في بداية الحكم الإسلامي، وثانياً أن رهبان بيت مارون، الذين لم يُكوِّنوا بعد كنيسة مستقلة، كانوا يمثّلون الفريق الخلقيدوني. على كل حال فإن معاوية اعتبرهم يمثلون الكنيسة الرسمية التي كان يتعهدها الامبراطور، لهذا فإن انحيازه اليهم جاء عملاً سياسياً يصبّ في مهادنة الامبراطور، وربما كان الجدال يدور حول من يمثل الكنيسة الرسمية، وتالياً، من له الحق بأن يسيطر على الكنائس والأديرة. لا بد من الإشارة أخيراً إلى أن رهبان بيت مارون كانوا في تلك الفترة على رأس المدافعين عن القائلين بالمشيئة الواحدة.

رهبان بيت مارون والمجمع المسكوني السادس (٦٨٠-٦٨١)

يُرجعنا النص الآنف الذكر إلى الفترة التي سبقت المجمع القسطنطيني الثالث الذي حرّم القول بالمشيئة الواحدة والفعل الواحد في الرب يسوع المسيح. كان قد حدث قبل هذا المجمع تطور كبير حول هذه المسألة قاده، في روما، مكسيمُس المعترف والبابا

مرتينُس الأول الذي عقد مجمعاً سنة ٦٤٦ وحرم فيه القائلين بالمشيئة الواحدة. ردّ الامبراطور قسطنطين الثالث بعنف على هذا المجمع فألقى القبض على البابا وحاكمه أمام محكمة بطريرك القسطنطينية وأرسله إلى المنفى حيث قضى نحبه سنة ٦٥٥. أما مكسيمُس فقد جرَّه أيضاً إلى القسطنطينية حيث عذّبه وقطع لسانه ويده اليمنى ثم نفاه. وظلت السياسة الرسمية على هذا المنوال حتى ٦٧٨، بعد أن أرغم قسطنطين الرابع (٦٦٨ – ٦٨٥) معاوية على الصلح، فانصرف إلى ترتيب الشؤون الداخلية لامبراطوريته وكانت قد انحصرت ضمن بطريركيتي روما والقسطنطينية المضطربتين بمسألة المشيئة الواحدة.

أمر قسطنطين الرابع بانعقاد المجمع سنة ٦٨٠. حدّد هذا المجمع أنّ في المسيح مشيئتين وفعلين ورشق بالحرم كل من قال بالمشيئة الواحدة والفعل الواحد. على رأس هؤلاء كان البطريرك مكاريوس الذي كان يمثِّل الفريق الانطاكي البعيد، بفعل الحروب، عن مسرح الأحداث في القسطنطينيّة والذي بقي متمسكاً بالقول بالمشيئة الواحدة، بالرغم من الجدال الطويل معه والتهديد بعزله وحرمه. من الواضح أن هذا المجمع لم يأخذ في الاعتبار الوضع داخل الكرسي الانطاكي، لكونه كان قد خرج عن نطاق الامبراطورية. البرهان على ذلك أنه لم يذكر ولم يُشِر، لا من قريب ولا من بعيد، إلى الحركة الواسعة التي كان يقودها رهبان بيت مارون منذ حُكم هرقل والتي كانت ولا تزال تنادي بأن في الرب يسوع طبيعتين إلهية وإنسانية متحدتين في أقنوم الإبن الواحد الذي هو المصدر الوحيد لكل الأعمال الخلاصية التي حقَّقها لأجلنا بالتجسد والموت والقيامة، حسبما جاء في منشور هرقل المسمى Ekthésis : «لا نسمح مطلقاً بالتعليم أو بالإقرار بأن في المسيح فعلاً واحداً أو فعلين، بل نريد الإِقرار، حسب تعليم المجامع المقدسة المسكونية، أن الإبن الوحيد، سيدنا يسوع المسيح الواحد، يعمل ما هو إلهي كما يعمل ما هو إنساني وأن كل عمل، إلهياً كان أم إنسانياً، يصدر، بدون اختلاط أو انقسام، عن اللّه الكلمة المتجسد الواحد واليه وحده يرجع ... لهذا، تمشياً مع تعليم الآباء، في هذا الأمر كما في الأمور الأخرى، نعترف أن ليس في سيدنا يسوع المسيح اللّه الحق إلا إرادة واحدة بحيث أن جسده الذي تحييه نفس عاقلة لم ينقص عن اللّه الكلمة وقد اتحد به اتحاداً أقنومياً بحيث لم يكن يعمل إلا عندما كان يريد الكلمة وكما كان يريد»[٢٤].

إن تجاهل هذه الحركة داخل الكنيسة الانطاكيّة يدل على أن المجمع السادس كان مجمعاً قسطنطينيًّا–رومانياً بحتًّا، والأغرب من ذلك أن هذا المجمع قد تجاهل أيضاً مكسيمُس

المعترف الأورشليمي، المجاهد الأكبر ضد القائلين بالمشيئة الواحدة والذي كان يعتبره السريان الانطاكيون مؤسساً «لبدعة المشيئتين» في الكنيسة. وما أن عُزل البطريرك مكاريوس حتى عيَّن المجمع مكانه ثيوفانُس الذي بقي في القسطنطينية بدون الرجوع إلى الأساقفة الانطاكيين الذين كانوا في معظمهم من الخلقيدونيين القائلين بالمشيئة الواحدة[٢٥].

كان من الطبيعي اذاً أن يجهل الانطاكيون أو أن يتجاهلوا هذا المجمع، سيما أن السواد الأعظم من السكان الهلّينيين كانوا قد هجروا المنطقة مع الجيش الامبراطوري، مما أدَّى إلى تقلص النفوذ الامبراطوري في المنطقة الانطاكية. وهذا يؤكّده البطريرك مخائيل السرياني نقلاً عن البطريرك ديونيسيوس التلمحري (٨٤٥) عندما يقول عن المجمع السادس : «لم يحضره أساقفة من سوريا وفلسطين ومصر وأرمينيا»[٢٦]؛ هذا يعني أن هذه المناطق أصبحت خارج «المسكونة» الرومانية وفقدت قيمتها ككنائس، إستناداً إلى المبدإ القائل : إيمان واحد، كنيسة واحدة، امبراطورية واحدة وامبراطور واحد. فكل من خرج عن سلطة الامبراطور فقد خرج من الامبراطورية، وتالياً من الكنيسة الواحدة التي انحصرت الآن ببطريركية القسطنطينية وبطريركية روما. فكان من الطبيعي، في هذه الحال، ألاّ يطَّلع الانطاكيون على مجرى الأمور داخل المجمع السادس ولا على قراراته إلا بعد فترة امتدت حتى أوائل القرن الثامن. والبرهان على ذلك أنه لم يظهر أي انشقاق داخل بطريركية انطاكية الخلقيدونية بسبب المجمع السادس، الذي عزل البطريرك مكاريوس وأحلَّ مكانه بطريركا قَبِلَ القول بالمشيئتين، وقد لزم الإقامة في القسطنطينية، ثمَّ خلفه بطريركان حتى سنة ٧٠٢ لم يدخلا الأراضي الانطاكية. ظل رهبان مار مارون خلال تلك الفترة يمثلون الخلقيدونيين بالرغم من تمسكهم بالقول بالمشيئة الواحدة. وكان لهم أساقفة في معظم المدن الانطاكية وقد ذكر بعضاً منها سعيد بن البطريق، مثل حماه وقنّسرين والعواصم[٢٧]، والبعض الآخر ذكره ديونيسيوس التلمحري (٨٤٥)، مثل منبج والرها وحلب، حيث جرت معركة مخزية على كنيسة المدينة بين الموارنة، وعلى رأسهم الأسقف من جهة، و«المكسيميين» الذين لم يكن لهم أسقف، من جهة أخرى. وقد أوجب ذلك تدخل الأمير المسلم لقسمة الكنيسة وفضِّ الخلاف[٢٨]. حدث ذلك حوالي سنة ٧٢٧.

ربما كانت هذه المعركة الحلبية نموذجاً لما جرى في مدن أُخرى كثيرة. استمرّت الحال على هذا المنوال حتى سمح الخليفة بإقامة بطريرك أنطاكي خلقيدوني بعد انقطاع دام

٤٠ سنة. أُقيم أولاً أسطفانُس (٧٤٢ - ٧٤٥) ثمّ ثيوفيلكتُس بن قنبره «الذي استصدر أمراً من مروان باضطهاد الموارنة. فجاء إلى دير مارون وضغط عليهم ليقبلوا بدعة مكسيمُس ويُلغوا عبارة «يا من صلبت لأجلنا». فتراضى الرهبان من شدة المضايقة ووعدوا أن يُذعنوا في اليوم التالي، وكان يرافق إبن قنبره راهب شيخ محبوب لديه. فلما دخل ذلك الراهب إلى كنيستهم، ضرب يده على مائدة الحياة وقال: «أيها المذبح المدنَّس، ستتقدس غداً»، فأدركه غضب اللّه على الفور إذ دخله الروح الشرير وصرعه ومات بعد أن تعذب طوال الليل. فحزن إبن قنبره كثيراً وخاف وحاول أن يحمل الميت ويغادر، فمنعه الرهبان خشية أن يتَّهمهم بقتله، فسمح لهم بدفنه ورحل عنهم بدون أن يكمِّل رغبته. وبقي الموارنة، كما هم حتى اليوم، يرسمون لهم بطريركاً وأساقفة من ديرهم، بعيدين عن مكسيمُس، لأنهم يعترفون أن في المسيح مشيئة واحدة ويستعملون عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»، وفي الوقت نفسه يقبلون مجمع خلقيدونية. ثم جاء إبن قنبره إلى منبج وابتدأ يحارب هناك الموارنة. لم يقبلوا بالقول بالمشيئتين ولم يلغوا عبارة «يا من صلبت لأجلنا»، لهذا شكاهم إلى الخليفة مروان وفرض عليهم غرامة أربعة آلاف دينار. وهكذا تصرف معهم كما فعل في حلب. ثم جاء أندراوس الماروني (أسقف) وبنى كنيسة في منبج بأمر من الأمير وابتعد عن المكسيميين بعد أن حدثت بينهم أمور سيئة وشنيعة»[٢٩].

نستنتج من هذا النص المأخوذ من تاريخ ديونيسيوس التلمحري (٨٤٥) أن الانفصال بين الخلقيدونيين الانطاكيين قد تمَّ بعد أن أقيم بطريرك خلقيدوني قَبِلَ بالمجمع السادس، وذلك حوالي سنة ٧٤٥. يظهر الموارنةُ في هذه الحقبة كنيسةً لها بنيتها الأسقفية والبطريركية، وذلك قبل تدخّل البطريرك إبن قنبره في شؤونهم.

إلى أي تاريخ يمكننا أن نُرجع نشوء هذه البنية الكنسية ؟ من الصعب تحديد ذلك بدقة. القول بأن الأساقفة الخلقيدونيين الموارنة الموجودين، حسب بعض المصادر التي أشرنا اليها، في أكثر من مدينة انطاكية قد انتخبوا بطريركاً لهم بعد انقطاع سلسلة البطاركة الانطاكيين منذ سنة ٧٠٢، ليس بعيداً عن الحقيقة. فيكون عندئذٍ انتخاب بطريرك خلقيدوني «مكسيمي» بين سنة ٧٤٢ و ٧٤٥ يهدف إلى مقاومة المدِّ الماروني في انطاكية، بعد أن ابتعد الموارنة عن سياسة الامبراطور القسطنطيني وأعلنوا استقلالهم عنه.

بعد أن هُدم ديرهم الكبير في منطقة أفامية في مطلع القرن العاشر، كما يشير إليه المسعودي(٣٠)، إنتقلت البطريركية المارونية إلى جبل لبنان، الذي أصبح مركز الثقل لوجودهم ككنيسة، وابتدأ يتقلّص وجودهم في المدن الانطاكية الوسطى والشمالية.

خلاصة

لقد حاولنا في هذه الدراسة السريعة أن نلخِّصَ تاريخ نشأة الكنيسة الانطاكية المارونية في تفاعلها مع كل التجاذبات والتطورات التي جرت، خلال ثلاثة قرون، داخل الكنيسة الانطاكية الواحدة. نتج عن ذلك نشوء ثلاث كنائس : الكنيسة السريانية الأرثوذكسية والكنيسة المارونية والكنيسة الرومية الأرثوذكسية. لم نحاول أن نُخضع الأحداث التاريخية لقراءة عقيدية عقيمة تفتّش عن «الإستقامة في الإيمان» لتُظهر أصالةَ كنيسةٍ على حساب الكنيستين الأخريين. نترك ذلك إلى بحث آخر حول تاريخ العقيدة المسيحية وتطورها في الكنيسة الانطاكية والكنائس الأخرى.

الحواشي

١) أهم هذه الدراسات هي:

Faustus Naironus, **Dissertatio de origine, nomine ac religione Maroniatarum**, Propaganda Fidei, Rome, 1679;

- البطريرك اسطفان الدويهي (١٦٧٠-١٧٠٤)، **أصل الموارنة**، نشره الأب أنطوان ضو ١٩٧٣. وقد نشره أيضاً الأباتي بطرس فهد تحت عنوان: **كتاب الشرح المختصر في أصل الموارنة**، جونيه، ١٩٧٤؛
- المطران يوسف الدبس، **الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة المؤصّل**، تاريخ سورية الدنيوي والديني، مجلد ٩، بيروت، ١٨٩٣. وقد أعيد نشره في دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٧٨؛

S. Vailhes, "L'Église maronite du V^{e} au XI^{e} siècle", **Échos d'Orient**, 1906, pp. 257-267; 344-361

- الخوري مخائيل غبريل، **تاريخ الكنيسة الانطاكية المارونية**، مجلدان، بعبدا، ١٩٠٠؛
- المطران يوسف دريان، **البراهين الجلية عن حقيقة الطائفة المارونية**، بيروت، ١٩٢٠؛
- المطران يوسف داود، **جامع الحجج الراهنة في إبطال دعوى الموارنة**، بيروت، ١٩٢٠؛

P. Dib, **Histoire de l'Église maronite**, t. I, Paris, 1930, rééd., édition La Sagesse, Beyrouth, 1960

- الأب بطرس ضو، **تاريخ الموارنة (من مارون إلى مار يوحنا مارون ٣٢٥-٧٠٠)**، دارالنهار للنشر، بيروت، ١٩٧٠؛

P. Naaman, **Théodoret de Cyr et le monastère de Saint-Maroun,** USEK, 1971.

وقد تُرجم إلى العربية تحت عنوان: **المارونيّة لاهوت وحياة، من جبال قورش إلى سهول أفاميا**، الكسليك ١٩٩٢. إن هذا الكتاب هو محاولة جديدة لقراءة بعض الشواهد التاريخية عن نشأة الكنيسة المارونيّة، وهذا ما ميّزه عمّا سبقه من محاولات.

٢) راجع في هذا المجال :

Jean Gribomont, "Document sur les origines de l'Église maronite", **Parole de l'Orient**, vol. V, n° 1, 1974, USEK, pp. 95-132.

٣) نُشر في النص اليوناني مع مقدمة وترجمة فرنسية في سلسلة **"الينابيع المسيحية" (SC)** عدد ٢٣٤ (١٩٧٧) و ٢٥٧ (١٩٧٩). ترجمة الارشمندريت أدريانوس شكور ونشره في المطبعة البولسية، جونيه، سنة ١٩٨٧ (سيرة القديس مارون، ص ١٤٥-١٤٦).

٤) راجع في هذا المجال نتائج الأبحاث الأثرية حول هذه المنطقة :

R, Dussaud, **Topographie historique de la Syrie antique et médievale**, Paris, 1927;

J. Mattern, **Villes mortes de Haute-Syrie**, Beyrouth, 1944 (2^{e} éd.); **Syria,** Publications of the Princeton University Archeological Expeditions to Syria in 1904 and 1909, Leiden, 1907-1949;

Tchalenko, **Villages antiques de la Syrie du Nord**, Paris, 1953-1958, 3 tomes;

Ignace Pena, Pascal Casteliana, Romualdo Fernandez, **Les Stylites syriens**, Milano, 1975; **Les Réclus syriens**, Milano, 1980; **Les Cénobites syriens**, Milano, 1983.

٥) **تاريخ أصفياء الله**، الفصل الثالث، ص ٤٨.

٦) أبو الفداء، **المختصر في تاريخ البشر**، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٠، ١، ص ٨١. لا بد من الإشارة هنا إلى أنَ هذا التاريخ يتناقض مع ما أورده سعيد بن البطريق بطريرك الإسكندرية الملكي (+٩٤٠) في كتابه "التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق"، نشره الأب لويس شيخو في **CSCO** عدد ٥٠ و ٥١. لوڤان، ١٩٥٤، مجلد ١، ص ٢١٠. وقد أعاد تحقيقه ميشال بريدي ونشره في السلسلة ذاتها في عدد ٤٧١، ص ١١٢ :
"وكان في عصر موريق ملك الروم (٥٨٢-٦٠٢) رجل راهب يقال له مارون وكان يقول ان لسيدنا المسيح طبيعتين ومشية واحدة وفعل واحد وأقنوم واحد فأفسد مقالة الناس. وأكثر من تبعه على مقالته أهل حماه وقنسرين والعواصم وجماعة من أرض الروم فسموا التابعين له والقايلين بمقالته مارونيين مشتق من إسم مارون. فلما مات مارون بنوا اهل حماه ديرا بحماه وسموه دير مارون". إن أكثر من مؤرخ عربي اعتمد على سعيد بن البطريق في تاريخ تأسيس دير مار مارون ومنهم المسعودي (+ ٩٥٦) وابن الأمير (+ ١٢٣٠).
راجع حول صدقية نص أبو الفداء :

Paul Naaman, **Théodoret de Cyr et le monastère de Saint-Maroun**, Kaslik, 1987, pp. 1-21.

٧) لقد أظهرت الدراسات الحديثة، سيما تلك التي جرت في "مداولات ڤيناّ" التي رعتها مؤسسة پرو أورينتي (Pro Oriente) بين سنة ١٩٧١ و١٩٧٨، أنّ كل هذه المنازعات العقيدية لم تكن تمس جوهر الإيمان الواحد عند الاطراف المتنازعة، بل كانت تدور حول التعابير والمصطلحات المستمدة من مصادر ثقافية مختلفة. لا شك أن هذه الاطراف كانت تنزع، من خلال هذه التعابير والمصطلحات، الى التشديد على وجه حقيقي من الإيمان بالمسيح فتحجب الأوجه الأخرى. إنّ التصلّب في المواقف، الذي كانت تمليه دوافع حضارية وثقافية وإتنية غير معلنة، جعل من المتعذّر رؤية الوجه الاخر عند الفريق الثاني. راجع :

Five Vienna Consultations, between theologians of the Oriental orthodox churches and the Roman catholic church, 1971, 1973, 1976, 1979 and 1988. Selected papers in one volume, Vienna, 1993.

٨) قَبِلَ فَلاڤيانُس منشور الامبراطور زينون حول الوحدة (Enosis) وقد فرضه سنة ٤٨٢ على الكَنائس بمثابة تخطٍّ سلميٍّ للمجمع الخلقيدوني، ارضاء للذين رفضوا هذا المجمع. أما الامبراطور أنستاسيوس فقد انحاز إلى هؤلاء فتشجعوا في رفضهم للمجمع وطالبوا البطريرك فلاڤيانُس بحرمه فرفض، فكانت النتيجة أنْ نُحّي عن كرسيه وأقيم مكانه ساويرُس. راجع حول هذا الموضوع :

André de Halleux, **Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa théologie**, Louvain, 1963, pp. 49-75.

٩) يقول دو هالّو (De Halleux) في معرض كلامه على جهاد مار فيلوكسانُس المنبجي (٥٢٣) ضد البطريرك فلاڤيانُس ما يلي : "إن المركز الرئيسي للقائلين بالطبعتين (اي الخلقيدونيين) الذين حاربهم فيلوكسانُس في شخص البطريرك فلاڤيانُس، كان في منطقة سوريا الثانية وفلسطين، وقد اصبحتا المركز الرئيسي للمقاومة ضد ساويرُس". راجع الكتاب المذكور، ص ٥٢.

١٠) راجع مجموعة Mansi, **Sacrorum conciliorum Nova et Amplissima collection,** Florence, 1759, 11773, t. VII.
وقد نشرها معربة الأب بطرس ضو في كتابه **تاريخ الموارنة**، مجلد أول، ١٩٧٠، الفصل الثالث، ص ١٦٤-١٩٤.

١١) Procopius, **De œdificiis**, 1888, VIII, p. 328.

١٢) **تاريخ الموارنة**، مجلد ١، ص ١٩٨.

١٣) راجع هذه النصوص في ترجمة فرنسية نشرها الأب Nau في مقالة تحت عنوان :
"Les Maronites inquisiteurs de la foi catholique", dans **Bulletin de l'Association de Saint-Louis des Maronites**, n° 97, 1903.
وقد نشر هذه النصوص معرّبة المطران يوسف الدبس في كتابه **الجامع المفصل في تاريخ الموارنة المؤصل**، ص ٢٩-٣٣. وقد نشر بعضاً من فقراتها الأب بطرس ضو، **تاريخ الموارنة**، مجلد ١، ص ١٩٨-٢٠١. وقد أعاد نشرها أيضا الأباتي بولس نعمان في **المارونية، لاهوت وحياة**، الكسليك، ١٩٩٢، ص ١٧٨-١٩٢. من المؤسف أن النص السرياني لم ينشر حتى الآن.

١٤) يشير المؤرخ هنا الى المنشور الشهير الذي اصدره هرقل تحت اسم "Ekthésis"، ولكنه يقع في مغالطة تاريخية، لأن هذا المنشور لم يصدر قبل سنة ٦٣٨ أي سبع سنوات بعد موت البطريرك أثناسيوس. وهناك من يقول إن هرقل قد قبل بالبطريرك المذكور كبطريرك لانطاكية لأن كرسيها كان فارغاً في تلك الفترة المضطربة جرّاء الحرب الفارسية. راجع: أسد رستم، **تاريخ مدينة الله انطاكية العظمى**، الجزء الأول، ص ٤٣٧-٤٧٤. راجع تيوفانس المؤرخ :
The chronide of Theophanes, translated by Harry Turtledoxe, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1982, pp. 31-34.

١٥) **تاريخ مخائيل السرياني الكبير** (+١١٩٩)، الجزء الثاني، عربه عن السريانية مار غريغوريوس صليبا شمعون، التراث السرياني ١٥، حلب ١٩٩٦، ص ٣٠١-٣٠٢. راجع أيضا تاريخ مار غريغوريوس إبن العبري.
Chronicon Ecclesiasticon, tome I, éd. Abbelos-Lamy, Louvain, 1872, col. 269-274.

١٦) راجع في شأن هذا الموضوع الذي تمحور حوله النقاش في مجمع أفسس بين كيرلّس ونسطور:
A. Grilimeier, **Le Christ dans la tradition de l'Église, de l'âge apostolique à Chalcédoine**, Cogitatio Fidei 72, Cerf, Paris, 1973, pp. 461-480.

١٧) راجع أعلاه الحاشية ٦، وفي مكان آخر من تاريخه يقول سعيد بن البطريق ما يلي: "وفي هذه السنة السابعة من ملكه خرج هرقل الى الشام يريد بيت المقدس لينظر ما خرّب الفرس منها. فلما وافا حمص لم يقبله أهلها وقالوا له: أنت ماروني مخالف لدينا. فتركها وعاد الى دير مارون فخرج اليه الرهبان الذين في الدير فاستقبلوه وكان هرقل مارونيا فأعطاهم مالا كثيرا وأقطع الدير ضياعا وقوّى أمرهم" (المرجع نفسه، ص ١٢٧). وفي مكان آخر يقول وهو يتكلم على خلافة عثمان بن عفّان (٦٤٤-٦٥٥) : "وفي ثلاث سنين من خلافته صيّر جريح بطريرك على انطاكية، وكان مارونيا وأصبح في القسطنطينية وأقام بها خمس سنين، ولم يجيء إلى انطاكية ومات بالقسطنطينية ودفن بها. وفي عشر سنين من خلافته صيّر مكاريوس بطريركاً على انطاكية وكان مارونيا وصيّر في القسطنطينية وأقام بها ثمان سنين ولم يدخل انطاكية ودفن في القسطنطينية. وفي تسع سنين من خلافته صيّر بطرس بطريركاً على القسطنطينية وكان مارونيا، أقام ست سنين ومات. وفي أربع سنين من خلافته صيّر بطرس بطريركاً على الإسكندرية وكان مارونيا. وفي ثمان سنين من خلافته مات أنوريوس بطريرك روما وكان قد قال بمقالة مارون..." كتاب **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق**، تأليف البطريرك أفتيسيوس المكنى بسعيد بن البطريق. طبع في بيروت سنة ١٩٠٩ CSCO, vol , 51، ص ٢٧-٢٨.

١٨) R. Devresse, **Le patriarchat d'Antioche**, Paris, 1945, pp. 99-103.

١٩) راجع **تاريخ مخائيل السرياني الكبير**، الجزء الثاني، ص ٣٠١-٣٠٢.

٢٠) المرجع ذاته، ص ٣٣٧-٣٣٨. وكان قد سبق وقال : "فالخلقيدونيون رغم تحديدهم طبيعتين في المسيح بشكل عشوائي غير أنهم لم يقوّلوا بمشيئتين وفعلين أو جوهرين ولكن بدعة أخرى ظهرت فيما بعد نادت بالجوهرين تزعمها يوحنا النحوي (؟) وثالثة نادت بمشيئتين تزعّمها مكسيمس من نصفين طبريا في عهد قسطس" (ص ٣٣٧). وفي معرض كلامه على المجمع السادس يقول : "لم يحضره اساقفة من سورية ومصر وأرمينيا... وقد ناقش مقريس الانطاكي مبرهناً من أقوال كيرلّس معلناً أن القول بمشيئتين وفعلين للمسيح هو بدعة..." (ص ٣٤٨).

(٢١) المرجع نفسه، ص ٣٨٦.

(٢٢) يقول المؤرخ العربي المشهور المسعودي (+ ٣٤٥ هـ ٩٦٦ م) : "وكان له (مارون) دير عظيم يعرف به شرقي حماه وشيزر نو بنيان عظيم، حوله أكثر من ثلاثماية صومعة فيها الرهبان، وكان فيه من آلات الذهب والفضة والجوهر شيء عظيم، فخُرب هذا الدير وما حوله من الصوامع بتواتر الفتن من الأعراب وحيف السلطان وهو يقرب من نهر الأرنط (العاصي)، نهر حمص وانطاكية" (**كتاب التنبيه والإشراف**، دار صعب، بيروت، ص ١٣١-١٣٢).

(٢٣) مؤرخ سرياني مجهول نشره E.W. Brooks, تحت عنوان :

Chronica Minora II, **CSCO**, 3, Louvain, 1955, p. 70.

(النص السرياني) وترجمه الى اللاتينية J. B.Chabot، الذي يعتقد أن المؤرخ هو من نهاية القرن السابع. في ما يخص الأسقف سابوخت راجع **تاريخ مخائيل السرياني الكبير**، ص ٣٦٤.

(٢٤) راجع :

Mansi , Sacrorum, conciliorum *NOVA* et Amphissama Collection t. 10, col. 992-996; cf. Hefelé Leclerc, **Histoire des conciles**, 1, Paris,1909, pp. 388-390.

(٢٥) يقول أسد رستم في كتابه **تاريخ مدينة الله انطاكية العظمى**، الجزء الثاني : "تعاقب على الكرسي الانطاكي من قال هذا القول (المشيئة الواحدة) منذ سنة ٦٣١ حتى السنة ٦٨١. وأشهر هؤلاء مقدونيوس صديق سرجيوس (بطريرك القسطنطينية) ومكاريوس صاحب المصنفات في المشيئة الواحدة. وكان القول بالمشيئة الواحدة على ما دعى اليه هرقل قد شاع في أبرشيات انطاكية وأورشليم وتفشّى بين طبقات الشعب والإكليروس من الملكيين، الموارنة منهم وسواهم" ، ص ٥٥.

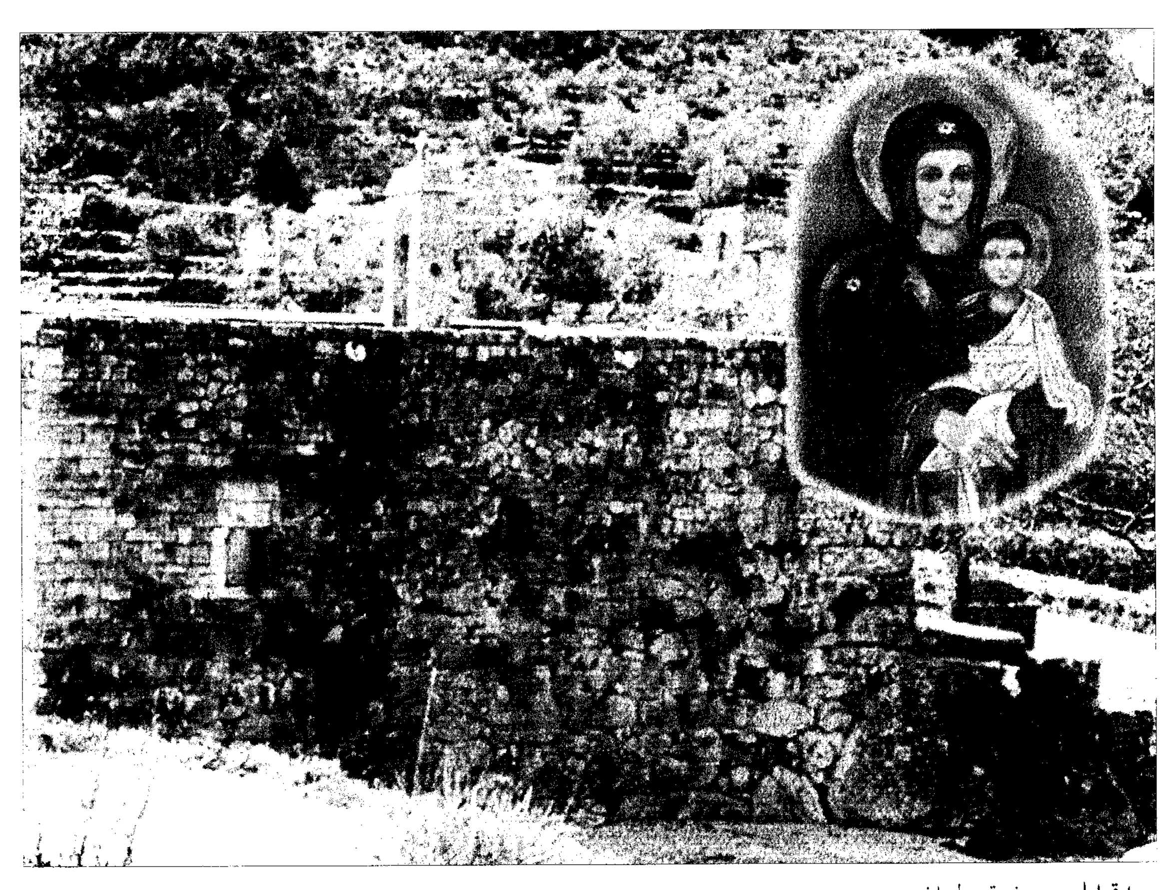
(٢٦) **تاريخ مخائيل السرياني الكبير**، الجزء الثاني، ص ٣٤٨.

(٢٧) راجع النص في الحاشية ٦.

(٢٨) راجع **تاريخ مخائيل السرياني الكبير**. الجزء الثاني، ص ٣٨٧ : "إنقسم أبناء حلب الى قسمين، أحدهما مع أسقفهم الذي أخذ بعقيدة جماعة مارون والآخر مع المكسيميين..."

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٤٠٣. وبما أن الترجمة العربية مشوّشة، فمن الضروري الرجوع الى ترجمة Chabot، الجزء الثاني، ص ٥١١. لا يمكننا أن نفهم تدخّل الخليفة في شؤون الفريقين إلا من أجل ابتزاز الأموال منهما. هذا ما يدلّ على قوّة الفريقين وانقسام الشعب بينهما في تلك الفترة.

(٣٠) راجع الحاشية ٢٢.



سيدة إيليج، ميفوق، لبنان

أقدم مركز للبطريركية المارونية لا يزال قائماً حتى اليوم، منذ القرن الثاني عشر.



الفصل الثامن

نشوء الكنائس المشرقية وتراثها :

(القرن الخامس - القرن الثامن)

الكنائس البيزنطية التراث

الروم

الأب جورج عطية

أ) تراث بيزنطي أم روميّ ؟

يرجع أصل اللفظة Byzantion اليونانية Βυζάντιον الى اسم بلدة قديمة بناها الإغريق على ساحل البوسفور الأوروبي. وهو المكان نفسه الذي بنى فيه الامبراطور قسطنطين الكبير عاصمته الجديدة ودشنها سنة ٣٣٠ م، مسمّياً إياها رومية[١] أو روما[٢] الجديدة نسبة الى رومية أو روما القديمة مؤسّسة الامبراطوريّة الرومانيّة وعاصمتها الأولى. كما عرفت أيضاً بالقسطنطينيّة نسبة الى الامبراطور قسطنطين بانيها. ومع هذا، وتحت ستار حجج مختلفة منسوبة الى أحد التغييرات[٣] التي حصلت في الامبراطوريّة في أزمنة مختلفة، صار يطلق في القرون الأخيرة على الامبراطوريّة وتراثها - مدنيّاً كان أم كنسيّاً - الأسم القديم للبلدة البائدة ؛ فأصبح يقال مثلاً : امبراطوريّة بيزنطيّة، فنّ بيزنطيّ، وحتّى كنيسة بيزنطيّة.

فهل هذه التسمية صحيحة تاريخياً وكنسياً ؟

إن كان المقصود بالدولة البيزنطيّة تلك التي ابتدأت مع تأسيس العاصمة الجديدة أو بعد ذلك، فمن المفترض أن تنسب إلى المدينة الجديدة وإلى اسمها الجديد وليس إلى البلدة القديمة التي لم تعد موجودة واسمها القديم الذي بطل. ما هو واقعيّ ومثبّت تاريخياً هو أن امبراطوريّة رومية أو روما التي وطّد أركانها أُوغسطُس قيصر، وكانت قبل ذلك جمهورية، لم تتغيّر لا هي ولا اسمها مع تغيير العاصمة[٤]، لأن العاصمة القديمة قد

انتقلت بامبراطورها وحكّامها مع قسم مهمّ من قوّاد جيشها وسكّانها الى العاصمة الجديدة، وهذا هو السبب الحقيقي لتسميتها روما الجديدة.

على هذا النحو بقيت امبراطورية الروم او الرومان كما كانت، وكلّ ما نسب إليها بقي روميّاً أو رومانيًا، نسبة الى اسمها في لغتيها الأساسيّتين : اليونانية واللاتينيّة. ومع هذا فقد عرف مواطنو القسم الشرقي من الامبراطورية في ما بعد بالروم، لأنّ اللغة اليونانيّة منذ القرن الخامس بدأت تنتشر هناك أكثر وأكثر، حتّى في الدوائر الرسميّة، إلى أن صارت اللغة الرسمية الوحيدة في الشرق بعد القرن السادس.

هذه الحقيقة تؤيّدها كلّ المراجع القديمة بدون استثناء ومن بينها العربيّة، سواء في القرآن الكريم(٥) أم في كلّ المراجع التاريخيّة العربيّة القديمة - حيث كان هناك علاقة ما مع الروم، قبل الإسلام أو بعده - ليس هناك اطلاقاً ذكر لكلمة بيزنطيّ بل فقط لكلمة "روم" ومشتقّاتها.

أما تسرّب كلمة بيزنطيّ فقد تم على الأرجح في القرن السادس عشر(٦)، كذيول للصراع القديم بين الروم الشرقيّين وبين من احتلّوا القسم الغربيّ من الامبراطوريّة الرومانيّة، ومنهم على سبيل المثال الإفرنج الذين بدأوا، منذ القرن التاسع، يرفضون للروم هذه التسمية ويسمّونهم بدلاً من ذلك إغريقاً (Greek)، كتعبير عن رفضهم لما يمكن أن تحمله صفة "روم" من معان وحقوق

أمّا سبب تمسّك أبناء كنائس البطريركيات القديمة الأربع (القسطنطينية، الاسكندرية، الانطاكية، الاورشليمية) للكنيسة الروميّة بكلمة "روم" وبالتراث الروميّ فلا يعود الى شعورهم بانتماء قوميّ أو طائفيّ ما، أو لاهتمامهم بأمرالامبراطوريّة أو بمواقف أباطرتها - وهم الذين كانوا في غالبيّتهم من المضطهدين للكنيسة، ان كان في عهد وثنيّتهم أو في عهد تبنّي بعض المسيحيين منهم لهرطقات مختلفة - بل لأن الكنيسة الروميّة أو الرومانيّة، كما سنرى، هي الكنيسة الأولى الجامعة التي بشّر بها الرسل وتكوّن من خلالها التراث المسيحي الأصيل الأول.

ب) نشأة الكنيسة الروميّة

كانت وحدة الامبراطوريّة الرومانية أو (الرومية)، وإزالة الحواجز بين البلدان التي تتشكّل

منها، من العوامل التي يسّرت بشارة الرسل وتأسيس الكنائس الأولى التي تكلّمت عنها أسفار العهد الجديد، مثل أورشليم، انطاكية، غلاطية، أفسس، تسالونيكي، كورنثُس، الخ.

وبالطبع، فقد كان جميع أعضاء الكنائس التي تتأسّس، تجمعهم - زمنياً - رعويّة واحدة هي الرعويّة الرومانيّة على الرغم من الاختلاف في درجاتها[٧]، وفي الظلم وسوء المعاملة اللذين كانت تحكم بهما الامبراطورية في تلك الأيام. ولأن جميع تلك الكنائس كانت في إطار امبراطورية واحدة فقد سهّل لها ذلك الإيمان "بكنيسة واحدة جامعة مقدّسة رسوليّة" - بغضّ النظر عن انتماءاتها الأمميّة والاجتماعيّة المختلفة، ولغاتها الخاصّة المتعدّدة - والقول مع الرسول بولس : "ليس يونانيّ ويهوديّ، خِتانٌ وغُرْلة، بربريٌ وسكّيثيٌ، عبدٌ وحرٌ..."[٨]، "لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع"[٩].

إلا أنّ الانقسامات في الكنيسة الروميّة لم تأتِ من الإختلافات الأمميّة والاجتماعيّة بمقدار ما أتت من الهرطقات والبدع التي سبق وحذّر منها السيّد والرسل.

وعلى العكس من ذلك، فقد ساعدت الإضطهادات المريعة، التي شنّها الأباطرة الوثنيون لمدة ثلاثة قرون، على تقوية الشعور بالانتماء الى كنيسة واحدة.

ومن البديهي أن يؤدي توقيف الامبراطور قسطنطين الإضطهادات ورعايته الخاصة للكنيسة الروميّة مطلع القرن الرابع الى فرح غامر عند جميع أبنائها، واستعداد أكبر لتجاوز فروقاتهم الأمميّة والاجتماعيّة. وقد زاد من تقديرهم له، دعوته لأساقفة المسكونة من سائر أقطارها من أجل حضور المجمع المسكوني الأول الذي انعقد سنة ٣٢٥ م، لتلافي خطر الإنقسام في الكنيسة والامبراطوريّة، الذي سبّبته الهرطقة الآريوسيّة. وقد تولّت الدولة تنفيذ قرارات المجمع، وبهذا وضع الامبراطور قسطنطين القواعد التي دعيت على أساسها المجامع المسكونيّة اللاحقة كلها، لمجابهة الهرطقات الطارئة.

وكما لم يعنِ نقل الامبراطور قسطنطين لعاصمته بداية لامبراطوريّة جديدة - وهي ما اصطلحوا على تسميتها بيزنطيّة، كما رأينا، خلافاً للواقع والتاريخ - كذلك بالأكثر لا تعني رعايته للكنيسة الروميّة بداية لكنيسة جديدة سمّوها أيضاً، بدون حقّ، بيزنطيّة أو اغريقيّة. فمنذ البدء، اي منذ القرن الأول، تأسّست الكنيسة الروميّة واستمرت من دون

أيّ تغيير جوهري في إيمانها أو حياتها الإلهيّة في القرن الرابع أو غيره، ولا تزال هي هي حتى أيامنا هذه. وما أهميّة بقاء الأسم الأول سوى كونه إحدى العلامات الخارجية لعدم التغيير هذا للكنيسة الأولى التي أسّسها الرب يسوع والتي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالاطار التاريخيّ الذي وجدت فيه.

من بين مجامع الكنيسة الرومية، المجمع المسكوني الرابع الذي انعقد في مدينة خلقيدون سنة ٤٥١ م، للردّ على هرطقة أوطيخا. وللأسف الشديد فقد أدّى تشابك ظروف مختلفة سبقت ورافقت انعقاد هذا المجمع الى سوء تفاهم متبادل بين فريقين ازداد سوءًا مع الزمن وتحوّل الى خلاف حاد في وجهات النظر، مما أدّى في ما بعد الى تشكيل كنائس مستقلّة أربع رافضة لقرارات المجمع الخلقيدوني. وبالتأكيد لم يكن الذين رفضوا قرارات المجمع حصراً من أبناء الشعوب الشرقية التي تنتمي إليها الكنائس المذكورة، بل كان هناك رافضون كثر من شعوب أخرى. بالمقابل، كانت هناك غالبيّة كبيرة في غرب الامبراطوريّة وشرقها قبلت قرارات المجمع المذكور، ليس من الرومان أو الأغريق وحسب، بل من جميع الشعوب بدون استثناء، ومن بينهم شعوب من الكنائس الشرقيّة ذاتها، المشار اليها آنفاً. ومن هؤلاء، على سبيل المثال لا الحصر، الموارنة ذوو الأصل السرياني. ولتأكيد حقيقة أنّ أبناء الكنيسة الروميّة كانوا من جميع شعوب الامبراطوريّة الروميّة قاطبةً، نشيرالى أنّ اللغات المستعملة في عبادة الكنائس المحليّة الروميّة لم تكن اليونانيّة واللاتينيّة وحدهما بل أيضاً لغات الشعوب الأخرى. وقد بقي هذا التنوع اللغويّ في القسم الشرقيّ من الامبراطوريّة بعد قرون من انفصال الكنائس المذكورة، ولا يزال حتّى اليوم. يشهد على ذلك، مثلاً، في تراث كنيسة انطاكية للروم الأرثوذكس، المخطوطات والكتب الليتورجية الرومية باللغة السريانيّة (اللغة المشتركة لكثير من الشعوب الشرقيّة) التي تصادف في بعض الأديرة والكنائس القديمة، إلى جانب المخطوطات والكتب في اللغتين اليونانيّة والعربيّة. هذا ولا يزال البعض من أبناء كنيسة الروم في بعض القرى[١٠] يتكلمون في ما بينهم اللغة الآراميّة (وهي أصل اللغة السريانيّة) حتّى اليوم.

من هذا المنظار يمكننا القول إنّ من ظلّوا يُسمَّون "روماً" حتّى اليوم هم من جميع شعوب الكنيسة الروميّة الذين قبلوا المجامع المسكونية السبعة مع غيرها من أصول التراث

الرومي. أمّا اسم الملكيين، والذي شاع في فترة ما قديماً، فلم يطلقه الروم على أنفسهم، بل على الأرجح أطلقه عليهم أبناء الكنائس غير الخلقيدونية لأنهم، في نظرهم، قد تبعوا الملك. وفي الواقع، إنّ الذين قبلوا المجامع المسكونيّة لم يتبعوا ملوك الامبراطوريّة الروميّة بل قدّيسي الكنيسة الروميّة. لأن هؤلاء الأخيرين جاهدوا في كثير من الأحيان - مع نفي وتعذيبات كثيرة بلغت أحياناً حدّ الأستشهاد[١١] - ضدّ ما تبنّاه ملوك كثيرون في مراحل مختلفة، فصاروا الأعداء الشرسين للإيمان الذي نادى به الرسل والقديسون، والذي ثبتته في ما بعد المجامع المسكونيّة في عهد ملوك آخرين.

يبدو واضحاً، ممّا سبق، أنّ الكنيسة الروميّة لم تكن واحدة من الكنائس القديمة التي استقلّت بعد القرن الخامس، محتفظة بتراث خاص يخصّ شعباً معيّناً ولغة معيّنة. الكنيسة الرومية، كما رأينا، هي الكنيسة الأولى الجامعة التي نشأت في القرن الأول بعد تبشير الرسل لجميع أقطار الامبراطوريّة الروميّة (الرومانيّة) وشعوبها. وتالياً لم يكن تراثها تراث شعب واحد، انما هو مساهمة مشتركة من قدّيسي جميع تلك الشعوب ومؤمنيها في العيش والتعبير عمّا تسلّموه من الرب يسوع والرسل. ولأن هذه الكنيسة مسكونيّة الطابع، فقد ساهمت منذ القرن الأول - وبصورة خاصة بعد تنصّر الامبراطوريّة - في دعم الكنائس التي كانت تتأسس خارج الامبراطوريّة مثل ايران وجيورجيا وأرمينيا واثيوبيا والعربيّة، الخ. وفي القرن التاسع سوف تؤسّس بعثات منظّمة لتبشير الشعوب السلافيّة والبلقانيّة، وسوف تثمر هذه الجهود عن تأسيس كنائس روسيا وبلغاريا ورومانيا وصربيا...، تشكّل امتداداً غير متغيّر للكنيسة الروميّة في الإيمان والحياة والتراث.

ج) تشكّل التراث الروميّ

لأنّ الربّ يسوع هو المؤسّس الحقيقي للكنيسة عبر بشارة رسله، فأصل التراث المسيحيّ الروميّ هو شخص الربّ يسوع بالذات والبشارة السارّة التي بشرّ بها الرسل أعضاء الكنائس الروميّة الأولى فبنوا عليها إذ "تسلّموها ويقومون فيها وبها أيضاً يخلصون"[١٢]. هذه البشارة الشفهيّة التي سمعتها الكنائس مع ما حملته من شركة مع الثالوث[١٣]. تسلّمها الرسل من الرب يسوع[١٤] فسلّموها الى الأخوة الذين آمنوا[١٥]، فعاشوها محافظين عليها بالروح القدس وسلّموها للذين بعدهم، وهكذا دون انقطاع من

جيل الى جيل. لهذا السبب سمّاها الرسل التسليم أو التسليمات[١٦]، ومدحوا الكنائس لأنها تحفظها[١٧]، وأوصوها بالتمسك بها[١٨]، وحتى "أن يتجنبوا كلّ أخ يسلك بلا ترتيب وليس حسب التسليم الذي تسلّمه منهم"[١٩].

على أساس هذه التسليمات ذاتها، والتي دعاها الإنجيلي لوقا "الأمور المتيقّنة عندنا كما سلّمها الينا الذين كانوا من البدء معاينين وخدّاماً للكلمة[٢٠]، كتبت أسفار العهد الجديد أيضاً بالروح القدس، مشكّلة مع التسليمات الأولى تسليماً واحداً متكاملاً[٢١]. غير منفصل يعاش ويسلّم ويحافظ عليه، "كوديعة صالحة بالروح القدس الساكن فينا"[٢٢].

هذا التسليم الرسولّي عاشه أعضاء الكنائس الروميّة الأولى منذ الابتداء، إذ كانوا "يواظبون على تعليم الرسل والشركة وكسر الخبز والصلوات"[٢٣]، ولذلك صار التسليم الواحد الحيّ (الشفهيّ والمكتوب) المصدر الأساسيّ الوحيد للتراث الروميّ المسيحي عبر العصور. أمّا التراث نفسه فما هو الا استمرار حيّ ومتجدّد للتسليم الرسوليّ الذي لم يتغيّر بنعمة اللّه جوهرياً في شيء. لكنّه يحمل في الوقت نفسه سمات العصور المتعاقبة والمناطق المتباعدة عبر وسائل التعبير البشرية المختلفة، سواء أكانت الشفهية أو الحياتية أو الليتورجية والتي لا تزال تعاش الى اليوم، أو ما كان يُقبَل من الكنيسة ويدخل في تراثها كالكتابات والصلوات والترانيم والأيقونات والأبنية والأدوات الكنسية.

وبما أنّ هذا التراث قد عيش أولاً في إطار الامبراطوريّة الروميّة (الرومانيّة) ولقرون طويلة (حوالي خمسة عشر قرناً) فلا شكّ أنّ الرسل و الآباء والشعراء والرسّامين والفنّانين القدّيسين قد استعملوا التعابير اللغويّة والإصطلاحات الفلسفيّة والأصول الشعريّة والموسيقيّة والتصويريّة والفنيّة التي كانت شائعة في البيئة الروميّة عبر تلك القرون. ولأنّ هؤلاء كانوا من جميع شعوب تلك البيئة فلقد استندوا في تعابيرهم بكل تأكيد إلى حضارات شعوبهم وثقافاتها، لا اليونانية واللاتينية فحسب، بل على الحضارات ألاخرى جميعاً، كالعبرانيّة والمصريّة والآراميّة، الخ. من هنا يُفهم أكثر التشديد على نعت هذا التراث بروميّ وليس باغريقيّ أو بيزنطيّ أو لاتيني، إذ هو تراث مشترك لجميع الشعوب المسيحيّة التي كانت تسمّى روميّة (أو رومانيّة) حينها، وإن كانت مساهمات البعض منها قد ازدادت، بينما خفّت مساهمات البعض الآخر، في أزمنة لاحقة، لأسباب تاريخيّة مختلفة.

من وجهة نظر كنسيّة، ما يهمّ أكثر في هذا التراث الذي تميّز بالعظمة والإبداع، ليس روعة تعابيره البشريّة فنّياً أو فكريّاً أو وجدانيّاً، بل ما تحمله هذه التعابير من روحانيّة وحياة إلهية. لأن هذه الروحانية - التي تعكس حياة مؤلفي هذه التعابير الذين امتلأوا من روح اللّه - تساعد المؤمنين على التخشّع والتوبة والثبات في الدعوة الألهية التي دعوا اليها من جهة، وتؤكد، من جهة أخرى، أصالة هذا التراث الذي حافظ بأمانة واستقامة رأي وحياة على الوديعة الصالحة بمعونة الثالوث القدّوس، الحاضر في كنيسته الى الأبد.

د) من تراث الكنيسة الروميّة

١. *كتابات آباء الكنيسة*

يقصد كنسيّاً، بكلمة "آباء" معلمي "الإيمان المسلّم مرة للقديسين"[٢٤] الذين تميّزوا باستقامة الرأي وقداسة السيرة. ولأنهم كانوا، ولا يزالون، يلدون المؤمنين روحيّاً في كنيسة المسيح يسوع، من خلال كتاباتهم، صاروا لهم آباء[٢٥]. وفي خصوص الكتابات، ليس كلّ الذين ولدوا أبناء بالروح كتبوا، وليس كلّ الذين كتبوا من هؤلاء قد حُفظت كتاباتهم. وبالمقابل، ليس كلّ الكتابات المسيحيّة المحفوظة هي لقدّيسين، قويمي الإيمان والحياة. وتالياً، من لم تكن عندهم خبرة حياة حقيقية مع اللّه أهلّتهم لأن يستنيروا بنور الثالوث لا يمكن أن تندرج كتاباتهم مع مؤلّفات الآباء القديسين. فهم ليسوا أكثر من كتّاب كنسيّين أو مسيحيّين.

بناء على هذا، يمكن القول إنّ كتابات آباء الكنيسة تعني ما حُفظ من كتابات، من أيام الرسل حتّى يومنا هذا، لآباء قدّيسين مجاهدين، رأوا مجد اللّه واختبروا خلاصه وملكوته فعبّروا عن ذلك بالروح القدس الماكث فيهم[٢٦]. وتعتبر هذه الكتابات من تراث الكنيسة الروميّة، أي الكنيسة الأولى الجامعة، لأنها استمرار أصيل للتسليم الرسوليّ الأول، والمرجع الأفضل لتفسيره وعيشه. إذ إنّ الروح نفسه الذي أرشد الرسل الى جميع الحق[٢٧]، هو الذي أرشد القديسين ويرشدهم في كل عصر الى جميع الحقّ.

تشكّل هذه الكتابات تراثاً ضخماً للغاية ونموذجاً ودليلاً بالغ الأهمية في مسيرة المسيحية عبر تاريخها، على جميع الصعد الإيمانية والحياتية والروحية والاجتماعية، تتنوّع لغاته ما

بين يونانيّة ولاتينيّة وشرقيّة متعدّدة، ومواضيعه تراوح ما بين رسائل رعائيّة أو ظرفيّة، أو مؤلّفات دفاعيّة أو تفسيريّة للكتب المقدّسة أو عقائديّة ايمانيّة أو نسكيّة أو شعريّة، الخ.

أمّا الآباء أنفسهم فيتنوّعون إمّا بحسب الزمن الذي وجدوا فيه[٢٨]، وإمّا بحسب المكان الذي خدموا فيه[٢٩]، أو الشعب الذي انتموا إليه[٣٠]، أو المكانة العالية التي اشتهروا بها[٣١]، الخ.

ما يهمّنا التشديد عليه، هنا، هو أنّ الفترة الآبائيّة لم تتوقفّ عند زمن معين كما يظنّ البعض. قسم من هؤلاء يعتبر أنّها انتهت في القرن الخامس، بينما يذهب البعض الآخر الى أن القدّيس يوحنّا الدّمشقي هو آخر أب عند الكنيسة الشرقيّة. والواقع هو أنّه إذا كان الابن المتجسّد حاضراً مع كنيسته كلّ الأيام[٣٢]، والروح القدس ماكثاً معها الى الأبد[٣٣]، فهذا يعني أنّ المتكلّمين بحسب روح الله[٣٤]، وهم الآباء، لا بدّ أن يوجدوا في كلّ قرن من قرون حياة الكنيسة على الأرض، وهذا ما حصل فعلاً. أكثر من ذلك، فقد وُجد آباء قديسون في أزمنة لاحقة لا يقلّون تألقاً في القداسة واللاهوت وخدمة الكنيسة عن الآباء الأوّلين مثل سمعان اللاهوتيّ الحديث في القرن الحادي عشر والقديس غريغوريوس بالماس في القرن الرابع عشر. وأمّا في القرون الأخيرة فعندنا، بين القديسين الذين يمكن أن يصنّفوا كآباء، نيقوديمُس الآثوسي الذي رقد في مطلع القرن التاسع عشر، والقدّيسان نكتاريوس أسقف المدن الخمس، وسلوان الآثوسي، اللذان رقدا في الربع الأول من القرن العشرين.

٢. *المجامع المكانيّة*

يرجع زمن انعقاد أوّل مجمع في الكنيسة الى أيام الرسل[٣٥].

وبحسب أقدم ما وصل إلينا من مصادر، فقد دخل نظام المجامع المكانيّة حيّز التطبيق الفعليّ في الكنيسة الروميّة اعتباراً من أواسط القرن الثاني، من أجل مقاومة الهرطقات[٣٦]. وكان يحضر المجمع عادة أساقفة كنائس المنطقة التي انتشرت فيها الهرطقة المعنيّة، اضافةً الى اكليريكييّن آخرين منها وعلمانييّن. ومع تقدّم الزمن صارت هذه المجامع تعقد لبحث جميع أنواع المسائل التي تواجه الكنائس، إستناداً الى التسليم الرسولي. وفي عديد من الأحيان كانت قراراتها تتحوّل الى قوانين كنسيّة منظّمة لحياة الكنائس وأعضائها.

من بين المجامع المكانيّة الكثيرة التي عقدت عبر العصور، كان البعض ذا قرارات عقائديّة أو قانونيّة مهمّة قبلتها الكنيسة الروميّة، ولذلك دخلت بكلّ تأكيد في تراثها.

٣. *المجامع المسكونيّة*

لم تأتِ المجامع المسكونيّة بجديد من ناحية الإيمان، إنّما استندت بروح اللّه إلى تسليم الرسل فحدّدت بعبارات واضحة الموضوع الإيماني المطروح لكي تقطع الطريق أمام كل التباس أو سوء تفسير كانت تُحدثه الهرطقة المعينة التي انعقد المجمع من أجل دحضها. من هنا تأتي أهمية التحديدات العقائدية المجمعيّة – التي تؤهّلها لأن تُصنّف في مقدّمة التراث الكنسيّ الروميّ – لأنها تساعد الإنسان على الإيمان بالحقائق الالهيّة بطريقة أقرب ما يمكن الى الصواب.

وكما هو معروف، لم تكتفِ هذه المجامع بدحض الهرطقات وإصدار تحديدات عقائدية، بل كانت تصدر معها العديد من القوانين الكنسية المهمة لحياة الكنيسة الجامعة أيضاً.

٤. *القوانين الكنسية*

كما وُجدت التحديدات العقائدية لتقف في وجه الهرطقة، كذلك وُجدت القوانين الكنسيّة لتقف في وجه الخطيئة، ولتساعد في تقويم مسيرة الكنيسة نحو الكمال، لأنّها تساعد في تحديد واجبات وحقوق وعواقب سلوك خدّام الكنيسة وأعضائها والرؤساء في علاقاتهم بعضهم ببعض وبالناس، وفي ما بين الكنائس ايضاً.

أمّا تراث الكنيسة الروميّة الأساسي بما يخص القوانين الكنسّية فهو باختصار قوانين المجامع المسكونيّة[٣٧]، وكذلك قوانين المجامع المحلّية التسعة المقبولة من المجامع المسكونيّة[٣٨]، إضافةً الى قوانين الرسل القدّيسين[٣٩]، مع قوانين بعض الآباء القديسّين[٤٠]

٥. *سير الشهداء والقدّيسين*

بناء على تطويب الربّ للمعترفين به[٤١] والمضطهدين من الناس[٤٢]، صارت كنيسته تكرّم من كان يُستشهَد من أبنائها. إذ كانوا يجتمعون في ذكرى استشهاده كلّ عام ساهرين

طوال الليل بالصلوات والتسابيح والألحان الطويلة والقراءات المقدّسة، ومن بينها سيرة الشّهيد، ومن ثمّ بكسر الخبز (العشاء الرّباني) ومائدة المحبّة[٤٣].

وبديهي أن يرافق التكريم الاهتمام بالحصول على سيَر الشهداء، كأن ينسخوا ما تسجّل من حوار رسمي في المحكمة بين الشهيد وقاضيه[٤٤]، أو ما كتبه شهود العيان مسجّلين ما سمعوه ورأوه، مثلما حصل أثناء استشهاد أسقف ازمير پوليكارپُس سنة ١٥٦[٤٥].

سيَر الشهداء هذه كانت الحافز لكتابة سيَر عن قديسين من طغمات أخرى. هؤلاء، وإن لم يتعرّضوا للأستشهاد، إلاّ أن ثمار قداستهم شعّت أثناء حياتهم، من بذل ذات أو سموّ فضائل أو مواهب روحية استثنائيّة. لأنه - بحسب تأكيد السيد - "لا يمكن أن تخفى مدينة موضوعة على جبل. ولا يوقدون سراجاً ويضعونه تحت المكيال بل على المنارة فيضيء لجميع الذين في البيت"[٤٦].

أمّا في ما يختصّ بالمصادر القديمة لما سيعرف في الكنيسة الروميّة بالسنكسار (سيَر القديسين) فيمكننا أن نجد عند المؤرّخين الكنسيّين القدماء مثل أوسابيوس القيصري (٢٦٠-٣٤٠) أو غيره ملخّصات لسير العديد من الشهداء والأبرار. لكنّنا نجد كتباً خاصة بسيَر الأبرار والقديسين عند كتاب قدماء مثل ثيودوريتُس أُسقف قورش (٣٩٣-٤٦٦) الذي كتب عن نسّاك سوريا، وكيرلّس البيساني (سكيثوپوليتيس) (القرن السادس) الذي كتب عن قدّيسي فلسطين. إنّما أبرز من عمل على جمع أو كتابة أو إعادة كتابة الكثير من سير القديسين القديس سمعان المدعو "المترجم" (٩٠٠-٩٨٤) والمؤرّخ نقفر كلّيستوس كسانتوپولُس (١٢٥٦ - ١٣٣٥)[٤٧].

٦. *التراث النسكيّ والرهبانيّ*

ابتداء من أواخر القرن الثالث، حين ارتأى بعض المسيحيّين ترك العالم واختيار البتوليّة والفقر والطاعة، متفرّغين في صلاة دائمة وعمل يدَوي للقاء العريس، صار النسك أو رهبة اللّه الصفة المميزة لهؤلاء. فدعي ناسكاً من توحّد منفرداً، وراهباً من عاش في شركة رهبانيّة.

أول رائد للحياة النسكيّة والرهبانيّة هو القديس أنطونيوس الكبير (٢٥١-٣٥٦) الذي تنسّك في صحراء مصر وأرشد عدداً وفيراً من النسّاك والرهبان الذين اقتدوا به. أمّا

أوّل من أنشأ ديراً مسيحياً مؤسّساً بذلك الحياة الرهبانيّة المشتركة فهو القديس باخوميوس.

ومن كنيسة الاسكندريّة انتقلت الحياة النسكيّة والرهبانيّة الى كنائس أورشليم وانطاكية، ومن ثم إلى سائر أنحاء العالم الروميّ والمسيحيّ، حيث امتلأت البراري بالنساك والرهبان، ووضعت القوانين لتنظيم الحياة الرهبانية مثلما فعل القديس باسيليوس الكبير في الشرق والقديس بنديكتس في الغرب. وهكذا أضحت الرهبانيّة، في القرون التي تلت الاضطهادات، الشهادة البيضاء لمحبة المسيح، كما كانت شهادة الشهداء الشهادة الحمراء. ولا تزال الرهبنات حتى اليوم في سائر البطريركيات الأرثوذكسية تلعب دوراً رائداً في حياتها الروحيّة. نخصّ بالذكر، على سبيل المثال، شبه جزيرة آثوس، في اليونان، المخصصة للأديرة والنساك والتي حفظت جزءًا مهماً من تراث الكنيسة الرومية من مخطوطات وايقونات وبقايا قديسين وفنون كنسية منوعة. لكن الأهمّ أنها لا تزال تعيش التراث الرهباني كما تسلمته حياً نابضاً بالروح والقداسة.

أما بالنسبة إلى التراث النسكيّ والرهبانيّ الأول فقد تميّز في هذا المجال، منذ بداياته، آباء وصلوا الى قامات روحيّة سامية[٤٨]. وعلى الرغم من أنّ معظمهم كان في ذلك الحين يجهل الثقافة العالمية[٤٩]، إلا أنّ الحكمة الالهية، التي كانت تعبّر عنها فضائلهم وأقوالهم، دفعت بالكثيرين – بمن فيهم رؤساء أساقفة وحكام ومثقفون – أن يقصدوهم ليسترشدوا بهم. ولهذا بقيت أعمالهم وأقوالهم – التي كان يشهد لأصالتها جهادهم المرير ودموعهم ودمهم – حيّة في أذهان السامعين، منتقلة مشافهة من جيل إلى جيل. ولحسن الحظ لم تتأخر أن تُكتب، إذ دوّن أخبار العديد من شيوخ البريّة كتّاب ذوو كفاءة وموهبة، ذهبوا مباشرة إلى الأمكنة التي كانوا يعيشون فيها فتعرّفوا اليهم عن كثب وكان لهم اتّصال شخصيّ بهم أو بتلاميذهم الأقربين.

أول هؤلاء كان بطريرك الاسكندرية أثناسيوس الكبير (٢٩٥ –٣٧٣) الذي كتب "حياة أنطونيوس"، فساعد بهذا على ترغيب الغرب بالرهبانية. ومن الكتّاب ايضاً بلاديوس (٣٦٤-٤٣١)، ويوحنا كاسيانُس (٣٦٠-٤٣٥)، ويوحنا موسخُس (٥٤٥-٦١٩)، الخ. وهكذا تشكلت مجموعات قيّمة من أقوال الآباء الشيوخ وسيَرهم.

مع هذا فقد وُجد كثير من النسّاك والرهبان، على مستوى عال جداً من المعرفة والموهبة، كتبوا هم أنفسهم من صميم خبرتهم الروحيّة في مواضيع نسكيّة ولاهوتيّة فأغنوا كنوز الكنيسة الروحيّة. من هؤلاء، على سبيل المثال لا الحصر : مكاريوس المصري (٢٩٠–٣٩٠)، إيفاغريوس البنطي (٣٤٥–٣٩٩)، ذياذوخُس فوتيكيس (٣٩٠–٤٦٠)، مرقس الناسك (٣٨٠––٤٣٠)، الأب ذوروثيوس (٥٠٠–٥٥٥)، يوحنا السينائي (٥٢٥–٥٩٥) صاحب الكتاب الشهير "السلم"، مكسيمُس المعترف (٥٨٠–٦٦٢)، الخ.

من بين كتابات الآباء المذكورين أعلاه وأمثالهم، وهم كثر، انتقيت مجموعة من الكتابات الروحية في اللغة اليونانية تحت اسم فيلوكاليا (Filokalia) والتي يمكن اعتبارها عقد لآلئ التراث الروميّ الروحيّ، إذ ترجمت الى لغات كثيرة كانت أوّلها السلافيّة في القرن الثامن عشر، فكان لها تأثير كبير على روحانية العالم الأرثوذكسي كله وبخاصة على روسيا ورومانيا.

٧. *العبادة (الليتورجيا)*

منذ البداية انطلقت عبادة الكنيسة الروميّة بالروح والحق[٥٠]، وسوف تنمو وتتبلور عبر المواظبة على "تعليم الرسل والشركة وكسر الخبز والصلوات"[٥١]:

أ : تعليم الرسل

المميّز في تعليم الرسل الشفهي والمكتوب الإيمان بالآب والابن والروح القدس الإله الواحد، وتجسد ابن الله وظهوره الإلهي وتعليمه وعجائبه وآلامه وموته وقيامته وصعوده وارسال الروح القدس وتأسيسه الكنيسة، الخ. هذه كلها سوف تشكل الموضوع الرئيس للعبادة الجديدة، وكذلك الهيكلية الأساسية التي سوف تقوم عليها السنة الليتورجية من أعياد ومواسم روحية وما يناسبها من قراءات كتابية ونصوص ليتورجية. أما العهد القديم فستدخل منه نصوص ومعان كثيرة في القراءات والتراتيل، انما دائماً بحسب تفسير الرسل له، أي على ضوء العهد الجديد. على هذا النحو سوف تصبح العبادة المسيحية مركزاً حقيقياً لتعليم الإيمان القويم وعيشه، وكذلك للحياة المؤدية الى الخلاص.

ب : الشركة

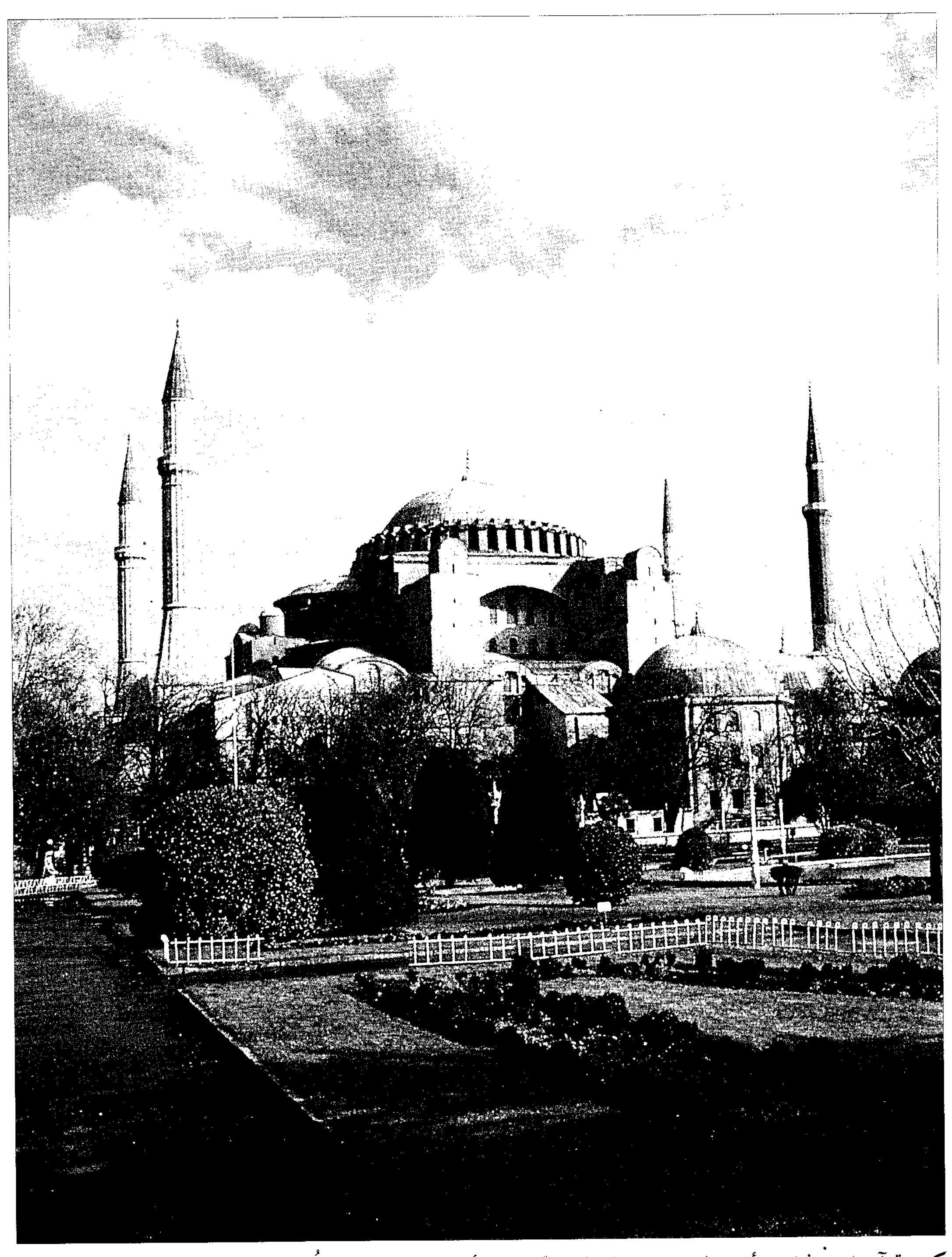
من البديهي أن تفرز حياة الشركة في الكنيسة الأولى عبادة جماعية، حيث يظهر المؤمنون، الذين "كان عندهم كل شيء مشتركاً"، مجتمعين معاً[٥٢]، مصلين[٥٣] ومرنمين[٥٤] وممجدين بقلب واحد وفم واحد[٥٥]. هذه الجماعية سوف تستمر كإحدى الصفات الأساسية المميزة لعبادة الكنيسة الرومية. وما كلمة الليتورجيا اليونانية (leitourgia)، التي كانت تعني أساساً عمل الشعب، الا اشارة الى مجموع خدم الصلوات والأسرار التي يشترك فيها شعب الله كجماعة، رافعاً اياها نحو الله، أو الى سر الشكر (القداس الالهي أو كسر الخبز) تحديداً، والذي يظهر فيه بامتياز ليس اشتراك جماعة الأحياء على الأرض وحسب بل جماعة السماء أيضاً.

جـ : كسر الخبز

منذ تأسيس الكنيسة كان سر الشكر محور أسرارها وحياتها وعبادتها، ولا يزال الى اليوم يواظب عليه بانتظام، اذ يتوج صلوات الأسبوع على الأقل كل نهار أحد وفي كل عيد. في البداية كان هذا السر يتم بعد تراتيل وتسابيح وقراءات كتابية وتعليم وصلوات من أجل تحويل القرابين. ومن الطبيعي أن تنتقل، بالتسليم، الصلوات التي كان يقدمها الرسل مترئّسو الخدمة أو بعض الأساقفة خلفاؤهم فتصبح مكتوبة، وأن تتبلور مع الزمن هذه الخدمة فتأخذ شكلاً موحداً في كل كنيسة، وأن يحصل تقارب بين القداديس القديمة للكنائس وأن يكون الاختلاف بينها في الشكل لا في المضمون. وبالنسبة الى الكنيسة الرومية فهي تقيم - بحسب مناسبات مختلفة في السنة - ثلاثة أنواع من القداديس الالهية، ينتسب كل منها الى قديس كان له تأثير مميز فيه، وهم باسيليوس الكبير، يوحنا الذهبي الفم وغريغوريوس الكبير.

د : الصلوات

وكما كان للصلوات دور أساسي في حياة الكنيسة الأولى عامة[٥٦]، استمر هذا الدور ونما، لا سيما بعد أن تعاظم تأثير الحياة الرهبانية على الكنيسة، فترتبت مع الزمن صلوات وتراتيل تتفق مع مختلف أوقات النهار والليل مثل السحر والساعات والغروب ونصف الليل ... وكذلك مع مختلف أيام الأسبوع، وأيضاً مع أيام الشهور بما يتناسب



كنيسة آجيا صوفيا من أقدم المباني في اسطنبول، شيّدت في أوائل القرن الرابع ودُمرت إثر حريق كبير. أعيد بناؤها عام ٤١٥. ودُمرت من جديد مع قسم كبير من المدينة خلال ثورة المونوفيزيين عام ٥٣٢، ثم أعيد بناؤها من جديد عام ٥٣٧. تحولت الى جامع إبان العصر العثماني الأول. وهي الآن متحف فيه روائع الموزاييك.

مع الأعياد الثابتة للسيد والقديسين، ومع الأعياد المتغيرة المواعيد كالقيامة والصعود والعنصرة، والمواسم التي تسبقها مثل الصوم الكبير وأسبوع الآلام. هذا الترتيب، بما يضم من تنوع لا مثيل له، يجعل كل يوم من أيام السنة الليتورجية يحمل شيئاً جديداً موحياً يختلف عن اليوم الآخر، وبخاصة في المواسم الخلاصية الالهية.

وبكل تأكيد، فهناك غنى لا يقدر بثمن في التراث الليتورجي الرومي من حيث الشعر والموسيقى وروعة المعاني والتناسق والانسجام في القراءات بما يتلاءم مع كل مناسبة. لكن الأهم من هذا هو الغنى الروحي الذي حمله هذا التراث من خبرة القديسين في الروح القدس، الذين كتبوا ولحنوا ورتبوا. لهذا الغنى الذي لا ينضب دور كبير في حفظ ايمان الشعب الذي حافظ على اشتراكه في الليتورجيا، وحتى أيام الأزمات والاضطهادات والقحط الروحي.

من بين الشعراء الكنسيين الكثر الذين ساهموا في اغناء التراث الليتورجي الرومي: غريغوريوس النازيانزي (٣٢٨-٣٩٠)، رومانُس المرتل (النصف الأول من القرن السادس)، أندراوس الكريتي (٦٦٠-٧٤٠)، قزما المرتل (٦٨٥-٧٥٠)، يوحنا الدمشقي (٦٨٠-٧٥٥)، الخ[٥٧].

٨. الموسيقى الكنسية

استمرت الكنيسة في استخدامها المزامير والتسابيح والترانيم الروحية في عبادتها على مثال الرب يسوع والرسل[٥٨]، لأنها ادركت أن هذه تساعد المؤمنين على الصلاة الحقة والامتلاء من الروح[٥٩]، كونها تسمو بهم شيئاً فشيئاً، مطهّرة أفكارهم ومشاعرهم للوصول بهم الى نقاوة القلب. من هنا أتى حرص الكنيسة الرومية الدؤوب على أن يكون مؤلفو تراتيلها وملحّنوها لا من فناني هذا العالم، بل من الذين عاشوا خبرة الصلاة النقية والحياة مع الله، وان تشدد- عبر قوانينها الكنسية[٦٠] وتوجيهات آبائها القديسين[٦١] - على تمسك المرتلين في الكنائس بالأصول الفنية والروحية المتسلّمة، وأن يقدموا تراتيلهم لا بالصراخ أو بتفنن لا مبرر له، بل بمخافة الله وقلب متخشع متواضع.

على هذا النحو ظلت الموسيقى الكنسية بعيدة عن تأثير الموسيقى العالمية التي تهدف الى الطرب واثارة الأحاسيس الدنيوية، ومن هنا تميُّزها بالبساطة والصفاء والروحانية

وتحررها من البعد الحسي والعاطفي ومن الضخامة والتأثيرات التي لا لزوم لها، وبقاؤها صوتية بالكامل، أي بدون أن تستعمل آلات موسيقية وأحادية الصوت (اي ليست متعددة الطبقات الصوتية)، وتفضيلها أن يكون الأداء جماعياً، اي صادراً عن جوقة وقابلاً للمشاركة من الشعب.

رغم هذا، ولأنها صادقة وحية وصادرة عن فنانين كبار عاشوها بالروح القدس، فهي تتصف بروعة فنية وتأثير لا نظير له. ولا يؤكد هذا الأمر شهادة المختصين فحسب، بل تعلّق المؤمنين بها وبخاصة في المواسم الكبرى، مثل الميلاد والآلام والقيامة، حيث تعبّر هذه الموسيقى، بما يستحيل وصفه، عن التمجيد الفائق والحزن البهي والفرح الالهي اللامتناهي.

من الملحنين العظام الذين تركوا بصمات لا تمحى على الموسيقى في الكنيسة الرومية، القديسون: رومانُس الحمصي المرتل (القرن السادس)، وقزما أسقف مايوما، لا سيما يوحنا الدمشقي الذي كان له دور مهم في تنظيم الألحان الثمانية (القرن الثامن). أما أعظم المرتلين في تاريخ هذه الموسيقى والذي قام أيضاً بتطويرات في طريقة كتابتها فهو يوحنا كوكوزيليس (القرن الثاني عشر).

٩. *الايقونات*

لم توجَّه وصايا الله في العهد القديم، كما يظن البعض، ضدّ الرسم أو النحت عامة، ولا ضد الرسوم أو المصنوعات التي تدل على حضور الله، بل ضد صنع أي منحوتات أو صور لمخلوقات من أجل عبادتها كآلهة[٦٢]. وبالطبع، لأن الله غير منظور فلم يكن ممكناً رؤيته أو صنع صورة له[٦٣]. لذلك اكتفى الله بأن يأمر موسى أن يصنع له مسكناً[٦٤] يضم دلائل منظورة على حضوره مثل تابوت الشهادة وغطائه[٦٥]، إضافة الى الكَرُوبَيْن المصنوعَيْن من الذهب والمظلّلَيْن بأجنحتهما على الغطاء[٦٦]. هكذا لم يحظّر الله استعمال أدوات عبادته المصنوعة أو المرسومة بل هو أمر بها، لأنها لم تكن تُعبد أو تُكرَّم لذاتها، أي باستقلال عنه. لهذا السبب كانت الخيمة (المسكن)، كما الهيكل في ما بعد، مزينين بصور كَروبيم[٦٧] ونخيل وزهور، إضافة الى صور ومنقوشات أشياء مخلوقة كثيرة أخرى[٦٨].

لكن ان كانت العلامات المنظورة لحضور الله ضرورية بالنسبة إلى الإنسان الذي عنده حاسة النظر، وكان الله حينها غير منظور، فكيف بعد أن تجسد "صورة الله غير المنظور"[٦٩]، "وحل بيننا ورأينا مجده"[٧٠]، صائراً منظوراً ومسموعاً وملموساً في الجسد؟[٧١] ، أي بعد أن صار ممكناً رسم حوادث حياته على الأرض، مثل ميلاده والآيات التي صنعها وصلبه وقيامته وصعوده، وكذلك رسم الحوادث التي تمّت مع رسله وشهدائه وقديسيه، مذيعين مجده بعد أن امتلأوا بالروح، أي بنعمته وقوته ؟

ورغم حساسية المسيحيين الأولين في البداية ضد التصوير أو النحت لأكثر من سبب، إلا أن هذه لم تمنع الظهور التدريجي لرسوم ومنقوشات رمزية - كما في مدافنهم (catacombs) أو على آنيتهم - تعبر عن ايمانهم، مثل السفينة (رمز الكنيسة)، الحمل، الكرمة، المرساة، السمكة[٧٢]، الصليب، الخ. ومن ثم انتقلوا الى رسم مشاهد لها معانٍ رمزية هادفة، ان كان من العهد القديم أو من العهد الجديد. وشيئاً فشيئاً بدأت تظهر على جدران المدافن وبيوت الكنائس - التي بدأت تُبنى منذ أواخر القرن الثاني في فترات هدوء الاضطهادات - رسوم مثل حادثة شفاء المفلوج ولقاء المسيح بالسامرية وشفاء النازفة الدم، الخ. وبالطبع سوف تكتمل امكانية التعبير عندما سيجد الموهوبون المتألقون بالروح مجالهم الأرحب في الرسم على جدران أو قبب الكنائس التي بنيت فوق الأرض بعد توقف الاضطهادات في مطلع القرن الرابع وبتشجيع من السلطة نفسها. ولن تؤثّر على الايقونات في ما بعد الحرب المريرة التي سيشنّها عليها وعلى مناصريها أباطرة تلك الفترة ما يقارب المئة سنة خلال قرنين (من ٧٢٦ إلى ٧٨٧ ومن ٨١٣ إلى ٨٤٣). بل، على العكس، ستكون النتيجة تحديد وتوضيح المفهوم المتعلق بالايقونة والمتصل بلاهوت عميق يستند الى عقيدة التجسد الالهي.

على هذا النحو نشأت ونمت في الكنيسة الرومية وسيلة تعبير عن الإيمان المسيحي عبر الخطوط والألوان، إلى جانب وسائل التعبير الأخرى. انها بشارة منظورة صامتة تساعد في رفع القلب من الصورة نفسها، إلى الأصل الذي تمثله. تماماً كما كان المسيح، معطي النعمة الإلهية، ورسله وقديسوه، حاملو النعمة الالهية، أثناء حياتهم على الأرض، يساعدون معاصريهم، لا من خلال كلماتهم فحسب، بل من خلال حضورهم كإيقونات منظورة، على الاقتداء بهم[٧٣] والارتقاء مما هو منظور إلى ما هو غير منظور[٧٤]. وبحسب تحديد المجمع المسكوني السابع: "يجب أن يقدم لهذه الصور (الايقونات)

الإكرام وسجود الاحترام دون العبادة المختصة بالطبيعة الالهية دون سواها... لأن التكريم الذي يقدم للصورة (الإيقونة) إنما يقدم للأصل الذي تمثله..."[٧٥].

هكذا تتكامل الإيقونات مع الحياة الليتورجية في الكنيسة الرومية، اذ تشمل مشاهدها كامل التدبير الإلهي، عاكسة لاهوت الكنيسة الأرثوذكسية وإيمانها. فالسيد بعد قيامته وصعوده رفع الطبيعة البشرية مُدخلاً أياها في الأبدية، في اليوم الثامن من الخليقة، في سر النور الذي لا يغرب. لهذا، مع الاحتفاظ بالطابع التاريخي للحوادث الإلهية -البشرية التي تمّت في الزمن، لا تصور الإيقونات الرومية المخلوقات في وضعها الأرضي الساقط بل في تحررها وتجليها الإلهي، والعالم المرسوم ليس هو العتيق البالي بل السماء الجديدة والأرض الجديدة. فمثلاً في فضاء الإيقونة استنارة غير اعتيادية. الخلفية ذهبية رمز مجد الملكوت. النور الإلهي يخترق كل شيء. لذلك لا ينار الأشخاص ولا الأشياء بمنبع ضوئي من هذه الجهة أو تلك، لأن كل شيء في ملكوت الله يستحمّ في الضياء[٧٦]. ينطبق هذا الأمر بصورة خاصة على الأشخاص. فالرب يسوع ليس مجرد إنسانٍ عاديّ. إنّه الإله المتجسد، وطبيعته البشرية قد تألهت باتحادها مع طبيعته الإلهية. أما العذراء وبقية القديسين الذين حصلوا على الإكليل غير الفاسد فقد صاروا نموذجاً للخليقة الجديدة في المسيح. ولذلك يُصوَّرون في القداسة والمجد السماوي الذي لبسوه، وحتى في استباق لما سيعقب قيامة الأجساد من مجد وعدم فساد. من هنا ندرك لماذا لجأ الرسامون الملهمون في تعبيراتهم إلى تخطي القواعد التي يُرسَم بها عادة ما هو منظور ومدرَك ومحدود.

تتركز هنا فرادة تراث الكنيسة الرومية بخصوص الإيقونات. تراث مبني عبر أجيال متواصلة – وبانسجام كامل مع تسليم الرسل ولاهوت الآباء القديسين – متمثل في منهج متكامل محدد في قوانينه ومعانيه وتقنياته وألوانه، كنتاج لإيمان عميق وحياة صلاة عند رسامين كبار ممتلئين بالروح، عكسوا بواسطة مواهبهم شيئاً من جمال الملكوت الذي اختبروه.

١٠. *العمارة الكنسية*

واظب المسيحيون الأول على عبادتهم – بعد الهيكل – في البيوت[٧٧]. وعندما ازداد عدد أعضاء الكنيسة المحلية وتنوّعت احتياجاتها الليتورجية، كان لا بد من وجود بيوت خاصة

بالكنيسة[٧٨] تلبي هذه الاحتياجات. من أمثال هذه البيوت، البيت الذي اكتشف في دورا يوروبس[٧٩]، ويرجع إلى بداية القرن الثالث أو نهاية القرن الثاني.

بعد إعلان الحرية الدينية في الامبراطورية، وتحول أعداد كبيرة جديدة من مواطنيها إلى المسيحية، صارت هناك حاجة ماسة إلى أبنية كنسية أكبر تستوعب هذه الأعداد واحتياجاتهم المتعددة، وتعبّر بطريقة واضحة عن الإيمان المسيحي وروحانية العبادة الجديدة.

في فترة ما بعد الملك قسطنطين، يمكن القول إنه صار هناك نوعان من الأبنية الكنسية :

أ : **النظام البازيليكي** (basilic)،

وهو ما كان على شكل مستطيل - تفصل غالباً بين أبهائه الطولانية صفوف أعمدة - إضافةً إلى ملحقات أخرى. من أبنية هذا النوع، الكنائس التي أمر ببنائها الامبراطور قسطنطين وأمه هيلانة في بداية القرن الرابع في أمكنة مختلفة مثل صور، القبر المقدس، جبل الزيتون، بيت لحم، الناصرة، رومية، القسطنطينية، الخ.

ب : **النظام المركزي، منه الدائري[٨٠]، ومنه المتعدد الأضلاع كالمثمن وغيره**

إلى هذين النظامين، أي إلى فترة ما بين قسطنطين وجوستينيان (بين القرنين الرابع والسادس)، يرجع بناء عدد كبير من الكنائس في سائر مناطق البطريركيات الخمس للكنيسة الرومية، وخاصة انطاكية، التي لا تزال آثار قسم كبير منها باقية إلى يومنا الحاضر. في أبنية هذه المرحلة، تظهر بوضوح - إضافة إلى روعتها وبساطتها ونجاحها في التعبير عن الخصوصية المسيحية - علامات مميزة من حضارة الشعب الذي قامت أي كنيسة من هذه الكنائس على أرضه.

في عهد الامبراطور جوستينيان (٥٢٧-٥٦٥) الذي اشتهر بخاصة كمشرّع وبنّاء، والذي أصبحت رومية الجديدة (القسطنطينية) في زمنه مركز الحضارة واللاهوت والفن، سوف يتبلور نظام معماري جديد ناتج عن التلاقي بين النظامين البازيليكي والمركزي وبين حضارات الكنيسة الرومية المختلفة. جوهرة هذا النظام المتألقة سوف تكون كنيسة "آيا صوفية" الشهيرة في القسطنطينية. "وأعجب ما في هذه الكنيسة قبتها العظيمة... وهو

عمل لا يزال يعتبر حتى ساعتنا هذه من معجزات فن البناء"[٨١] . ولكن الأعجب من هذا ما تخلل تصميمها من سمو وروحنة يساعدان المصلي على أن يرتفع بالقلب إلى السماء، وهي من حجر أصمّ وزجاج ورخام وفسيفساء !

ومع هذا، إنّ رحلة البحث عن الأكمل والأبسط والمتناسب أكثر مع الروحانية الأرثوذكسية لم تتوقف. هكذا ستظهر بين القرنين السابع والتاسع أنماط معمارية جديدة مثل طراز الصليب ذي القبة الحامل لمعانٍ إيمانية وروحانية كثيرة، والقابل للتنفيذ بالنسبة إلى الكنائس العادية. طراز كهذا سوف يتابع تطوره وتأقلمه مع البيئات المختلفة وامتداده بعد القرن التاسع، لا إلى القسطنطينية وتوابعها مثل آسية الصغرى واليونان فحسب، بل إلى كل البلدان الأرثوذكسية الأخرى، لا سيما الجديدة منها، مثل بلغاريا وصربيا ورومانيا وروسيا.

الحواشي

١) نسبة الى اسمها في اليونانية، (Ρωμη) (Romy)٠

٢) نسبة الى اسمها في اللغة اللاتينية Roma.

٣) كمثال على هذه التغييرات التي حصلت: تأسيس العاصمة الجديدة، أو تحول ديانة الامبراطورية الى مسيحية، أو في ما بعد استيلاء القبائل الجرمانية على القسم الغربي من الامبراطورية، أو سيطرة اللغة اليونانية وازدياد التأثير الهلّينستي (اليوناني الشرقي)٠

٤) G. Ostrogorski, **History of the Byzantine State.** Trans. Joan Hussey. Oxford, 1956, p. 26.

أنظر: السيد الباز العريني، **الدولة البيزنطية**، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٩-٢٠.

٥) في القرآن سورة اسمها "الروم" مطلعها: "غُلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون"٠

٦) هناك كتاب مترجم عن اليونانية إلى اللاتينية عنوانه :

Nicephori Gregorae , **Romanae, hocest Byzantinae Historiae**

صدر في مدينة بازل سنة ١٥٦٢ وفيه تظهر - وقد يكون لأول مرة في التاريخ - صفة بيزنطي كمرادفة لصفة رومي٠ أنظر: Ιω. Ρωμανίδου. Ρωμηυουνη. Θεσσαλονίκη, 1975.

٧) أنظر أ ع ٢٢:٢٥ - ٢٩.

٨) كولو ٣:١١.

٩) غل ٣:٢٨.

١٠) نعني، بهذه القرى، قرية معلولا القريبة من دمشق وبعض القرى الأخرى المجاورة لها٠

١١) من هؤلاء، على سبيل المثال لا الحصر، القديسان مكسيمُس المعترف، وبابا رومية مرتينُس اللذان قاوما الملوك الداعمين لبدعة المشيئة الواحدة، فكان نصيبهما الموت، الأوّل بعد فترة قصيرة من قطع لسانه ويده اليمنى، والثاني في المنفى بعد التعذيب والإهانة٠

١٢) ١ كور ١٥:١-٣.

١٣) ١ يو ١:٣.

١٤) مر: ١٦ ١٥-١٧، مت ٢٨: ١٨-١٩، غل ١:١١-١٢، الخ٠

١٥) ١ كور ١١: ٢٣، ١ كور ١٥:٣، ٢ تيمو ٢:٢.

١٦) كلمة تسليم هي الترجمة الأدق لكلمة paradosis اليونانية٠ تترجمها عادة النسخة البروتستانتية بكلمة تعليم، وتضع في الحاشية : أو "التقليد"٠ وكذلك تفعل بالنسبة إلى "جمع" هذه الكلمة "تسليمات"٠ أنظر مثلاً: ٢ تس ٣:٦ و١ كور ١١:٢، الخ٠

١٧) ١ كور ١١: ٢.

١٨) ٢ تس ٢:١٥.

١٩) ٢ تس ٣:٦.

٢٠) لو ١: ١-٢.

٢١) يُقصد بالتكامل الإشارة من جهة الى أهمية دور التسليم المكتوب في حفظ نقاء وعدم تغير البشارة الأولى، ومن جهة أخرى إلى أهمية التسليم الشفهي في استمرارية حياة الكنيسة الإلهية، إضافةً إلى دوره الذي لا غنى عنه في التفسير المستقيم الرأي للتسليم المكتوب٠

٢٢) ٢ تيمو ١:١٤.

٢٣) أ ع ٢:٤٢.

٢٤) يهو ١:٣.
٢٥) يقول الرسول بولس مخاطباً أهل كورنثوس: "...لكن ليس (لكم) آباء كثيرون. لأني أنا ولدتكم في المسيح يسوع" (١ كور ١٥:٤).
٢٦) يو ١٦:١٤.
٢٧) يو ١٣:١٦.
٢٨) كأن نقول رسوليين إشارة إلى الآباء الذين كان لهم اتصال مباشر بالرسل مثل إقليمُس أسقف روما واغناطيوس أسقف انطاكية، أو نقول مناضلين ونحن نعني الذين دافعوا، في القرن الثاني وما بعد، عن الإيمان المسيحي مثل يوستينُس الفيلسوف أو إيريناوس أسقف ليون أو ترتليانُس، اللاهوتي الأول الذي كتب في اللاتينية، أو أن نقول متأخرين ونحن نشير إلى آباء العصور الحديثة، الخ.
٢٩) كأن نقول مثلاً كيرلّس الإسكندري أو كيرلّس الأورشليمي أو أمبروسيوس أسقف ميلان، الخ.
٣٠) كأن نقول مثلاً أفرام السرياني أو مكاريوس المصري أو هيپوليتُس الرومي.
٣١) كأن نعطيهم صفة الكبير تعبيراً عن دورهم القيادي العظيم مثل أثناسيوس الكبير أو البابا غريغوريوس الكبير، أو أن نلقب بالكواكب أو الأقمار من لمع في سماء الكنيسة بامتياز، وهم باسيليوس الكبير وغريغوريوس اللاهوتي ويوحنا الذهبي الفم، الخ.
٣٢) مت ٢٠:٢٨.
٣٣) يو ١٦:١٤.
٣٤) ١ كور ٢: ١١-١٣.
٣٥) أع ١:١٥.
٣٦) يقول أوسابيوس القيصري ان المؤمنين اجتمعوا في آسيا، في أماكن مختلفة في كل أرجاء آسيا، لفحص الأقوال الغريبة لبدعة مونتانُس ومن ثم "أعلنوا فسادها ورفضوا البدعة، وهكذا أبعد هؤلاء الأشخاص من الكنيسة ومنعوا من الشركة". أنظر أوسابيوس القيصري، **تاريخ الكنيسة**، الكتاب الخامس، ١٦ . ١٠. وبالطبع ليست هذه الإجتماعات بالضرورة أول ما عقد من مجامع محلية بعد مجمع أورشليم. أنظر أيضاً أوسابيوس القيصري، **تاريخ الكنيسة**، الجزء الأول، أثينا، ١٩٩٤، ص ١٩١.
٣٧) أي قوانين المجامع المسكونية الأربعة الأولى، مع قوانين المجمع المسكوني الخامس - السادس (ترولو، ٦٩١)، إضافةً إلى قوانين المجمع المسكوني السابع.
٣٨) وهي أنقيرة، غنغرة، قيصرية الجديدة، انطاكية، اللاذقية، سرديقية، قرطاجة، القسطنطينية.
٣٩) ليس بالضرورة أن تكون جميع هذه القوانين قد وضعها الرسل أنفسهم، لكنها إلى حد كبير من أصل رسولي. إذ ترك الرسل بعضها كتابة ونقل خلفاؤهم البعض الآخر كما سمعوها من أفواه الرسل. أنظر مجموعة **الشرع الكنسي**، جمع وترجمة وتنسيق الأرشمندريت حنانيا كساب، بيروت، ١٩٨٥، ص ٨٤٧.
٤٠) إن بعض الآباء القديسين الذين نبغوا في القرون الثلاثة، من الثالث إلى الخامس (مثل ديونيسيوس الإسكندري، غريغوريوس العجائبي، أثناسيوس الكبير، الخ.) كتبوا رسائل ضمنّوها أجوبة قانونية ورد ذكرها في القانون الثاني للمجمع المسكوني الخامس - السادس، فصارت بذلك في مرتبة الشرع الكنسي. أنظر المرجع ذاته، ص ٨٧٢.
٤١) مت ٣٢:١٠-٣٣.
٤٢) مت ١١:٥-١٢.
٤٣) أنظر: الأب متى المسكين، **الشهادة والشهداء**، دير الأنبا مقار بمصر، ص ٢٤.
٤٤) المرجع ذاته، ص ٣٣.

٤٥) أنظر نص الرسالة التي أرسلتها كنيسة إزمير إلى كنيسة فيلوميلو عن استشهاد پوليكارپُس – وهي أقدم مخطوطة حفظت عن أخبار الشهداء – في **الآباء الرسوليون**، تعريب المطران الياس معوض، ص ١٥٦–١٦٤.

٤٦) مت ٥:١٤–١٥.

٤٧) أنظر: الأرشمندريت توما بيطار، **سير القديسين**، ج ١، دوما (لبنان)، ١٩٩٢، ص ١٦.

٤٨) من الأولين، وهم كثيرون جداً، موسى الحبشي، أغاثون، بيساريون، يوسف الذي في بنغو، سيصووي، سلوان، الخ.

٤٩) سأل أرسانيوس (وكان معلماً لأولاد الملوك) شيخاً مصرياً عن موضوع أفكاره الشريرة، فتساءل أحد الحاضرين: "كيف تسأل هذا القروي غير المثقف عن أفكارك وأنت تعرف العلوم اليونانية والرومانية ؟". أجاب أرسانيوس: "أنا أعرف العلوم اليونانية والرومانية، لكن أبجدية هذا القروي ما تعلمتها بعد".

٥٠) يو ٤: ٢٣–٢٤.

٥١) أع ٢:٤٢.

٥٢) أع ٢:٤٤–٤٧.

٥٣) أع ٤:٢٤–٣١.

٥٤) أف ٥:١٩ وكولو ٣:١٦.

٥٥) رو ١٥:٦.

٥٦) أع ١٢:٥، ٢ كور ١:١١، اف ٦:١٨، ١ تس ٥:١٧.

٥٧) الأسقف يوحنا يازجي، **الليتورجيا**، أمالي (غير منشورة) لطلاب معهد القديس يوحنا الدمشقي للاهوت، البلمند، لبنان.

٥٨) مت ٢٦:٣٠، مر ١٤:٢٦، لو ١٩:٣٧، أع ١٦:٢٥، أف ٥:١٨–١٩، إلخ.

٥٩) القديس يوحنا الذهبي الفم مثلاً يؤكد في تعليقه على المزمور ٤١: "لا شيء يرفع الروح ويعطيها أجنحة ويحررها من الأرض ويعتقها من أثقال الجسد ويجعلها تتوق إلى الحكمة، هازئة باهتمامات الدنيا، كأنغام التراتيل الروحية المشبعة بالإنسجام والحلاوة".

٦٠) مثل قوانين الرسل ٤٣ و ٦٩، ومجمع اللاذقية ق ١٥ ومجمع ترولو (المسكوني الخامس –السادس) ق ٧٥.

٦١) مثل باسيليوس الكبير، غريغوريوس اللاهوتي، يوحنا الذهبي الفم، نيلُس الناسك، مكسيمُس المعترف، سمعان اللاهوتي الحديث، الخ.

٦٢) خر ٢٠:٣–٥، لا ٢٦:١، تث ٤:١٦–١٩.

٦٣) تث ٤:١٥.

٦٤) خر ٢٦.

٦٥) خر ٢٥: ١٠–٢٢.

٦٦) خر ٢٥:١٧–٢١، أنظر بالنسبة الى الهيكل ١ مل ٦:٢٣–٢٨، ٨: ٦–٧.

٦٧) خر ٢٦:١، ٣١، ١ مل ٦:٢٩، ٣٢، ٣٥، أخ ٣:٧، ١٤.

٦٨) ١ مل ٦:٢٩، ٣٢، ٣٥، ٧:٢٩، ٣٦، ٢ أخ ٣:٥، الخ.

٦٩) كو ١:١٥، ٢ كو ٤:٤، عب ١:٣.

٧٠) يو ١:١٤.

٧١) ١ يو ١:١–٣، ٢ بط ١:١٦، لو ٢٤:٣٩، يو ٢٠:٢٧.

٧٢) حروفها الخمسة في اللغة اليونانية IχΘYΣ تشكل الحروف الأولى من: "يسوع المسيح ابن الله المخلّص".

(٧٣ في ٤:٩، ٣:١٧، ١ كو ١١:١، ٤:١٦، ١ تس ١:٦، الخ.

(٧٤ يو ١:٤٦، ٢:٢٣، ١٤:٩.

(٧٥ أنظر **مجموعة الشرع الكنسي**، المرجع السابق، ص ٨٠١.

(٧٦ Leonid Ouspensky, **Theology of the Icon.** St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1978, p. 222.

أنظر أيضاً: **الايقونة**، إعداد الأب سابا إسبر، البلمند، ١٩٩١، ص ٨.

(٧٧ فالرسول بولس مثلاً يسلّم على بريسكيلا وأكيلا، "وعلى الكنيسة التي في بيتهما" (رو ١٦:٥).

(٧٨ أو ما سمي باليونانية Oikus ecclesias أو باللاتينية، "domus ecclesiae" أنظر :

Richard Krautheimer, **The Pelican History of Art,** NewYork, 1979, p. 27.

(٧٩ يقع على بعد ٩٢ كلم جنوب دير الزور في مكان يسمى "الصالحية"· وتضم جدرانه لوحات جدارية "فريسك"، من بينها شفاء المخلع والراعي الصالح وحضور النسوة إلى القبر بعد القيامة وسير المسيح على ماء البحيرة، الخ، المحفوظة حالياً في جامعة يال في الولايات المتحدة·

(٨٠ مثل الكنيسة الدائرية في تسالونيكي.

(٨١ الدكتور أسد رستم، **الروم**، الجزء الأول، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٢١٧.

أهم المراجع العربية

إسبر، الأب سابا، **الايقونة**، البلمند، ١٩٩١.

أليفيزوپولس، الأب أنطونيوس، **زاد الأرثوذكسية**، عرّبه الأب قسطنطين يني، بيروت، ١٩٨٥.

پاپادوبولس، خريسوستُمس، **تاريخ كنيسة انطاكية**، تعريب الأسقف إستفانُس حداد، بيروت، ١٩٨٤.

بيطار، الأرشمندريت توما، **سير القديسين**، ج ١، دوما (لبنان)، ١٩٩٢.

جبور، إسبيرو، **دمشق ولاهوت الايقونة**، دمشق، ١٩٨٧.

رستم، الدكتور أسد، **الروم**، جزءان، بيروت، ١٩٥٦.

رستم، الدكتور أسد، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، ثلاثة أجزاء، بيروت، ١٩٥٨.

رستم، الدكتور أسد، **حرب في الكنائس**، بيروت، ١٩٥٨.

العريني، الدكتور السيد الباز، **الدولة البيزنطية**، بيروت، ١٩٨٢.

كساب، الأرشمندريت حنانيا الياس، **مجموعة الشرع الكنسي**، بيروت، ١٩٨٥.

المسكين، الأب متى، **الشهادة والشهداء**، دير الأنبا مقار (مصر).

يازجي، الأسقف يوحنا، **الليتورجيا**، أمالي (غير منشورة) لطلاب معهد القديس يوحنا الدمشقي للاّهوت، البلمند، لبنان.

اليوسف، الدكتور عبد القادر أحمد، **الامبراطورية البيزنطية**، صيدا - بيروت، ١٩٨٤.

أهم المراجع الأجنبية

K. ΚΑΛΟΚΥΡΗ, ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1975.

K. ΚΑΛΟΚΥΡΗ, Η ΝΑΟΔΟΜΙΑ ΚΑΙ Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΤΕΧΝΗ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1987.

Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΟΛΟΓΙΑ, 2 ΤΟΜΟΙ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚ, 1971.

Β. ΦΑΙΔΑ, ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ Α΄, ΑΘΗΝΑΙ, 1994.

ΙΩ. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, ΡΩΜΗΟΣΥΝΗ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1975.

Bréhier, Louis , **La Civilisation byzantine**, Paris, 1970.

Chadwick, H., **The Early Church**, Middlesex, England, 1981.

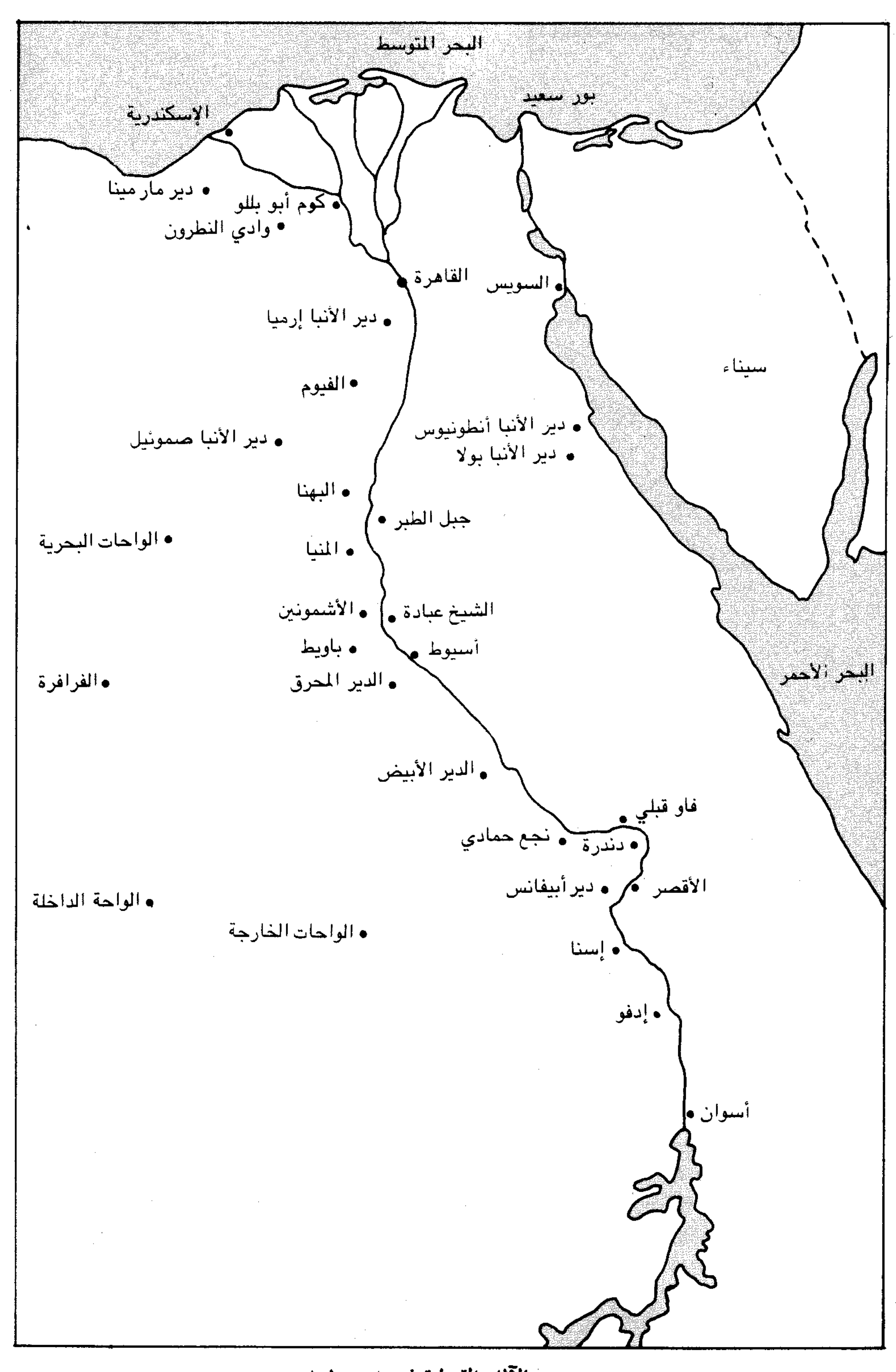
Hussey, J. M., **The Cambridge Medieval History**, The Byzantine Empire, Cambridge, 1978.

Krautheimer, Richard, **The Pelican History of Art,** Early Christian and Byzantine Architecture, Middlesex, England, 1979.

Mancinelli, Fabrizioi, **Catacombs and Basilicas**, Firenze, Italy, 1984.

Schememann, Alex, **The Historical Road of Eastern Orthodoxy,** London, 1963.

Wharton, Annabel J. **Art of Empire**, Painting and Architecture of the Byzantine Periphery, U.S.A. 1988.



الآثار القبطية في وادي النيل

From: Gawdat Gabra, **The Coptic Museum and Old Churches,** Cairo, 1993, p. 8.

الفصل التاسع

نشوء الكنائس المشرقية وتراثها :

(القرن الخامس - القرن الثامن)

الكنائس القبطية التراث

I. الأقباط

جودت جبره

التراث القبطي

الكنيسة القبطية من أعرق كنائس العالم، وقد ورد الحديث عن نشأتها وتطورها في العديد من فصول هذا الكتاب، لا سيما في سياق الحديث عن المسيحية في القرن الأول للميلاد، ومدرسة الإسكندرية اللاهوتية، والمجامع المسكونية، والحركة النسكية في الشرق، وغير ذلك. وتراث الكنيسة القبطية ثري للغاية ولا يتسع المجال هنا للتطرّق إلى جميع جوانبه. سنتناول في هذا الفصل أهم مظهرين للحضارة القبطية، وهما الفن القبطي والتراث الأدبي القبطي بين القرن الخامس والقرن الثامن.

الفن القبطي

مقدمة

الفن القبطي أكثر فنون الشرق المسيحية ثراء واستمرارية، وقد بدأ هذا الفن في الظهور في أواخر القرن الثالث الميلادي، إلا أن بعض جذوره تمتد في تربة مصر الفرعونية. وتأثر الفن القبطي بالعديد من الفنون التي سبقته أو عاصرته، ولكنه الفن المصري الوحيد الذي تلتقي عنده جميع فنون مصر.

يختلف الفن القبطي عن الفن المصري القديم وكل من الفنين الهلّيني والروماني، فهو يفتقر إلى عظمة الفن المصري القديم وشموخه وضخامته، وإلى جمال نِسَبْ الفن الهلّيني

ورشاقته. إلا أن الفن القبطي متميز، له تأثيره الخاص ويعبّر عن ذاتية واستقلالية وإصرار. إن أكثر الخصائص المميزة للفن القبطي والمتعارف عليها في تمثيل الأشخاص هي مواجهة الناظر. فبينما جمع تصوير الأشخاص في مصر الفرعونية بين وضع المواجهة والصورة الجانبية، تخلى الفن القبطي عن الأخيرة، وبدت الأعين مستديرة، وقد بالغ الفنان في اتساعها، والحواجب كثيفة نسبياً، إضافةً الى الوقفة في وضع الاسترخاء بحيث يُلقي بعبء ثقل البدن على إحدى الرجلين. كما بالغ الفنان القبطي في إظهار تفاصيل ثنيات الملابس وطيّاتها في خطوط حادة في كثير من الأحيان. أما قسمات الوجه فتراوح بين الصرامة والمحايدة.

من أهم أسباب اختلاف الفن القبطي عن الفن المصري القديم في شكله إنتشار المسيحية، وهي ديانة ذات رسالة مختلفة تماماً عن الديانة المصرية القديمة التي كانت مصدر الإلهام الرئيسي للفنان المصري القديم[1]. كما أنه حدث احتكاك خلال قرون عدة بين الفن الفرعوني وفن الطبقة الحاكمة التي تمثلها العناصر اليونانية الرومانية، والتي ظلت أكثر من غيرها متمسكة بالوثنية لقرون عدة تلت بدايات انتشار المسيحية في مصر[2].

وفي ما يختص بالأصول الإجتماعية للفن القبطي، تنفرد الآثار القبطية في صفة عامة بانتسابها إلى الشعب وليس إلى الحاكم. فالعمائر القبطية لم تحظَ في أي عصر من العصور برعاية الملوك والحكام، ولم تنفق خزانة الدولة في أي عصر على الفن القبطي. وخير ما يوصف به أنه فن شعبي.

من أهم صعوبات تأريخ القطع الفنية القبطية أن غالبيتها لم يتمّ الكشف عنها في حفائر علمية منظمة، بل وردت إلى المتاحف والمجموعات الخاصة من خلال عمليات الحفر الخلسة وتجارة الآثار غير القانونية. ولذلك تفقد القطعة جميع ظروف كشفها، وتالياً يصعب تأريخها استناداً إلى خصائص أسلوبها الفني فحسب[3] . كما أن الحفائر التي أجريت في القرن الماضي وأوائل هذا القرن في جبّانات ومواقع قبطية مهمة مثل أخميم وأنتنوى (الشيخ عبادة) لم تكن حفائر علمية، بل كان الهدف الأساسي منها البحث عن الكنوز. إضافةً إلى ذلك، فإن إعادة استخدام عناصر معمارية أكثر قِدماً في المباني القبطية يزيد من صعوبة تأريخ الفن القبطي[4].

يرجع الفضل في إلقاء المزيد من الضوء على الفن القبطي وتكثيف الأبحاث في دراسته وإعادة اكتشافه إلى أول معرض مهمٍّ للفن القبطي في فيلا هيجل بمدينة إسِّن الألمانية وذلك عام ١٩٦٣(٥)، حيث تم عرض مجموعة كبيرة من روائع هذا الفن تنتمي إلى عدد من المتاحف من مختلف أرجاء العالم. توالت بعد ذلك الدراسات التي أبرزت أهميته، ومن أهمها مجموعة من الكتب تتناول التراث الفني القبطي بإسهاب(٦). على أن عملية تقييم الفن القبطي لم تنتهِ بعد، ففي الأعوام العشرين الأخيرة ظهر اتجاه جديد بالنسبة إلى بعض قطع النحت المعماري، التي تشكل أجزاء مهمة من أديرة قبطية ازدهرت في ما بين القرنين السادس والتاسع، بأنها لا تمثل نحتاً قبطياً، إنما هي في الحقيقة أجزاء من مبانٍ وثنية قديمة ترجع الى القرنين الرابع والخامس وأعيد استعمالها في المباني القبطية(٧). من ناحية أخرى، لا شك في أن استقلالية الكنيسة القبطية إثر مجمع خلقدونية عام ٤٥١، وازدهار حركة الرهبنة القبطية في ذلك الوقت وتدعيمها للكنيسة المصرية، انعكس تأثيرهما على الفن القبطي وبدأت تظهر استقلاليته وذاتيته وأصالته التي وضحت في كثير من قطع النحت القبطي في القرن السادس(٨).

موضوعات الفن القبطي

يتميز الفن القبطي بتنوع موضوعاته، فبعضها مستمد من الأساطير اليونانية، أما غالبيتها فمن الديانة المسيحية، لا سيما المناظر التي تمثل حياة السيد المسيح. وموضوعات العهد القديم أقل تمثيلاً من موضوعات العهد الجديد. ولم يفتقر الفن القبطي إلى مناظر الحياة اليومية كالصيد والرقص و جمع الثمار. أما أهم الموضوعات المستمدة من الأساطير اليونانية فتمثل أفروديت خارجة من الصدفة، وديونيسيوس وأپولّو ودافني وليدا والبجع وأوروپا والثور وپان(٩) . وقد استمر تمثيل هذه الأساطير، لا سيما في النسيج القبطي، في العصر الإسلامي المبكر. كما لعب النيل دوراً مهمًّا في حياة المصريين القدماء. فقد حرص الوثنيون والمسيحيون، على السواء، على الاحتفال بفيضانه وتشخيصه كإله متكئ ومحاط في الغالب بالحوريات والعاشقات. وكانت المناظر النيلية التي تظهر فيها الأسماك والطيور والتماسيح من المناظر المحببة في الفن القبطي، وكذلك المناظرالبحرية التي تصور الدرافيل وغيرها من المخلوقات البحرية. مناظر العهد القديم عديدة، كآدم وحواء، ودانيال في جب الأسود، وداود وشاول، ويونان والحوت، ويوسف وإخوته، إلا أن أكثرها انتشاراً ذبيحة إسحق والفتية الثلاثة في أتون النار(١٠).

وما زالت موضوعات العهد القديم في الفن القبطي، إبان العصور الوسطى، تحتاج إلى مزيد من الدراسة[١١]. أما موضوعات العهد الجديد فهي الأكثر انتشاراً وتمثل مناظر من حياة السيد المسيح كالبشارة و الميلاد والعماد ودخول أورشليم، وكذلك المخلوقات الأربعة والقسس الأربعة والعشرين، ومناظر للسيدة العذراء جالسة تحمل المسيح الطفل أو ترضعه أو تقف وعلى جانبيها التلاميذ. ومن الموضوعات المسيحية أيضاً صور الشهداء والقديسين[١٢]. وقد وصلتنا نماذج رائعة من مناظر الحياة اليومية كصيد الحيوانات[١٣] والأسماك والطيور في الأحراش[١٤]، (لوحة ١) أو جمع العنب[١٥] بتفاصيل تذكّرنا بمثيلاتها في الفن المصري القديم.

الرمزية

الرمزية من خصائص الفن القبطي. ويُعتبر الصليب أهم رموز المسيحية، كما أن الصليب المحمول بملاكين هو أحد أهم العناصر الرئيسية الممثلة في الفن القبطي. ومن أقدم أشكال الصلبان التي استخدمت الصليب اليوناني، والصليب ذو العروة في شكل العلامة المصرية القديمة «عنخ» (أي الحياة)، و يمكن تتبّعهما بدءًا من القرن الرابع واستمراراً حتى القرن الثالث عشر. ومن الرموز التي كانت منتشرة الألفا والأوميجا (Alpha-Omega) وخصوصاً على اللوحات الجنائزية مصاحبة للصليب، الذي كثيراً ما كان يتخذ شكل العلامة «عنخ» (لوحة ٢)، وعلى الأعتاب والأواني الفخارية وفي النسيج. أما القوقعة فكانت ترتبط بأفروديت كرمز للولادة الجديدة، وغيرها من الأساطير اليونانية التي أثرت في الفن القبطي، فظهرت القوقعة في قمة الحنّيات وازدانت بها شواهد القبور. والدلفين من المخلوقات البحرية المحببة في الفن القبطي، خصوصاً على شواهد القبور حيث كان يرمز إلى الخلاص. وقد رأى البعض أن النسر كان يرمز إلى السيد المسيح، وإن كان يمثل في الحقيقة رمز القديس يوحنا الإنجيلي، وقد شاع استخدامه في زخرفة الحنيات وشواهد القبور[١٦].

النحت

مصر غنية بالأحجار المختلفة التي شاع استعمالها في العصرين الروماني والبيزنطي، كالرخام السماقي والجرانيت والحجر الجيري والحجر الرملي، كما تم استيراد الرخام

من جزيرة پروكونيسوس Proconnesos بجوار القسطنطينية. وبالرغم من أن هناك نسبة كبيرة من أعمال النحت معروفة المنابع، أهمها أبو مينا وسقارة وإهناسيا والبهنسا وأنتينوى وباويط، إلا أن العديد من الحفائر التي أجريت في هذه المواقع، إبان القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كان ينقصها التسجيل العلمي. كما أن غالبية قطع النحت القبطي التي وصلتنا تمثل أجزاء معمارية منقوشة مفصولة عن مبناها الأصلي ومعاداً استعمالها في كثير من الأحيان، كالحنيات والواجهات والأفاريز والأعتاب وتيجان الأعمدة والدعامات، ولذلك يصعب تأريخ قطع النحت القبطي بصفة عامة.

إضافةً إلى ذلك، فقد عانى الفن القبطي في بدايات دراسته من أحكام وتقديرات جزافية استمرت شائعة زمناً طويلاً، مثل النشر الأولي لنتائج حفائر إهناسيا التي تمثل في حقيقتها آثاراً وثنية ترجع إلى القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وقد اعتقد مكتشفها أنها أعمال فنية مسيحية تأثرت بالأساطير اليونانية(١٧). كما أن كثيراً من الباحثين قلل من شأن التأثيرات البيزنطية في الفن القبطي وأغفل وجود عناصر وثنية من الطبقة الأرستقراطية الحاكمة ذات الجذور والثقافة الهلّينية التي كان لها أثر كبير في الفن في القرنين الرابع والخامس الميلاديين(١٨). ونستطيع أن نلمس ذلك إذا ما قارنّا الخصائص الفنية لثلاث قطع من إهناسيا ترجع إلى أواخر القرن الرابع أو القرن الخامس. أولاها، جزء من إفريز عليه منظر لأسطورة ليدا والبجع (لوحة ٣)؛ وثانيتها، واجهة شبه مثلثة يحتل فيها الإله پان مركز الواجهة وهو يتعقب باكخوسيَّه (إحدى عابدات باكخوس) التي تظهر راقصة تهزّ الصلاصل، ويحيط بالمنظر إطار من تفريعات الكنائس المضفرة. (لوحة ٤)؛ أما ثالثتها، فهي أيضاً واجهة شبه مثلثة الشكل يتوسطها طفلان عاريان يحملان صليباً محاطاً بإكليل، ويحفّ بالمنظر إطار من تفريعات الكنائس المضفرة كالقطعة السابقة (لوحة ٥). وواضح اختلاف موضوعات هذه القطع. فموضوعا القطعتين الأولى والثانية مستمدان من الأساطير اليونانية، أما منظر القطعة الثالثة فقد استمد كثيراً من عناصره من أحد المناظر المألوفة في كل من الفنَّين الروماني والبيزنطي الذي يُحلّق فيه ملاكان أو «انتصاران» في الفضاء حاملين إكليلاً مزداناً بالزهور، وقد حوى هذا الإكليل الصليب، رمز المسيحية(١٩). وتشترك القطع الثلاث في تقارب أسلوب نحتها: فالشَّعر والأعين وطيات الملابس والأجنحة وأوراق الأكانثس نُفّذت جميعها بآليّة رتيبة، وإن كان ذلك لم يقلل من جاذبيتها.

ومن أهم الآثار القبطية، التي حظيت باهتمام العلماء في العقود الثلاثة الأخيرة، أعمال نحت دير القديس إرميا بسقارة ودير القديس أبولّو بباويط. وقد ازدهر هذان الديران في ما بين القرنين الخامس والتاسع، إلا أن قمة أعمال النحت فيهما ترجع إلى القرنين الخامس والسادس ممثلة في تيجان الأعمدة والأفاريز والحنيات والواجهات والأعتاب، وإن كانت الأبحاث الحديثة قد دلت على أن الكثير منها كان أصلاً ينتمي الى مقابر وثنية[٢٠]. وتفصح آثار ديري باويط وسقارة عن اتجاه واضح نحو الزخارف الهندسية والنباتية[٢١]، (اللوحتان٦ و٧). ومن أجمل آثارهما تيجان الأعمدة. فمنها تاج يرجع إلى القرن السادس مزدان بزخارف تمثل أوراق الأكانثس المحورة ولا تزال تحتفظ باللون الأخضر، وتزدان قاعدته بوريدات وبزهرات رباعية الوريقات وبزخارف متعرجة، وتنبثق فروع الأكانثس من القاعدة وتحتفظ بعض أوراقه بقدر من مظهرها الطبيعي، إذ تتدلى أطرافها بوضوح. أما الفروع الطويلة فهي محوّرة، تاركة بين بعضها مساحات ملونة باللون الأخضر، مما يزيد من تأثير الضوء والظل[٢٢] (لوحة ٨) . وقد تطورت تيجان الأعمدة الكورنثية على شكل السلة والمركبة فأصبحت ثروة من الطرز التجريدية المختلفة، ويمكن تمييزها على الأخص في التيجان التي تتخذ شكل السلة والتي ترجع إلى القرن السادس[٢٣] (لوحة ٩). وبالرغم من أن تصميم التيجان التي في هيئة سلة يحاكي مثيلاتها من عصر جوستينيان، والتي أنتجتها القسطنطينية وراڤنا، إلا أنه غني عن البيان أن زخرفة بعض التيجان من باويط وسقارة تنمّ عن ثراء في الموضوعات ومهارة في الصنعة لم يرقَ إليهما فن البلاط البيزنطي. وهناك تاج عمود فريد تقلد زخرفته أغصان الأكانثس التي تبدو متمايلة كما لو كانت تهزّها الرياح (لوحة ١٠). وقد مهر النجارون الأقباط في استخدام الأنواع المحلية الفقيرة من الأخشاب مثل السنط والجمّيز والنبق، وكذلك استعملوا الأخشاب المستوردة مثل الأبنوس والصنوبر في أعمال النجارة الدقيقة والمهمة.

ويزخر المتحف القبطي بثلاثة آثار لها أهميتها القصوى في دراسة النحت القبطي: الأول مذبح صغير من خشب الصنوبر يرجع إلى القرن الخامس (لوحة ١١) يرتكز على أعمدة رشيقة زُخرفت أبدانها بقنوات مائلة تعلوها تيجان كورنثية محوّرة تحمل عقوداً تزدان واجهاتها بزخارف بنائية وفيرة وطيور وصلبان، وتحوي العقود أصدافاً يتوسطها الصليب، وقد عثر على هذا المذبح في كنيسة القدّيسين سرجيوس (أبو سرجة) وباخوس

بمصر القديمة[٢٤]. والأثر الثاني هو باب ذو مصراعين، على إحدى حشواته نقوش تمثل صورة نصفية للسيد المسيح داخل إكليل مزدان بشريط يحمله ملاكان، وعلى حشوات أخرى السيد المسيح والقديس مرقس والمسيح داخل هالة المجد والقديسة العذراء والإثني عشر رسولاً. والحشوات الخلفية منقوشة بزخارف ملونة من زهريات تخرج منها فروع الكرم الملتوية المورقة (لوحة ١٢) وهي تشبه زخارف كرسي مكسيميانُس الذي يرجع الى القرن السادس والمعروض في متحف راڤنا القومي[٢٥]. أما الأثر الثالث فيرجع إلى القرن السادس، وهو عتبة باب عليها منظران من العهد الجديد : "دخول السيد المسيح إلى اورشليم" و"الصعود". يحوي المنظر الأول تفاصيل دقيقة للمسيح يمتطي جحشاً، وبينما يفرش رجل عباءة على الأرض أمام الجحش، يرحب آخر خلفه بالسيد المسيح ملوّحاً بسعف النخل. والأشكال المتوازنة النِسَب نُفذت بأسلوب النحت «الخشن» مع صلابة الحركة ووحدة خطوط هذه الأشكال (لوحة ١٣)، وكانت هذه اللوحة الشهيرة تزين أحد أبواب الكنيسة المعلقة . ويوجد عديد من أعتاب الأبواب الخشبية، التي تمتاز بنقوشها الجميلة المزدانة بالصلبان والسيد المسيح والقديسين والألفا والأوميجا والملائكة، يرجع معظمها إلى الفترة الممتدة بين القرنين الخامس والتاسع، وأهمها التي كانت في دير القديس أپولّو بباويط[٢٦]. وتجد أمثلة للنحت القبطي في الفنون الصغرى أيضاً، أروعها ذلك المشط العاجي الذي يرجع إلى القرن السادس، حيث يزدان الفراغ المستطيل في أحد جانبيه بمنظر يمثل معجزتين من العهد الجديد[٢٧]، أولاهما «إقامة ألعازر» الذي يظهر في هيئة مومياء ملفوفة بالكفن، في حين يقف السيد المسيح ممسكاً بالصليب، وثانيتهما "شفاء الأعمى" (لوحة ١٤). وعلى الجانب الآخر منظر يمثل ملاكين يسندان إكليلاً بداخله قديس يمتطي جواداً، وقد عالج الفنان قسمات الوجوه، والأعين بالذات، وكذلك طيات الملابس، بآلية رتيبة أنقصت من رشاقة حركة الأشخاص[٢٨] .

الرسم

تنتمي غالبية الرسوم الجدارية القبطية إلى الأديرة، إذ لم يتبقَّ من رسوم الكنائس سوى القليل، بخاصة من الكنائس القديمة[٢٩]، وأهم رسوم الأديرة التي هُجرت في القرون التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر موجودة في القلالي وإسنا وسقارة وباويط[٣٠]. ولم يكن الهدف منها أن تمثل أعمالاً فنية عظيمة، ومع ذلك فإن بعضها رفيع

المستوى، وخصوصاً رسوم باويط وسقارة من القرنين السادس والسابع[٣١]. وقد وجدت معظم هذه الرسوم في حجرات الصلاة الخاصة بقلاّيات الرهبان (oratories) التي كان يتم رسمها بعناية خاصة. وكانت الرسوم تنفّذ فوق الجدران المبنية بالطوب اللبن بعد طلائها بطبقة من الملاط الأبيض اللون أو الجصّ، واتّبع فيها أسلوب التمبرا وهو الوحيد المتّبع في التصاوير الجدارية القبطية. وقد فُقد الكثير من هذه الرسوم بمجرد الكشف عنه، إذ كانت تتفتت وتصبح كالرمال، وقد تم إنقاذ القليل منها ومعظمها محفوظ في المتحف القبطي. وكانت جدران الأديرة تُقسم إلى طابقين، يزدان الأسفل منهما بزخارف هندسية ونباتية، ويحوي الأعلى مناظر لآباء الكنيسة الأوائل والنساك والرهبان، لا سيما مؤسسي الأديرة والقديسين الفرسان، إضافةً إلى مناظر من الكتاب المقدس و«المسيح ضابط الكل» والسيدة القديسة العذراء. وكانت المناظر المتعلقة بالطقس والشعائر هي الممثلة على الحنّيات الشرقية في حجرات الصلاة الملحقة بقلاّيات الرهبان، وأهمها مناظر القديسة العذراء والطفل يسوع وعلى الجانبين الملاك ميخائيل والملاك غبريال (جبرائيل) أو التلاميذ، وكذلك منظر "المسيح ضابط الكل". هذان المنظران مرتبطان في العادة ببعضهما، فالمسيح يحتل الجزء العلوي من الحنّية وفي الجزء السفلي تظهر القديسة العذراء (لوحة ١٥) رافعة يديها في وضع الصلاة، وأحياناً حاملة الطفل يسوع أو جالسة بدونه على العرش. ومن أهم المناظر أيضاً منظر القديسة العذراء ترضع الطفل يسوع (لوحة ١٦).

ومنذ عشر سنوات تجري أعمال ترميم عديدة في الأديرة القبطية، أهمها في الدير السرياني[٣٢] ودير البرموس[٣٣] بوادي النطرون ودير الملاك ميخائيل بالنقلون[٣٤] ودير الأنبا أنطونيوس بالقرب من البحر الأحمر. وقد أدى ذلك إلى الكشف عن رسوم جدارية في طبقات مختلفة، وفي غاية الأهمية، مما أضاف لنا قدراً عظيماً من المعلومات عن الرسوم الجدارية القبطية. ولا شك في أن استمرار هذه الترميمات والدراسات المستقبلية عنها سيعيد اكتشاف الفن القبطي وتقييمه، في بدايات القرن الحادي والعشرين.

تزدان الكنائس القبطية قديماً وحديثاً بالايقونات، إذ إن لها دوراً في الشعائر الدينية. ومعظم الايقونات القبطية من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والقليل منها ينتمي إلى العصر البيزنطي، أشهرها ايقونتان ترجعان إلى القرن السادس أو السابع. الأولى

ايقونة الأنبا إبراهام، أسقف أرمنت، والمعروضة في المتحف الوطني ببرلين، وتمثل صورة نصفية للأسقف، رأسه محاط بهالة، مرتدياً عباءة أرجوانية اللون وحاملاً بيديه الإنجيل المرصع بالأحجار الكريمة. وأسلوب رسم الايقونة يماثل أسلوب رسم القديسين في الرسوم الجدارية من ذلك العصر[٣٥]. والايقونة الثانية معروضة في متحف اللوفر، وهي تمثل السيد المسيح "المخلّص" والقديس مينا واقفين والرأسان كبيرا الحجم نسبياً ومحاطان بهالة يزاد عليها صليب خلف رأس المسيح، الذي يحمل الإنجيل بيسراه ويضع يده اليمنى على كتف القديس مينا في وضع يذكّرنا بالفن المصري القديم، بينما يمسك القديس مينا درجاً ملفوفاً بيسراه مانحاً البركة بيمناه[٣٦]. ومنذ أواخر ثمانينات القرن العشرين تجري مشروعات لدراسة وترميم الايقونات القبطية التي لا شك في أنها أضافت وستضيف أيضاً إلى معلوماتنا عن الايقونة القبطية، لا سيما أن معلوماتنا ما زالت قليلة جداً عن ايقونات العصور الوسطى في وادي النيل[٣٧].

النسيج

أهم نتاج مميز للفن القبطي هو النسيج، وقد احتفظت لنا التربة الجافة في مصر بآلاف قطع النسيج، لا سيما في الجبانات والمقابر، كأكفان للموتى ترجع إلى العصور الرومانية والبيزنطية والإسلامية. والنسيج القبطي ليس مجرد قطع جميلة ملونة جذابة وإنما هو مصدر مهمّ للمعلومات عن الطبقات الإجتماعية والمعتقدات والعادات والحياة اليومية. يزخر كثير من متاحف العالم بملابس كاملة قبطية، وخصوصاً القمصان "التونكا" والأجزاء المزخرفة من الأثواب مثل الأشرطة المنسوجة بطريقة القباطي والتي تتدلى من الأكتاف وحتى الخصر، وكذلك الأغطية والستائر والوسائد والأكفان. ومعظم قطع النسيج مصنوعة من الكتان والصوف، وقد ندر استعمال القطن الذي بدأت زراعته تنتشر بعد دخول العرب مصر في القرن السابع. أما الحرير المستورد فقد أدخله كبار العسكريين والموظفين البيزنطيين. وكانت الأصباغ تستخلص من مواد طبيعية، نباتية وحيوانية، ومن الخامات المعدنية. وقد مهر النساجون الأقباط في تنويع ألوان خيوط السدى وخيوط اللحمة للحصول على الزخارف النسجية الملونة، واستخدموا طريقة التوشيع بـ"المكوك الطائر" لتوضيح تفاصيل الأشكال، وأخذوا بتقنية نسيج القباطي والنسيج الوبري لإبراز التأثير الزخرفي[٣٨]. ومن أشهر قطع النسيج القبطي ستارة من الكتان (لوحة ١٧) ترجع

إلى القرن الرابع أو الخامس، زخارفها منسوجة بطريقة القباطى بخيوط من الصوف. وقد برع النسّاج في تصوير الزمّار بلون داكن وخلفية خالية، وفي تحديد خطوط جسمه وقسمات وجهه بوضوح، وإلى يمينه لوحة رأسية تتكون من راقصات ومحاربين بدروع، ودوائر تحوي فرساناً. إن انسجام الألوان والصنعة الدقيقة تسبغ على هذه القطعة رونقاً وجمالاً فائقين(٣٩).

الفخّار

يتميز الفخار القبطي بزخارفه وبمناظره التي تمثل غالبيتها رسوماً حيوانية كالأرانب والحمام والأسود والغزلان(٤٠) . وتعتبر الأسماك من المناظر التقليدية المألوفة في الفن القبطي. وتعكس سمكة مرسومة على جرة فخارية المهارة الفطرية لمن رسمها من القرن السابع، عثر عليها في دير القديس إرميا بسقارة (لوحة ١٨) حيث الخطوط قوية ومرسومة في سرعة بلون أسود يظهره تلوين أحمر. ومن الأشكال التي تميز الفخار القبطي القوارير التي تصور القديس مينا واقفاً رافعاً يديه، مصلياً بين جملين جاثمين عند قدميه (لوحة ١٩). وهذه القوارير تشير إلى مزار القديس في مريوط، بعد أن أصبح محجة العالم القديم، يتقاطر إليه الناس من كل بقاع العالم طالبين الشفاء، حاملين معهم عند عودتهم المياه المقدسة في هذه القوارير الصغيرة.

المعادن

استُعملت المعادن بكثرة في الفنون الصغرى. وقد برع الفنان القبطي في التعامل معها، وهي مهمة لدراسة الحياة اليومية، سواء في المنازل أو الأديرة. من أجمل المسارج البرونزية مسرجة ترجع الى القرن السادس أو السابع ذات شكل بصلي، قاعدتها مستديرة وفوّهة شعلتها واسعة ولها غطاء لفتحة ملء الزيت ومقبضها على شكل صليب قائم وسط هلال، وترتكز على قاعدة مكوّنة من ثلاثة جياد رشيقة (لوحة ٢٠).

إن التراث الفني القبطي من أهم إنجازات الحضارة القبطية، وهو من أصعب الفنون دراسةً وفهماً وتقويماً، فهو ذو طابع مصري ويفصح عن بعض التأثيرات الفنية المصرية القديمة(٤١)، إلا أن التأثيرات الفنية البيزنطية فيه قوية للغاية ولا يمكن إغفالها(٤٢). ومن الأمور المؤكدة أن الفن القبطي أثّر في الفن الإسلامي المبكر في مصر(٤٣) ثم تأثر بدوره

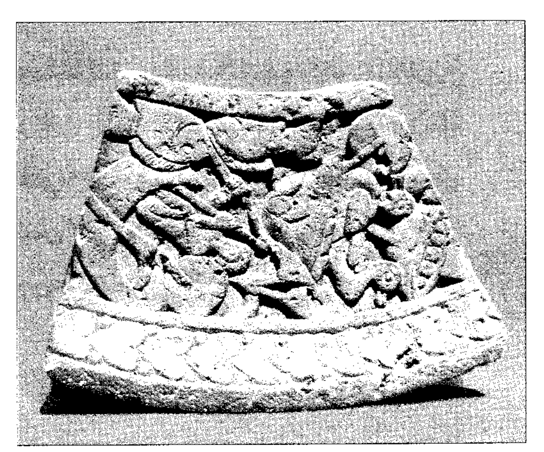
بهذا الفن[٤٤]. وما زال هناك كثير من الموضوعات المتصلة بعلائق هذا الفن بالفنون الأخرى تحتاج إلى المزيد من الدراسة، كتأثير الفن الساساني[٤٥] والفن السوري[٤٦] فيه وتأثيره في فنون أوروبا[٤٧] وفي الفن الأيرلندي[٤٨]. ومهما اختلف العلماء في تقويم الفن القبطي فلا خلاف على أنه فن له خصائص مميزة، وهو أحد أهم فنون الشرق المسيحي ويشهد على أصالة أقباط مصر وثباتهم ومثابرتهم .

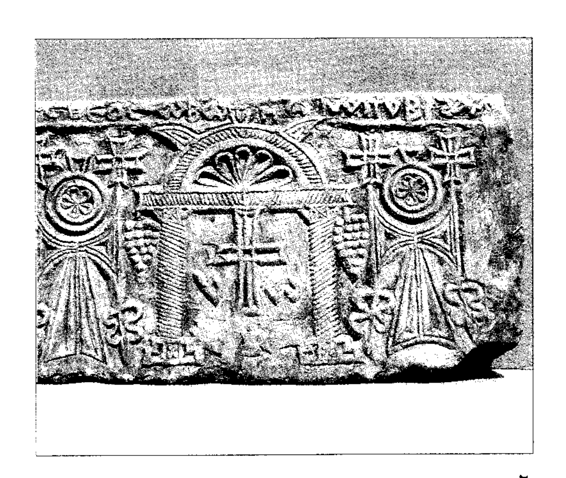
الأدب القبطي

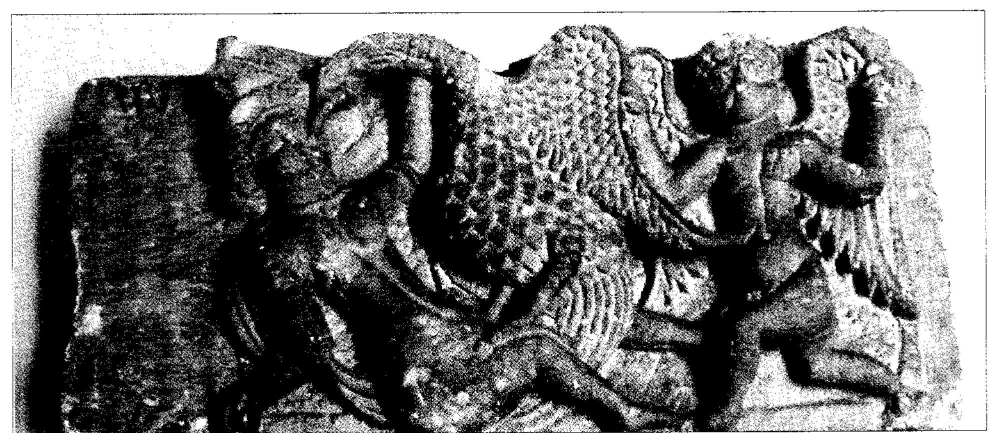
يُعتبر الأدب القبطي أحد أهم مظاهر الحضارة القبطية، وهو مكتوب باللغة القبطية التي تمثل الحلقة الأخيرة من حلقات اللغة المصرية القديمة، وأساسها لغة التخاطب في الدولة الحديثة، وكتبت بحروف يونانية، عدا ستة أحرف أخذت من الكتابة الديموطيقية بعد اختصارها. وخلال القرن الثالث الميلادي تمّت ترجمة الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من اليونانية إلى القبطية، وبذلك صيغت اللغة المتداولة بين الناس بأسلوب أدبي رفيع. ومعظم الأدب القبطي مدون على صفحات كتب من البردي أو الرق، والقليل منه مكتوب على لفائف أو على قطع لخاف (الأستراكا)، كما أن نسبة من هذا الأدب مكتوبة على الورق.

لم يصلنا من الأدب القبطي إلا القليل، وقد عثر على بعض قوائم للكتب تشير الى مدى ثراء مكتبات الأديرة القديمة بأعمال أدبية مهمّة فقدت نهائياً[٤٩]، وكثير من المخطوطات القبطية غير معروف المصدر، نتيجة لأعمال الحفر غير القانونية، كما أن نسبة من المخطوطات بيعت بأبخس الأثمان الى الرحالة الأوروبيين. أما النسبة القليلة المعروفة المصدر فورد معظمها إلينا من أديرة وادي النطرون، ودير الأنبا شنودة بسوهاج ودير الحامولي بالفيّوم.

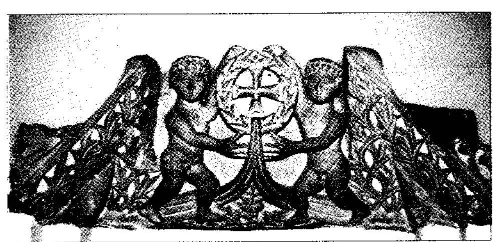
يمكن تقسيم الأدب القبطي إلى قسمين، أولهما الأدب المترجم وثانيهما الأدب المكتوب أصلاً باللغة القبطية. الأدب القبطي المترجم يشمل الكتاب المقدس الذي اقتضت الضرورة ترجمته من اليونانية إلى القبطية؛ ويرى معظم العلماء أن هذه الترجمة قد تمت قبل انتهاء القرن الثالث. وأقدم مخطوط قبطي لدينا من الكتاب المقدس يرجع إلى أواخر القرن الثالث الميلادي وهو لسفر الأمثال. وتعتبر هذه النصوص القبطية القديمة في غاية


١


٢


٣


٤

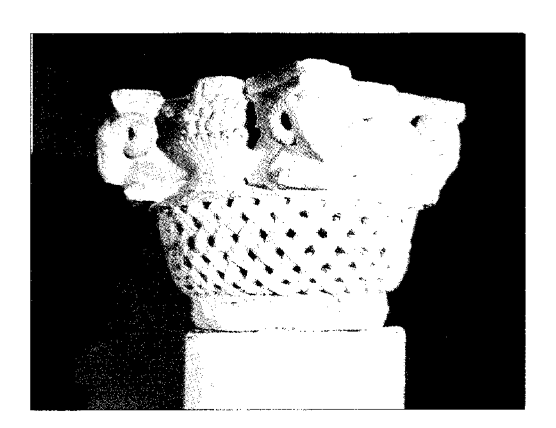

٥

التراث القبطي

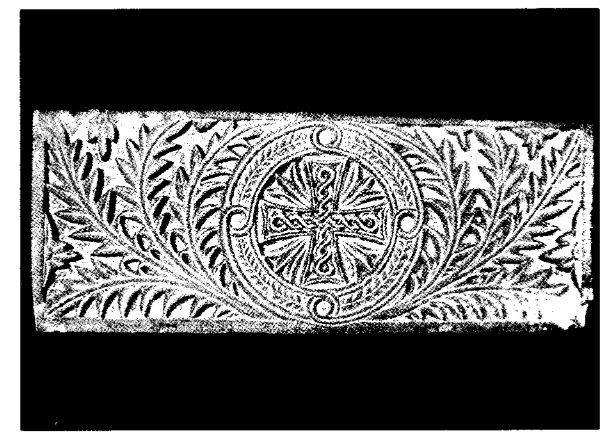
١. الصيد في الأحراج، القرن الخامس.
٢. شاهد قبر، القرن ٦/٧.
٣. اسطورة ليدا والبجع، القرن ٤/٥.
٤. بان يتعقب باخوسية، القرن ٤/٥.
٥. طفلان عاريان يحملان الصليب، القرن ٤/٥.



٦



٩



٧



١٠



٨

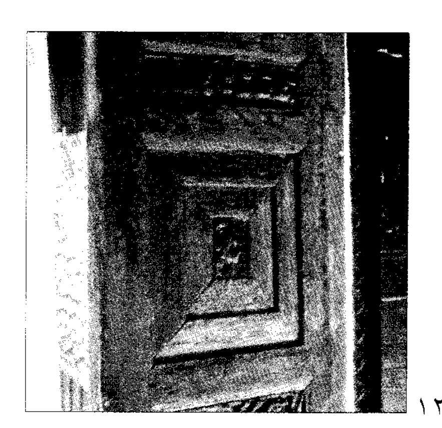
٦. زخارف هندسية ونباتية من باويط، القرن ٦/٧.
٧. صليب تحيط به الزخارف النباتية من سقارة، القرن ٦/٧.
٨. تاج عمود من باويط، القرن السادس.
٩. تاج عمود من سقارة أو باويط (؟)، القرن السادس.
١٠. تاج عمود من سقارة، القرن السادس.

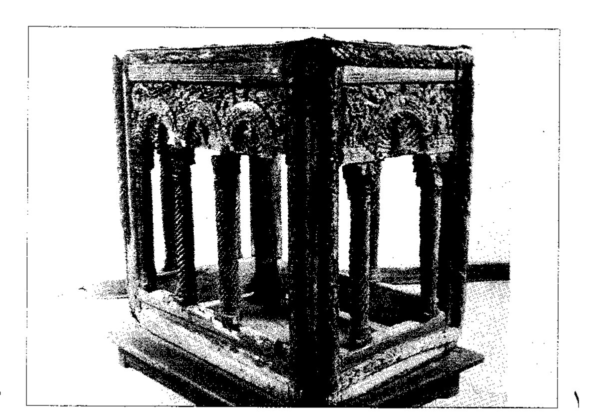
الأهمية للدراسة المقارنة للكتاب المقدس بلغاته القديمة المختلفة، وقد تم نشر الكثير من مخطوطات العهدين القديم والجديد باللغة القبطية بلهجاتها المختلفة(٥٠). وبالرغم من أن "الأپوكريفا" تنتمي بصفة عامة إلى الأدب القبطي المترجم عن اليونانية، إلا أنها مهمّة، ليس فقط بالنسبة إلى الدراسة المقارنة في هذا المجال، بل أيضاً لباحثي الكتاب المقدس. وقد وصلتنا مخطوطات قبطية تدل على مدى تغلغل "الأپوكريفا" في مصر، لا سيما خلال القرون الأولى التي تلت انتشار المسيحية، وقد واجه بطاركة الكرازة المرقسية هذه الظاهرة بدءًا من البطريرك أثناسيوس الرسولي (٣٢٦-٣٧٣) وحتى البطريرك كيرلّس الخامس(٥١) (١٨٧٤-١٩٢٧). ولدينا نصوص قبطية عديدة للآباء الرسوليين وبعض فقرات من أعمال كليمنضُس الإسكندري وهيپوليت، وكذلك كتابات لثلاثة وثلاثين آخرين من آباء الكنيسة، ومعظمها مترجم عن اليونانية، والقليل منها عن السريانية. وتعتبر مكتبة "نجع حمادي" المصدر الرئيسي للغنوصيّة "gnosticism"، وغالبية مخطوطاتها القبطية مترجمة عن اليونانية، وترجع إلى الربع الثالث من القرن الرابع الميلادي. وهي في غاية الأهمية لدراسة تاريخ الأديان والفلسفة، إضافةً إلى أهميتها في دراسة اللغة القبطية ولهجاتها وصناعة الكتاب بصفة عامة(٥٢) (لوحة ٢١). ويختلف العلماء في ما إذا كانت النصوص القبطية عن فلسفة ماني مترجمة عن الآرامية أم اليونانية، وترجع أهميتها إلى قِدَمها، فقد كتبت أصولها بمعرفة الجيل الأول بعد وفاة ماني (٢١٥-٢٧٦).

امّا الأدب القبطي الأصلي فهو الأدب الذي تمّت صياغته أساساً باللغة القبطية، وقد ازدهر في الفترة ما بين القرنين الرابع والتاسع. ويشتمل أهم ما وصلنا منه على مواعظ وتفاسير ورسائل وقوانين وعلى سيَر الشهداء والقديسين، لا سيما البطاركة والأساقفة والرهبان منهم، وكذلك المدائح الخاصة بهم، وأقوال الآباء وتاريخ البطاركة والكنيسة القبطية. ويشتمل ايضاً هذا الأدب على أنواع أخرى كالقصص والشعر والعلوم المختلفة كالطب والرياضة. وتمثل أعمال الأنبا باخوم، مؤسس رهبنة الشركة، أقدم نصوص الأدب القبطي الأصلي التي تتميز بخصائص تعبّر عن هذا الأدب. أما سيرة الأنبا أنطونيوس، التي وضعها البطريرك أثناسيوس، فقد أثرت في أدب السيرة في أوروبا بمزج السيرة بالمديح، ويُعتبر الأنبا شنودة الذي عاش في القرنين الرابع والخامس أهم مؤلف أثرى الأدب القبطي وأثّر فيه على الإطلاق. وهناك عشرات من البطاركة والأساقفة والرهبان والمشاهير في الكنيسة القبطية نُسبت إليهم أعمال أدبية عديدة(٥٣)، وآخرهم البطريرك

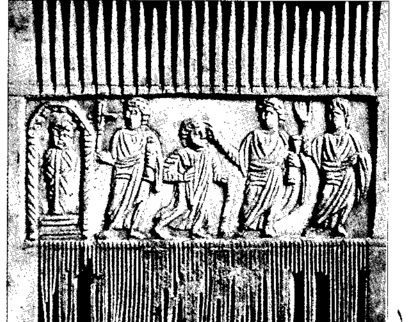
مرقس الثالث (٧٩٩-٨١٩). ولم تشهد الفترة بين القرنين التاسع والحادي عشر أعمالاً أدبية قبطية جديدة، بل اقتصر النشاط الأدبي على إعادة ترتيب وتحرير نصوص أدبية قديمة، من دون مبادرات جديدة. والجدير ذكره أن هذه الفترة ذاتها شهدت حركة ترجمة الأدب القبطي من اللغة القبطية إلى اللغة العربية.

وما زال الأدب القبطي في حاجة إلى المزيد من البحث، فكثير من المخطوطات القبطية لم يتم نشرها بعد، وما زالت الدراسات في بعض جوانب هذا الحقل في مهدها. فلم يتمّ بعد تناول الأدب القبطي كأدب في حد ذاته، سواء من ناحية الأسلوب أو البلاغة أو المعالجة، إلا في ما ندر[٥٤].


١٢


١١


١٣


١٤

١١. مذبح خشبي، القرن الخامس.

١٢. باب كنيسة القديسة بربارة، القرن السادس.

١٣. دخول السيد المسيح اورشليم، القرن السادس.

١٤. معجزتا إقامة أَلِعازر وشفاء الاعمى، القرن السادس.

١٥. شرقية باويط، القرن ٦/٧.

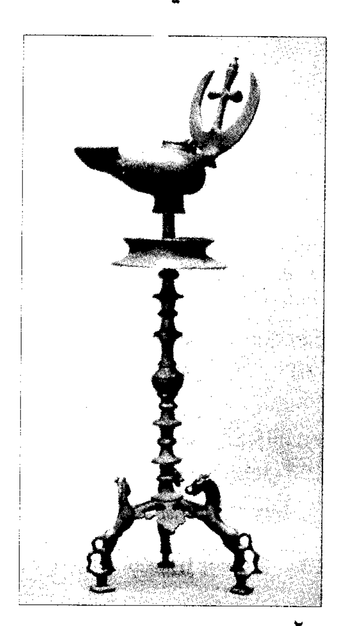




١٦



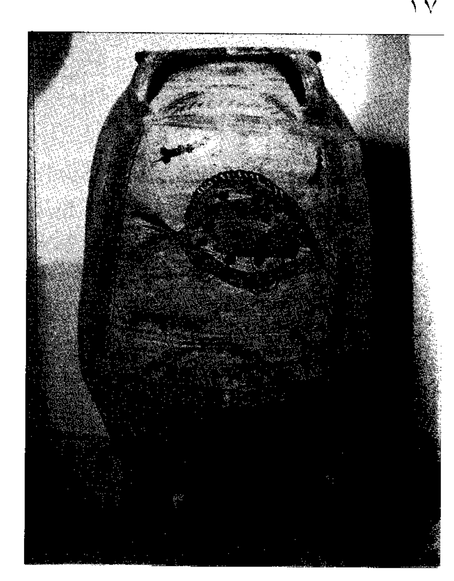
١٩



٢٠

١٧

٢١



١٦. القديسة العذراء ترضع الطفل يسوع، من الدير السرياني، القرن السابع.
١٧. الزمار: نسيج من القرن ٤/٥.
١٨. جرة عليها سمكة، القرن السابع.
١٩. قارورة القديس مينا، القرن ٦/٧.
٢٠. مسرجة، القرن ٦/٧.
٢١. صفحتان من مخطوطات نجع حمادي، القرن الرابع.

الحواشي

1) Gawdat Gabra, **The Coptic Museum and Old Churches**, Cairo, 1993, p. 37 f.

2) A. Effenberger. in: **Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Geschichte der Christen am Nil**, Exhibition: Gustav-Lübcke Museum, Hamm 16 June-13 October 1996, Wiesbaden, 1996, p. 32 f.

3) M. Krause, **Zur Datierung und Lokalisierung koptischer Denkmäler**. Das Tafelbild Bischof Abrahams, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 97 (1971) p. 106 ff.

4) Gawdat Gabra, *op. cit.,* p. 39.

5) **Koptische Kunst, Christentum am Nil,** Exhibition: Villa Hügel, Essen, May 3-August 15, 1963 ; P. du Bourguet, **L'Art copte.** Petit-Palais, Paris, June 17-September 15, 1964.

6) P. du Bourguet, **Die Kopten,** Baden-Baden 1967 ; H. Zaloscer, **Die Kunst in Christlichen Ägypten**, Vienna/Munich 1974 ; A. Effenberger, **Koptiche Kunst**. **Ägypten in Spätantiker, frühbyzantinischer undislamischer Zeit**, Leipzig, 1979 ; A. Badawy, **Coptic Art and Archaeology. The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages.** (Mass.)/ London, 1978.

7) H.- G. Severin, **Frühchristliche Skulptur und Malerei in Ägypten**, in : B. Brenk (ed.), Spätantike und frühes Christentum (= Propyläen Kunstgeschichte, supplementband 1) Berlin, 1977, 243-253; *idem*, Zur Süd-Kirche von Bawit, MDAIK 33 (1977) 113-124; *idem*, **Coptic Sculpture in Stone**, **CE** 7, p. 2112-2117.

8) A. Effenberger, *op. cit.,* p. 35, no. 33-40 ; Gabra, *op. cit.*, p.18.

9) P. du Bourguet, "Mythological Subjects in Coptic Art", **CE** 6, p.1750 ff.

10) P. du Bourguet, "Biblical subjects in Coptic Art", **CE** 2, p. 382 ff.

11) Gertrud J.M. Van Loon, "The Iconography of Jephtah. A Wall painting in the Sanctuary of the Old Church of St. Anthony's Monastery near the Red Sea", in: M. Rassart-Debergh-J. Ries (eds.), **Actes du IVe congrès copte, I. Art et Archéologie**, Louvain-La-Neuve, 1992, pp. 115-123.

12) P. du Bourguet, "Christian Subjects in Coptic Art", **CE** 2, p. 526 ff.

13) P. du Bourguet, "Hunting in Coptic Art", **CE** 4, p. 1258 ff.

14) Gawdat Gabra, **The Coptic Museum and Old Churches**, Cairo, 1993, p. 69.

15) *Ibid*, p. 67.

16) P. du Bourguet, "Symbols in Coptic Art" , **CE** 7, p. 2160 ff.

17) H. Torp, Leda Christiana, "The Problem of the Interpretation of Coptic Sculpture with Mythological Motifs", **Acta ad archaelogiam et artium historium pertinentia** 4 (1969), 101-112.

18) H.-G. Severin, "Coptic Sclupture in Stone", **CE** 7, p. 2112 ff.

19) Gawdat Gabra, **The Coptic Museum and Old Churches**, Cairo, 1993, p. 56.

20) H. G. Severin, **Zur spätantiken Bauskulptur im Jeremiaskloster,** MDAIK 38 (1982) 170-193; *idem*, "Dayr Apa Jeremiah: Sculpture", **CE** 3, p. 776 f. ; H. Torp, "Le Monastère copte de Baouit; quelques notes d'introduction", **Acta ad archaeologiam et artium historium pertinentia** 9 (1981) p. 2, note 1; H.G. Severin, "Bawit: Archaeology, Architecture, and Sculpture", **CE** 2, p. 366 f.

21) A. Badawy, **Coptic Art and Archaeology. The Art of the Christian Egyptians from the late Antique to the Middle Ages**, Cambridge (Mass.)/ London, 1978, p. 176 ff.

22) Gawdat Gabra, *op. cit.,* p. 61.

23) A. Badawy, *op. cit.,* p. 202, notes 199, 202.

24) Gawdat Gabra, *op. cit.,* p. 38.

25) M. H. Rutschowscaya, "Coptic Woodwork", **CE** 7, p. 2332.

26) Jean-Luc Fournet, "L'inscription grecque de l'église al-Mu'allaqa. Quelques corretions", **BIFAO** 93 (1993) p. 237, notes 1, 2.

27) M. H. Rutschowscaya, Musée du Louvre. **Catalogue des bois de l'Égypte copte**. Paris, 1986, p. 150 ff .

28) Gawdat Gabra, *op. cit.,* p. 80 f.

29) M. Rassart-Debergh, "Coptic Mural Paintings", **CE** 5, p. 1872 ff.

30) M. Rassart-Debergh, "Coptic Monastery Paintings", **CE** 5, p. 165 ff.

31) P. du Bourget, **"**Bawit: Paintings", **CE** 2, 367 ff. ; M. Rassart-Debergh, "Dayr Apa Jeremiah: Paintings", **CE** 3, p. 777 ff.

32) P. Van Moorsel, "La grande annonciation de Deir es-Sourian", **BIFAO** 95 (1995) 517 ff.

33) P. Van Moorsel, Treasures from Baramous, in: M. Rassart-Debergh, J. Reis (eds), **Actes du IVe congrès copte. I. Art et Archéologie**, Louvain-La-Neuve, 1992, p. 171 ff.

34) W. Godlewski, W. Naqlun 1989-1922, in : David W. Johnson (ed.), **Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies**, vol. 2/1, p. 189 ff.

35) A. Effenberger, in : **Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Geschichte der Christen am Nil,** Exhibition, Gustav-Lübcke-Museum, Hamm 16 June-13 October 1996, Wiesbaden, 1996, p. 148 (no. 110).

36) M.-H. Rutschowscaya, **La peinture copte,** Paris, 1992, p. 58 f.

37) P. Van Moorsel *et al.,* Catalogue général du Musée Copte**, The Icons,** Cairo, 1994.

38) M. Rassart - Deberg, "Coptic Textiles", **CE** 7, p. 2210 ff.

39) Gawdat Gabra, *op. cit.,* p. 75.

40) P. Ballet, "Coptic Ceramics"**, CE** 2, p. 484 ff.

41) P. du Bourguet, " Art Survivals from Ancient Egypt", **CE** 1, p. 280 ff.

42) P. du Bourguet, "Byzantine Influences on Coptic Art", **CE** 1, p. 241 ff.

43) E. Kühnel, "Nachwirkungen der Koptischen Kunst im islamischen Ägypten", in: K. Wessel (ed.), **Christentum am Nil, Recklinghausen** 1964, p. 257 ff.

44) M. Rosen-Ayalon, **"**Islamic Influences on Coptic Art", **CE** 4, p. 1310 ff.

45) M. Rosen-Ayalon, "Sassanid Influences on Coptic Art", **CE** 7, p. 2097 f.

46) P. du Bourguet, "Syrian Influences on Coptic Art", **CE** 7, p. 2195.

47) M. Blanc-Ortolan, "Coptic Influencs on European Art", **CE** 1, p. 243 ff.

48) T. Raftery, "Irische Beziehungen zum Koptischen Ägypten", in : K. Wessel (ed.) **Christentum am Nil, Recklinghausen** 1964, p. 260 ff.; M. Blanc-Ortolan ; P. du Bourguet, "Coptic Art and Irish Art", **CE** 1, p. 251 ff.

49) M. Krause, " Libraries", **CE** 5, p. 1447 ff.

50) A. Vaschalde, **Revue biblique**, new series 16, 28 (1919) 220-243, 513-531; 29 (1920) 91-106, 241-258; 30 (1921) 237-246; 31 (1922) 81-88; 241-258 (Sahidic); **Le Muséon** 43 (1930) 409-431 (Bohairic), 46 (1933) 299-306 (Fayumic and Middle Egyptian), and 46 (1933) 306-313 (Akhmimic/Subakhmimic). Vaschalde's list is updated in W.C. Till, "Coptic Biblical Texts After Valschalde's lists", in : **Bulletin of the John Rylands Library** 42 (1959-1960) 220-240; and P. Nagel, Editionen koptischer Bibeltexte seit Till 1960, in : **Archiv für Papyrusforschung** 35 (1990).

51) M. Krause, "Koptische Literatur" in : **Lexikon der Ägyptologie**, III, Wiesbaden, 1980, p. 700 ff.

52) Emmel, S. "Nag Hammadi Library", **CE** 6, p.1771 ff.

53) T. Orlandi, **Elementi di lingua e letteratura copta**, Milano, 1970.

54) De L.E. O'Leary, "Littérature copte," in: **Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie**, vol. 9, pt. 2, Paris 1907-1939, p. 1599 ff; M. Krause, *op. cit.,* p. 694 ff; T. Orlandi,"Coptic Literature", **CE** 5, p. 1450 ff.

Abbreviations :

BIFAO =**Bulletin de l'"Institut Français Oriental d'Archéologie du Caire**, le Caire.

CE = Aziz S. Atiya (ed.), **The Coptic Encyclopedia**, 8 volumes, New York 1991.

MDAIK=**Mitteilungengen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo**. Mainz.

نشوء الكنائس المشرقية وتراثها :

(القرن الخامس – القرن الثامن)

الكنائس القبطية التراث

II. النوبيون

جودت جبره

مقدمة

تقع بلاد النوبة في المنطقة الواقعة بين أسوان بمصر شمالاً والدبا جنوباً في شمال السودان. وجغرافياً، تُعرف المنطقة الواقعة بين الشلالين الأول والثاني بالنوبة السفلى، أما النوبة العليا فتقع جنوب الشلال الثاني. وإثر تشييد السد العالي غمرت المياه كل أراضي النوبة السفلى ومعظم مناطق النوبة العليا.

تنفرد الكنيسة النوبية بأنها نشأت وازدهرت في جو من الاستقلال السياسي الكامل. وقد تأخر دخول المسيحية بلاد النوبة التي أصبحت منذ القرن السادس بلاداً مسيحية حكاماً وشعباً. ولم تفقد الممالك النوبية المسيحية استقلالها السياسي إلاَّ في القرن الثالث عشر، إثر غزوات المماليك المتكررة لها. وعلى النقيض من معظم البلدان المشرقية، استمرت المسيحية في النوبة كديانة غالبية السكان حتى القرن الرابع عشر. وبالرغم من استقلال ممالك النوبة المسيحية سياسياً، إلا أن تراث الكنيسة النوبية تأثر بصورة بالغة بكل من التراث القبطي والتراث البيزنطي، وإن كانت له بعض المميزات الخاصة به.

لا نعرف بدقة متى دخلت المسيحية بلاد النوبة، ويُعتقد أنها تسربت أولاً عن طريق السائرين المجتازين هذه البلاد. ويرى البعض أن الكنداكة، أو ملكة الحبش، كانت ملكة مروى (حوالي ٣٧ ميلادية) وربما هي التي جاء ذكرها في أعمال الرسل (٨:٢٦-٣٩)، والتي قام فيليبُّس الرسول بتبشير خصيها بالمسيحية[١]. كما سُجلت حوادث تنم عن

اتصال بعض الرهبان المصريين بالنوبة. وأول الشواهد التاريخية لبداية انتشار المسيحية هناك تتمثل في تنصيب الأنبا أثناسيوس الرسولي بطريرك الإسكندرية (٣٢٦-٣٧٢) أسقفاً لفيله التي أصبحت منذ العام ٣٦٢ مقراً للأسقفية القبطية[٢]. وكانت هناك جالية مصرية في قصر إبريم قبل أن تصبح مملكة نوباتيا النوبية مملكة مسيحية[٣] . ويُعتبر يوحنا الأفسسي أهم مَن أمدّنا بمعلومات عن انتشار المسيحية في النوبة في كتابه «التاريخ الكنسي»، وقد أشاد بدور القس يوليانُس الذي طلب مقابلة الامبراطورة ثيودورا زوجة الامبراطور جوستنيان عام ٥٤٣، والتي كانت تدعم المذهب اليعقوبي، بينما كان الامبراطور يعضد المذهب الخلقدوني أو الملكاني. وقد أوفد كل منهما رسلاً للتبشير بالمسيحية في النوبة وكان النصر لموفدي الامبراطورة ثيودورا. واعتنق الملك النوباتي المسيحية طبقاً للمذهب اليعقوبي، وكانت فَرَسْ مقر حكمه. وظلّ القس يوليانُس في نوباتيا لمدة عامين واستمر بعده ثيودور، أسقف فيله، في نشر المسيحية حتى عام ٥٥١.

يبدو أن المذهب الملكاني حقق أيضاً بعض النجاح في هذه الفترة. وتوضح الإكتشافات الأثرية أن اعتناق المسيحية لم يقتصر على الملك النوباتي فحسب، بل انتشرت بصورة واسعة في القرن السادس[٤] . فإلى الجنوب من مملكة نوباتيا نشأت مملكة مقره (حوالي ٥٦٩) التي ناصبت نوباتيا العداء وكانت عاصمتها في دنقلة العجوز. وفي أقصى الجنوب ظهرت مملكة علوه التي نجحت جهود الأسقف لونجينُس بنشر المذهب اليعقوبي فيها، وتقع عاصمتها، سوبا، على بعد ثمانية عشر كيلو متراً جنوب الخرطوم الحالية[٥].

ولا يمكن ذكر الممالك المسيحية في النوبة وعلاقتها بالعرب من دون الإشارة إلى «البقط». فبعد دخول العرب مصر قادوا حملتين كبيرتين على النوبة، الأولى عام ٦٤٢/٦٤١ والثانية عام ٦٥٢، ولم تنجح الحملتان في احتلال النوبة بل انتهى الأمر إلى تبادل «البقط» الذي ظلّ ساري المفعول قرابة ستمئة عام. وبموجبه يقوم ملوك النوبة بتسليم الحكام المسلمين عدداً من العبيد مقابل تسلّم سلع مرغوبة في النوبة أهمها الحبوب والخمر والمنسوجات القبطية[٦]. و«البقط» ظاهرة فريدة في التاريخ الإسلامي وبموجبها لم تكن النوبة «داراً للإسلام» ولا «داراً للحرب»[٧]. وقد كانت للممالك النوبية المسيحية علاقاتها بالعالم حولها، لا سيما بالدولة العباسية في بغداد وبمصر الطولونية. ولا شك في أن العصر الذهبي للنوبة المسيحية كان مواكباً للعصرالفاطمي بمصر في علاقات مثمرة للغاية[٨]. وبالرغم من تعاقب الحكومات الإسلامية في مصر كان للبطريرك القبطي

في الإسكندرية النفوذ الروحي الكبير في معظم بلاد النوبة المسيحية، لا سيما اعتباراً من القرن الثامن، فكان يرسم الأساقفة لكراسي النوبة الأسقفية، وكان آخر من نعرفه منهم الأسقف تيموثاوس الذي تمت رسامته أسقفاً لفَرَسْ وقصر إبريم في العام ١٣٧٢(٩).

الفن النوبي

إن الفن الكنسي النوبي هو أهم مظاهر الحضارة المسيحية في النوبة على الإطلاق. وقد كانت أقدم الكنائس(١٠) تزدان بعناصر معمارية منحوتة، وصلتنا منها نماذج قليلة، كتيجان الأعمدة والأعتاب والأفاريز الحجرية والخشبية، وهي متأثرة إلى حد كبير بالزخارف البنيانية الهلينستية(١١) . ومنذ القرن الثامن انتشرت الرسوم الجدارية أولاً بصورة مماثلة لما كانت عليه في كنائس مصر القبطية، وخير مثال لذلك رسوم كاتدرائية فَرَسْ(١٢). إلاَّ أن أصول الرسوم الجدارية في النوبة المسيحية ترجع، على الأقل، إلى القرن السابع(١٣). وأهم الرسوم الجدارية المسيحية التي وصلتنا من النوبة كانت في فَرَسْ(١٤)، وعبدالله نِرقي(١٥)، وسُنقي(١٦). وعلى النقيض من الكنيسة البيزنطية، لم تتبع الكنيسة النوبية، في ما يبدو، برنامجاً محدداً لتوزيع المناظر على الجدران، وإن كانت هناك بعض الملحوظات العامة التي يمكن أن تنطبق على حالات كثيرة، فنجد في الهيكل منظر القديسة العذراء تحمل الطفل يسوع وعلى جانبيها الرسل، كما كان منظر السيد المسيح «ضابط الكل» يزين القبة النصفية التي تعلو الحنّية. وكثيراً ما نجد منظر الميلاد (لوحة ١) ممثلا في الجناح الشمالي حيث تظهر السيدة العذراء متكئة وفي حجم كبير جداً بالنسبة إلى الأشخاص الآخرين المصورين معها : يوسف النجار والرعاة والمجوس والملائكة، ولكل منهم مكانه المحدد في المنظر. ولم تظهر أسماء الرعاة في الفن المسيحي إلاَّ في منظر الميلاد بالنوبة، أحدهما إسمه إرنياس والآخر ليكوتس. ومن خصائص الفن الكنسي النوبي تمثيل الثالوث الأقدس - الآب والإبن والروح القدس - بشكل ثلاثة وجوه بشرية مثل وجه المسيح، وأسفلها ثلاثة صلبان قائمة على الأرض يفصل بينها وبين الوجوه الثلاثة طبقة من السحاب (لوحة ٢). ومن المناظر المحببة والمصورة في معظم كنائس النوبة «الفتية الثلاثة في أتون النار» في حماية الملاك ميخائيل، الذي كثيراً ما يظهر في الفن الكنسي النوبي، وكذلك الملاك غبريال (جبرائيل) ، وفي أحد المناظر يقف

كل منهما على أحد جانبي السيد المسيح «عمانوئيل» (لوحة ٣). ومن أهم المناظر أيضاً صور الملوك التي توضح من ناحية استقلال النوبة السياسي، ومن ناحية أخرى تشير الى ارتباط ملوك النوبة المسيحية بطقوس الكنيسة وشعائرها.

كان النوبيون يبجلون القديسين والشهداء، وخاصة الشهداء الفَرَسْان مثل مرقوريوس وفكتور، وكذلك بعض مشاهير النساك المصريين كأبو نفر وهارون، الذين زينت رسومهم بعض جدران الكنائس النوبية. وقد ازدهرت الرسوم الجدارية في النوبة المسيحية في ما بين القرنين الثامن والرابع عشر، وتعتبر كاتدرائية فَرَسْ من أهم مصادر هذا الفن لفترة تزيد عن سبعمئة عام، إذ أمدّتنا بأكثر من مئة وعشرين منظراً مُمَثلين على ثلاث طبقات متراكمة من الملاط يمكننا من خلالها تتبّع تطور الفن الكنسي النوبي. فمنذ بداية القرن التاسع، وخلال النصف الأول من القرن العاشر، بدأ هذا الفن يتخذ ملامحه الخاصة كفن محلّي له شخصيته المستقلة، وفي أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر نضجت هذه المدرسة المحلية للفن الكنسي النوبي. لكن مع حلول القرن الثالث عشر بدأ مستوى الفن في التدهور، ومن ثمَّ يمكننا الحديث عن مدرسة نوبية للفن المسيحي لها خصائصها المميزة، وإن كانت تأثرت بفنون مصر وفلسطين وسوريا وبيزنطة وربما الحبشة[١٧]. وما زال الجدل قائماً حول مدى تأثير فنون هذه البلاد على الفن النوبي المسيحي[١٨].

يعتبر الفخّار من المظاهر الحضارية المهمة في النوبة، وفي الفترة المسيحية المبكرة استمر تقليد طرز الفخار التي كانت منتشرة في العصر البيزنطى بمصر، واعتباراً من القرن التاسع ازدهرت صناعة الفخار بصورة لم يسبق لها مثيل في النوبة وأصبح لها مميزاتها الخاصة في الأشكال والزخارف. وقد تأثرت بعض الزخارف في الفخار النوبي بمثيلاتها في الرسوم الجدارية، وربما ترجع الزخارف الهندسية الجميلة الدقيقة إلى زخارف المخطوطات القبطية والبيزنطية[١٩].

وتشكل الكتابة في النوبة المسيحية إحدى المشكلات الصعبة في دراسة الحضارة النوبية. فقد أصبحت اللغة اليونانية لغة الشعائر والطقوس الأكثر انتشاراً منذ انتشار المسيحية في النوبة، واستمرت حتى القرن الثالث عشر، لكن بصورة تزايدت معها الأخطاء اللغوية بشكل ملحوظ، كما كانت اللغة القبطية منتشرة هناك. والجدير بالذكر أنه تمَّ تخليد

تأسيس كاتدرائية فَرَسْ عام ٧٠٧ في لوحتين، إحداهما باللغة اليونانية والأخرى باللغة القبطية. وقد انتشرت ايضاً اللغة النوبية القديمة، وهي لغة أهل البلاد، مكتوبة بحروف غالبيتها قبطية، ومنها حرفان مضافان مستمدان في الغالب من اللغة المروية. وقد تمَّ إدخال بعض التعديلات على الحروف ليصبح النطق مطابقاً لمتطلبات اللغة النوبية القديمة، وليس لدينا نص نوبي قديم يرجع إلى قبل عام ٧٩٥[٢٠]. ويرى بعض العلماء أن النصوص اليونانية والنوبية القديمة تفصح عن أخطاء لغوية كثيرة، أمَّا النصوص القبطية فهي رصينة ولا تحتوي أخطاء ملحوظة، مما يشير الى أنه تمت كتابتها بواسطة أفراد من الأقباط استقروا في النوبة، على عكس اللغتين اليونانية والنوبية القديمة اللتين كتبهما أهل البلاد الأصليون[٢١]. ومن أهم النصوص اليونانية في النوبة تلك المذكورة على شواهد القبور وقد كتب معظمها باللغة اليونانية، وصيغة الدعاء المكتوبة بها مشابهة للصيغة البيزنطية، وإن كان ذلك لا ينمّ عن انتشار المذهب الملكاني في النوبة[٢٢]. وفي بعض المناطق مثل فَرَسْ، وفي الأديرة، كانت اللغة القبطية أكثر استخداماً، كما أن وجود شواهد قبور عديدة مكتوبة باللغة القبطية في كثير من المناطق يوضح مدى نفوذ الإكليروس القبطى بالنوبة (اللوحتان ٤ و٥). والغالبية العظمى التي وصلتنا من الأدب المكتوب باللغة النوبية القديمة تمثل أدباً دينياً يشتمل على أناجيل وكتب صلوات وسيَر قديسين[٢٣]، إضافةً إلى كثير من الوثائق المكتوبة باللغة النوبية القديمة التي تلقي ضوءاً على الحياة اليومية، بما فيها من خطابات تخص الإدارة والتجارة وغيرها، ولا سيما الوثائق التي عُثر عليها في منطقة قصر إبريم[٢٤].

الحواشي

1) G. Vantini, **Christianity in the Sudan,** Bologna, 1981, p. 33 f.
2) M. Krause, "Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens", in : **KuGN,** p. 75.
3) W. Adams, "Evangelization of Nubia", **CE** 6, p. 1802.
4) Adams, *op. cit.*, p. 1801.
5) Vantini, *op. cit.,* pp. 36-50.
6) V. Christides, "Nubia and Egypt from the Arab Invasion of Egypt until the End of the Umayyads", in : Ch. Bonnet (éd.), **Études nubiennes,** vol. 1, Genève, 1992, pp. 344-346.
7) P. Forand, "Early Muslim Relations with Nubia", **Der Islam** 48 (1972) p. 121.
8) Vantini, *op. cit.*, p. 81 ff.
9) W. Adams, "Nubian Church Organization", **CE** 6, p. 1813 f.
10) عن عمارة كنائس النوبة أنظر :
U. Monneret de Villard, **La Nubia médiévale,** vols. 1-4, Le Caire, 1935-1957; P.M. Gratkiewicz, "An Introduction to the History of Nubian Church Architecture", **Nubia Christiana** 1 (1982) p. 43 ff.: and P. Grossmann, "Nubian Christian Architecture", **CE** 6, p. 269 ff.
11) I. Ryl-Preibisz, "Nubia Stone Architectural Decoration", in : T. Hagg (ed.), **Nubian culture Past and Present**, Uppsala, 1987, p. 247 ff.; and W. Godlewski, "Remarks on the Art of Nobadia" (VVIII Century), in : M. Krause (ed.), **Nubische Studien**, Mainz, 1986, p. 269 ff.
12) K. Weitzmann, **Some Remarks on the Sources of the Fresco Paintings of the Cathedral of Faras**, in : **KuGN**, pp. 325-328.
13) W. Godlewski, "The Early Period of Nubian Art. Middle of 6th-Beginning of 9th Centuries," in : Ch. Bonnet (éd.), **Études nubiennes,** vol. 1, Genève, 1992, p. 287.
14) K. Michalowski, **Faras, die Kathedrale aus dem Wüstensand,** Zurich-Cologne, 1967.
15) P. van Moorsel, J. Jacquet and H. Schneider, **The Central Church of Abdallah Nirqi,** Leiden, 1975.
16) S. Donadoni, "Les Fouilles à l'église de Sonqi Tino", in : **KuGN**, p. 209 ff.
17) M. Martens-Czarnecka, "Nubian Wall Painting", in : T. Hägg (éd.), **Nubian Culture. Past and Present**, Uppsala, 1987, p. 261 ff.
18) أنظر، على سبيل المثال، الجدل حول تأثير الفن القبطي في الفن النوبي :
M. M. Rassart, "Quelques considérations sur les rapports thématiques et stylistiques entre l'Égypte copte et la Nubie chrétienne", in : A. Destrée (éd.), **Mélanges Armand Abel,** III, Leiden, 1978, p. 200 ff.; A. Leibundgut, "Methodenkritische Untersuchungen zum Problem des koptischen Einflusses auf die nubische Wandmalerei", in : R. Gundlach *et al.* (eds.), **Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart**, Frankfurt am Main, 1996, p. 133 ff.

19) W. Adams, **Nubia Corridor to Africa,** London, 1977, p. 495 ff.; *idem,* **Ceramic Industries of Medieval Nubia,** 2 vols., Lexington, Kentucky, 1986.

20) W. Adams, **Nubia, Corridor to Africa**, London, 1977, p. 484 f.

21) S. Jakobielski, **Faras III**. Warsaw, 1972, p. 13 ff.

22) M. Krause, "Bischof Johannes III von Faras und seine beiden Nachfolger", in : **Études nubiennes** (= Bibliothèque d'Étude, **JFAO**, vol. 77) Cairo, 1973, p. 163.

23) B.G. Haycock, "Medieval Nubia in the Perspective of Sudanese History", **Sudan notes and Records** 53 (1972) 26 ff.; C. Det. G. Muller, "Die nubische Literatur. Bestand und Eigenart", in : K. Michalowski (ed.), **Nubia, récentes recherches,** Warsaw 1975, p. 93 ff.

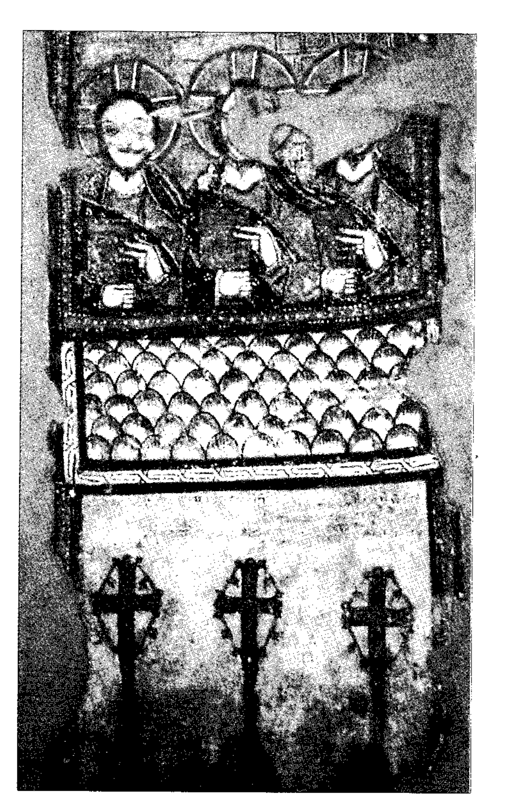
24) G.M. Browne, **Old Nubian Texts from Qasr Ibrim,** vol. 2, London, 1989, vol. 3, London, 1991.

Abbreviations:

CE =Aziz S. Atiya (ed.), **The Coptic Encyclopedia**, 8 volumes, New York, 1991.

KuGN = E. Dinkler (ed.), **Kunst und Geschichte Nubiens in christlier Zeit**, Recklinghausen, 1970.

الميلاد : القرن الحادي عشر.

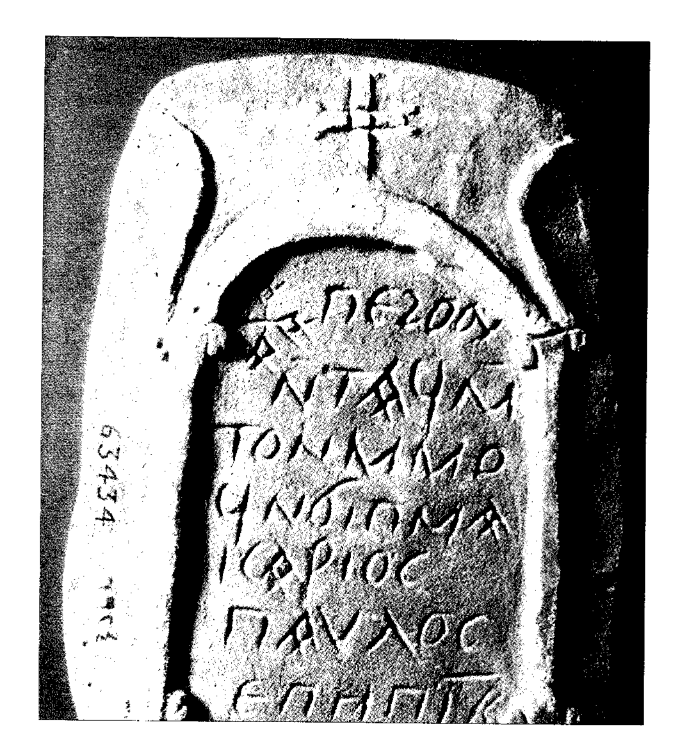


الثالوث : بداية القرن الحادي عشر.

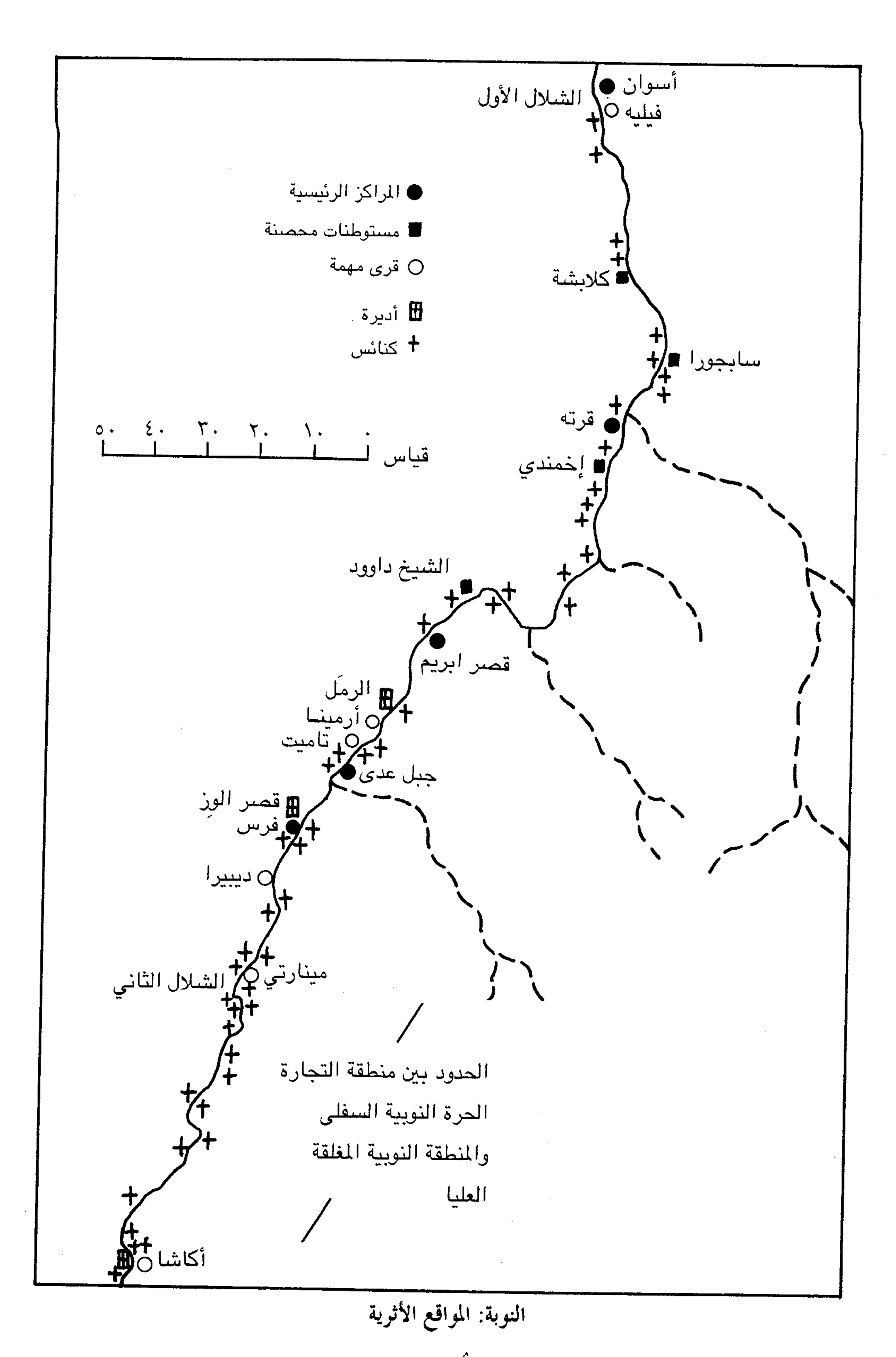


السيد المسيح (عمانوئيل) بين ملاكين :
أواخر القرن العاشر.

مخطوط قبطي للصلوات :
دير قصر الوز، القرن ١٠/١١.



شاهد قبر :
سكينيا، القرن السابع.



النوبة: المواقع الأثرية

بحسب

W. Adams, Nubia. **Corridor to Africa,** London 1977.

نشوء الكنائس المشرقية وتراثها :

(القرن الخامس – القرن الثامن)

الكنائس القبطية التراث

III. الإثيوبيون (الحبشيون)*

جيتاتشو هايلي

الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية

تُعرف إثيوبيا في العالم الناطق بالعربية باسم الحبشة، ويقابلها أبيسينيا في الإنكليزية. أما أهلها فيسمّون بلدهم "إثيوبيا"، بحسب الترجمة السبعينيّة لـ "كوش"، الاسم المطلق أصلاً على السود و/أو المناطق التي يسكنون فيها. وفي الفترة التي تعرفت خلالها الحبشة إلى الدين المسيحي كان أهلها في أغلب الظن يسمون بلدهم بحيرا غيئيز، أي بلاد غيئيز.

ولما كان للحبشة وجه ساحلي على البحر الأحمر، وكانت أدوليس مرفأ للسفن القادمة من المنطقة التي ولدت فيها المسيحية، فالأرجح أنها أدركت معرفتها الأولى بهذه الديانة بُعَيد انتشارها في موطن منشإها. أما فى أكسوم، التي كانت يومها عاصمة الدولة، فلا شك أنه كان ثمة تجار مسيحيون من الشرق الأوسط بعدما بُشّر بالمسيحية في مهدها الأصلي بوقت قصير جداً. أما تنظيم السكان الأصليين، الذين اجتذبتهم إلى عقيدتها، في كنيسة تجعل المسيحية قوة في المملكة الحبشية، فكان لا بد أن ينتظر حتى العام ٣٣٠ للميلاد.

---

* الأصل باللغة الإنكليزية.

والرواية التاريخية الشائعة القبول لبداية المسيحية في الحبشة هي تلك التي أوردها تيرانيوس روفينُس (٣٤٥-٤١٠) ثم كررها من بعده المؤرخون اليونانيون : سقراط، وسوزومين، وثيودورُس القارئ. أما التقاليد المحلية التي حُفظت في السنكسار (كتاب تراجم القديسين وأعمالهم) فمن الواضح أنها تعبير انتقائي عن ذكريات محلية للرواية التاريخية ولرواية روفينُس كما أوردها سقراط.

ويروي روفينُس أن معلم فلسفة يدعى مِروپيوس ركب سفينة مع اثنين من تلامذته وأقاربه، فرومنتيوس وإيديسيوس، من مرفإ بلدته صور (بلبنان اليوم) "عاقداً العزم على زيارة بلاد الهنود". وفي طريق العودة إلى موطنهم، ألقت السفينة المرساة "في موضع كان به مرفأ آمن (ربما كان أدوليس)، من أجل الحصول على بعض الحوائج". غير أن حرس الشواطئ قبضوا على المسافرين وأعدموهم جميعاً لانتهاكهم قوانين البلاد، ما خلا فرومنتيوس وإيديسيوس. فقد ارسلهما الحرس "هدية إلى ملك الهنود" (وقد جرى خلط بين كلمتي "الهنود" و"الأحباش أو الأكسوميين"). وبعد أن استجوبهما الملك اتخذ إيديسيوس – المسمّى أيضاً سيدراكُس في المصادر المحلية – ساقياً على مائدته، وعهد إلى فرومنتيوس بحفظ السجلات الملكية، أي جعل منه وزيره. وعندما توفي الملك، طُلب من فرومنتيوس أن يربّي ولي العهد حتى يبلغ سن الرشد.

ولما كان فرومنتيوس رجلاً ملتزماً بنشر المسيحية، فقد استعمل علاقاته بأعلى المراجع في البلد، أي أصحاب المناصب فى البلاط، للبحث عن المسيحيين (الأجانب من أمثاله) ومساعدتهم على تنظيم أنفسهم في كنيسة. وهكذا، أنشأوا بيت صلاة ومدرسة ملحقة به. اجتذبت المدرسة الأطفال من السكان الأصليين الذين تعلموا ديانة التجار الأجانب : المسيحية.

ولما بلغ ولي العهد سن الرشد، سُمح للرجلين السوريين بمغادرة البلاد. فكان أن عاد إيديسيوس إلى أهله فى صور، أما فرومنتيوس فسافر إلى مصر ليقيم علاقة بين الكنيسة الأكسومية والإسكندرية، أقرب كرسي أسقفي إلى أكسوم. وفي الإسكندرية التقى بالبطريرك أثناسيوس وأطلعه على حال المسيحية في الحبشة ورجاه ألاّ يهملها، بل "يبعث إليها أسقفاً وإكليروساً". فكان قرار أثناسيوس الحكيم أن رسم فرومنتيوس أسقفاً للكنيسة الوليدة وأعاده إلى أكسوم. وتختتم الرواية بأن فرومنتيوس عاد إلى أكسوم

بصفته أول أسقف أو رسول إلى الحبشة وبشّر بالإنجيل في سائر أنحاء البلد، صانعاً العجائب للمؤمنين. غير أن التفاصيل غير متوافرة. ويقول روفينُس إنه سمع هذه القصة من إيديسيوس الذي غدا شيخ كنيسة في بلدته صور. وتذهب المصادر المحلية إلى أن فرومنتيوس عاد إلى الحبشة باسم أبا سَلاما المنور، كساته بِرهان. ،لكن سَلاما قد يكون اسم أسقف من عصر آخر.

إن الطبيعة الأسطورية لهذه الرواية، وكونها تَستعمل اسمي الهند والهنود في الإشارة إلى الأرض وأهلها، يثيران الشكوك حول صحتها. وحتى في حال صحتها، هناك شك حول علاقتها بالحبشة/أكسوم. ولكن، على الأقل، إن الوقائع التي تشير إلى أن فرومنتيوس كان أسقف أكسوم في القرن الرابع حين كان إزانا ملكاً، مع أن أثناسيوس كان على رأس كنيسة الإسكندرية، هي وقائع تشهد عليها كتابات أثناسيوس نفسه.

وينسب المؤرخون إلى هذه البداية استمرار انتماء الكنيسة الأرثوذكسية الحبشية إلى الكنيسة الأرثوذكسية القبطية في الإسكندرية. ولما كان فرومنتيوس غير حبشي من حيث أصله العرقي وكان قد رُسم خارج الحبشة، فقد استتبع ذلك بصورة طبيعية أن يكون أساقفة الحبشة (الأبون) الذين خلفوه غير حبشيين، بل أقباطاً يُختارون ويُرسمون في الإسكندرية. وقد اعتبر المسيحيون الحبشيون القديس مرقس، مؤسس كنيسة الإسكندرية، أباً لهم والإسكندرية أماً. وعلى الرغم من محاولات متفرقة قام بها بعض رجال الكنيسة ليكون لهم رئيس روحي حبشي، فإن عادة تنصيب رهبان أقباط يُرسمون في مصر أساقفةً للحبشة قد استمرت حتى العام ١٩٥١. فكنيسة الإسكندرية القبطية لم تسعَ في ذلك الوقت لجعل الإتحاد حقيقياً بتيسير إمكانية وصول رجل حبشي إلى سدة الإسكندرية أو جعل الكنيسة الإثيوبية شريكاً متساوياً بتنصيب رئيس روحي حبشي. على العكس من ذلك، فإن التحركات المتفرقة التي قامت بها الكنيسة الحبشية لتصبح مستقلة القيادة قد تم إحباطها بإدخال مادة مزعومة على نص القرارات النيقاوية الخاص بالكنيسة القبطية تُحظّر على الحبشيين أن يقيموا أحداً من معلميهم رأساً لكنيستهم. ويجد القارئ في المصادر المحلية أن الكوارث الطبيعية – من قحط، وجفاف، وفيضانات، وغزو جحافل الجراد – الشائعة والمكونة جزءاً من تاريخ المنطقة، كانت تفسر بأنها عقوبات أنزلها ألله جراء سوء معاملة الأسقف القبطي أو التأخير في الاستجابة لطلب خلف له متى شغر كرسي الأسقفية.

هذه العلاقة الوثيقة، وإن كانت تنمّ عن ازدراء تجاه الحبشيين، شجّعت الحجاج منهم، لا سيما الرهبان، على زيارة مصر والعيش في الأديرة المصرية متعبدين مع الأقباط، أو حتى مشيّدين أديرتهم الخاصة. كما ساهم ذلك في تقوية الوحدة داخل الكنيسة في المنطقتين : الإسكندرية (مصر) وأكسوم (الحبشة). فالترابط - الذي شُبّه أولاً بالعلاقة بين الأم وابنتها، والآن منذ العام ١٩٥١ بين شقيقتين - واستمرار وجود الحبشيين في مصر، كان يعني استيراد الأدب القبطي إلى الحبشة من خلال الترجمة إلى لغة غيئيز. وتشتمل هذه على تسابيح الشكر، كمدائح مريم، المنسوبة إلى أفرام الفاخوري السوري - أفرام لبحاوي - وبعضاً من طقوس القداس الأربعة عشر التي تستعملها اليوم الكنيسة الحبشية. ومن الجائز أن تكون حتى ألحان الترانيم قد نشأت في مصر ثم اعتمدها القديس يارد للحبشة. وبالرغم من أن الصلاصل (وهي آلة موسيقية مُخَشْخِشة، مصرية المصدر)، لم تعد تستعمل في مصر اليوم، فهي لا تزال آلة موسيقية مهمة في الكنيسة الأرثوذكسية الحبشية. وتشمل الأعمال الأخرى المنقولة من تلك الفترة أسفاراً من الكتاب المقدس، العهد الجديد بحسب النص اللوقياني المنقّح الذي يستعمله سريان أنطاكية، والعهد القديم من "السبعينيّة"، والفيسالغوس (فسيولوغوس، وهو كتاب نوادر عن الحيوانات والطيور والأحجار النفيسة، وإلى حد ما عن الحشرات والنبات)، ومجموعة العظات لآباء الكنيسة الأوائل عنوانها قيريلوس (أي كيرلّس الإسكندراني، الذي له عظات عدة في المجموعة)، والقواعد الرهبانية للأب باخوميوس، وهرماس الراعي، وصعود أشعياء، وربما أيضاً أخنوخ واليوبيل. والثلاث الأخيرة متوافرة كاملة بالغيئيز فقط. كما كانت كتب الخدمة وسواها من الكتب الدينية المستعملة في مصر قد تُرجمت إلى الغيئيز للكنيسة في الحبشة.

وقد أرسى القديس يارد الليتورجيا على أسس حبشية، وهو كاهن وموسيقي عاش أيام السلالة الأكسومية. ومن المؤسف أنه لم تُكتشف أية نسخة لسيرته الأصلية. غير أن مصادر ثانوية، لا يرقى أي منها إلى ما قبل القرن الخامس عشر، تتيح لنا بعض الوقائع التاريخية ذات الصلة. فهي تبين، من ضمن أشياء أخرى عدة، أنه اشتهر في عهد الملك جَبرا مَسقال (حوالي العام ٥٥٨-٥٨٨).

وقصة يارد قصة يروق للمعلمين أن يرووها ليظهروا أن سبيل النجاح إنما هو المثابرة. كان يارد ابن كاهن معروف في مدينة أكسوم، وقد توفي والده وهو بعد صغيراً. فلما بلغ

سن الدراسة أخذته والدته إلى المدرسة التي كان جدعون، من مشاهير علماء الكتاب المقدس في ذلك العصر، معلماً فيها. وقد وجد يارد التعلم صعباً جداً. وكانت التقاليد في حالة كهذه إلقاء اللوم على التلميذ ومعاقبته بالضرب، إعتقاداً أن ذلك يساعده. غير أن يارد رأى أن الضرب المتواصل لم يؤتِ أي تحسن في قدرته على التعلم. فما كان منه، بعد أن أصيب بالإحباط وعجز عن تحمل المزيد من الضرب، إلا أن هرب إلى الغابة على غير هدى ولا معرفة إلى أين هو ذاهب. وبعد سير مرهق، جلس في ظل شجرة ليستريح. وهناك رأى دودة تحاول تسلق الشجرة لتأكل ثمرتها، ولكنها أخفقت وسقطت على الأرض مرات عدة من دون أن تصل إلى الثمرة. غير أنها ظلت تحاول حتى نجحت. وإذ استخلص يارد عبرة له من الحادثة، ذهب رأساً إلى معلمه ليتابع دروسه. والواقع أنه غدا أشهر العلماء الذين تحتفل الكنيسة بتكريمهم إلى هذا اليوم.

وتنسب الروايات إلى القديس يارد تأليف أناشيد الدغّوا للسَنة بكاملها، مع الموسيقى. وتحتوي الدغّوا ترانيم جميلة، بعضها مُقفّى، لتمجيد اللّه وتكريم قديسي الكنيسة والملائكة، والشهداء، وآباء الصحراء وأمهاتها. ويُنشَد بعضها عشية يوم الذكرى والبعض الآخر يوم الذكرى نفسه. وقد تنامى حجم الدغّوا تنامياً كبيراً ليشمل القديسين الذين اشتهروا من بعد يارد.

من الجائز جداً أن يكون يارد قد زار بعض بلدان الشرق الأوسط، لا سيما مصر، حيث تعلم الموسيقى. وتخبرنا سيرته أنه تلقى أنواع الألحان الثلاثة (غيئيز، إزل، وأراراي)، التي ترتل في مناسبات مختلفة، من ثلاثة طيور. ولأسباب غير واضحة (بعض المصادر تُلمح إلى أنه بسبب اكتشافه أن امرأته لم تكن وفية له)، غادر يارد أكسوم ومضى إلى سِمين في غرب البلاد، ولم يعد إلى مدينته الأصلية قط، بل أمضى بقية عمره يعلّم هناك. ولا يعلم أحد أين دفن. ويحتفل بذكرى يارد في ١١جنبوت (١١ باشانز = ١٩ أيار).

أما في ما يتعلق بقانون الإيمان المسيحي، فإن الكنيسة الأرثوذكسية الحبشية تقبل بقرارات المجامع المسكونية المنعقدة قبل خلقيدونية ؛ وهي ترفض صيغة الإيمان التي اعتمدت في خلقيدونية سنة ٤٥١. وتعتقد الكنيسة الحبشية وتعلّم أن المسيح المولود من مريم، هو إنسان كامل وإله كامل. وهي تعتبر النسطورية واليوطيخية هرطقات ولذلك ترفض أن توصف بأنها من القائلين بالطبيعة الواحدة إذا كان اللفظ يتضمن انعدام

إحدى الطبيعتين في المسيح (الطبيعة الإنسانية) على ما علّم أوطيخا، مُنشئ هذه الهرطقة. وهي تصف نفسها وتؤمن بـ"تواحِدو" أي "وحدة" أو "توحيد"، للتعبير عن اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية في المسيح. فالكنيسة الأرثوذكسية الحبشية عضو في شركة الكنائس الأرثوذكسية المشرقية التي ترفض مجمع خلقيدونية والتي تضم كنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية، وكنيسة انطاكية السريانية الأرثوذكسية، والكنيسة الأرمنية الرسولية، وكنيسة مالابار الهندية الأرثوذكسية.

خلافاً للكنيسة القبطية، تحتفظ الكنيسة الحبشية بممارسات يهودية أساسية. فالإلتزام بالسبت يبدأ مساء الجمعة ويستمر حتى مساء الأحد. واللفظ الدالّ على الجمعة هو "أرب" ويعني "استعداد"، كما في متى ٢٧:٦٢؛ مرقس ١٥:٤٢؛ لوقا ٢٣:٥٤؛ ويوحنا ١٩:٣١. وقواعد الطعام يهودية خالصة (العهد القديم). والختان ما زال معمولاً به. ومع أن الشكل المعماري لمباني الكنيسة أفريقي الطابع، فإن تقسيماتها الداخلية وأسماء تلك التقسيمات تحاكي أسماء تلك التي كانت في هيكل الرب. فثمة نسخة تمثل تابوت العهد على المذبح في الحجرة المركزية - قدس الأقداس في كل كنيسة - وهو الذي يجعل المبنى كنيسة. والعهدان القديم والجديد متساويان في المرجعية، وهما يُعَدان، عند معلمي الكنيسة، بمثابة ثديي الأم، الكنيسة، التي ترضع أبناءها المؤمنين لبن الإيمان، والحكمة، والمعرفة. فهل أن هذه التقاليد اليهودية قد أُخذت من الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، التي تفتقر إليها اليوم، أم هل أخذَها المسيحيون الحبشيون من العهد القديم باعتبارها من تقاليدهم منذ أن كانوا على الدين اليهودي، ونقلوها إلى المسيحية على ما يذهب إليه العلماء المحليون ؟ ما من جواب محدد، غير أن كون لغة الحبشة، الغيئيز، وخلافاً للقبطية، لغة سامية كالعبرية والآرامية، يجعل تنظيرات كهذه ملفتة للنظر. ومن شأن ذلك أن يوحي بأن الكنيسة الأرثوذكسية الحبشية كانت، من الناحية الثقافية، جزءًا لا يتجزأ من الكنائس المحلّية الأصيلة في الشرق الأوسط.

ومن الأسئلة العديدة المتعلقة بالكنيسة الأرثوذكسية الحبشية التي لم تلقَ جواباً، معرفة كيف توصلت إلى الانحياز إلى جانب اليعاقبة يوم انشطرت الكنيسة الإسكندرانية شطرين (اليعاقبة، والملكيين الخلقيدونيين) من جراء القرارات المعتمدة في مجمع خلقيدونية (سنة ٤٥١) حول طبيعة العلاقة بين ناسوت المسيح وألوهيته. ويذهب علماء الكنيسة الكاثوليكية الحبشية إلى أن الكنيسة الأرثوذكسية الحبشية كانت تحت ولاية

بطريركية الإسكندرية الملكية غير أنها غيرت ولاءها لاحقاً. وهذه النظرية، وإن كانت معقولة ظاهراً، فإن الدلائل القائمة عليها غير حاسمة. حتى إن بعض العلماء يربطون هذه المسألة بمجيء بعض الرهبان إلى الحبشة، أفراداً وجماعات، من المملكة البيزنطية بين القرنين الخامس والسابع. وهم يظنون أن هؤلاء الرهبان إنما جاؤوا إلى الحبشة ليبقوا الكنيسة الحبشية إلى جانب اليعاقبة. مرة أخرى، لا شيء مؤكداً في هذا المجال. وهم إنما يُذكرون محلياً باعتبارهم قد نشروا الحياة الرهبانية أكثر من كونهم قد انخرطوا في النزاعات الخريستولوجية. ومع ذلك، فمن الملفت للانتباه أن المصادر المحلية تؤكد أن ثمة جماعة واحدة على الأقل، تلك المسماة بجماعة القديسين التسعة، قدمت إلى الحبشة على رأس مجموعة كبيرة من المسيحيين المنظّمين تنظيماً هرمياً وجاؤوا بكتبهم معهم. إن عبارة "كتبهم" ربما كانت تدل على كتب الخدمة والمواد التعليميّة المتعلقة بإيمانهم "بطبيعة واحدة" للمسيح، وهي العقيدة الخريستولوجية لغير الخلقيدونيين.

ومن الرهبان الذين قدموا إلى الحبشة من المناطق البيزنطية، تذكر الكنيسة بإجلال عظيم العشرة التالية أسماؤهم. وآخر تسعة منهم يُسمّون "القديسون التسعة".

١- **ليبانُس/متى** : سمع الدعوة إلى الحياة الرهبانية ليلة زفافه. وجاء الأمر بالذهاب إلى الحبشة من باخوميوس، الأرشمندريت المصري. وثمة مؤشر إلى أنه ساعد على ترجمة أحد الأناجيل إلى الغيئز. وقد أسس، مع راهب حبشي آخر يدعى أدخاني، ديراً في هوزين (في تيغراي) وكنيسة كرّساها للصليب المقدس. وتقام ذكرى ليبانُس/متى في الثالث من شهر طر (الثالث من توبه = ٢٨/٢٩ كانون الأول بحسب التقويم اليولياني، ١١/١٢ كانون الثاني* بحسب التقويم الغريغوري) .

٢- **أراجاوي/زاميكائيل** : وهو الوحيد، من القديسين التسعة، المسمى باسم من لغة الغيئز. واسماه يعنيان "الشيخ" و "ذو ميكائيل"، على التوالي. وكان قائد القديسين التسعة خلال رحلتهم من مصر إلى الحبشة. وقد أسس دير دبرا دامو الشهير في تيغراي. وتقول الرواية إن القديس قد استخدم أفعى طويلة بمثابة حبل لكي يتسلق جبل دامو المنيع ويبني ديره. وكان الملك جَبرا مَسقال (٥٥٨-٥٨٨) حاضراً يوم

* التاريخ الثاني يرجع إلى السنوات الكبيس.

كرِّست الكنيسة. ولا يزال نشيد القديس يارد المُهدى إليها يُنشد في ذكرى **أراجاوي/زاميكائيل** في ١٤ طقمت (١٤ باباه = ١١ تشرين الأول بحسب التقويم اليولياني، ٢٥/٢٤ تشرين الأول* بحسب التقويم الغريغوري).

٣- **بَنتَلاون** : يُذكر بَنتَلاون لمساعدته الملك كالب (سنة ٥٢٥) بصلواته يوم عبر الملك البحر الأحمر لينقذ الجماعة المسيحية بنجران من اضطهاد ذي نواس (أو فنحاس)، حاكم اليمن اليهودي. وهو يدعى "بنتَلاون الصومعة" لأنه لم يغادر قط الصومعة التي دخلها قبل خمس وأربعين سنة من يوم مماته. ويحتفل بذكرى بنتَلاون في ٦ طقمت (٦ باباه = ١٧ تشرين الأول).

٤- **يسحق (إسحق) غريما** : الأرجح أنه كان أميراً. وقد غادر قصر ذويه ليأتي إلى الحبشة بدعوة من آبا بنتَلاون. ويقع ديره في مادارا بالقرب من أدوا في تيغراي. ويحتفل بذكرى يسحق غريما في ١٧ سانه (١٧ بؤونه = ٢٤ حزيران).

٥- **أفصه** : لا يقدم كاتب سيرته معلومات تاريخية تذكر، ولكنه يجعله يصعد إلى السموات كإيليا. يحتفل بذكراه في ٢٩ جنبوت (٢٩ باشنز = ٦ تموز).

٦- **غبّا** : أسس صومعته غربي مادارا (حيث أقيم دير يسحق). لكن لا أثر له اليوم. ويحتفل بذكرى غبّا مع آبا أفصة في ٢٩ جنبوت (٢٩ باشنز = ٦ تموز).

٧- **أليف** : تنسب الراوية إلى أليف تأسيس دير هلّه لويّا في تيغراي. ولا يقدم كاتب سيرته المزيد من المعلومات عما كُتب عن الرهبان الآخرين عموماً، كيف جاؤوا إلى الحبشة وأين أقاموا. ويحتفل بذكرى أليف في ١١ مغابت (١١ مارامهات = ٢٠ آذار).

٨- **يمأتا** : لا يعرف الكثير عن يِمأتا أيضاً غير كونه من القديسين التسعة. ويقام عيده في ٢٨ طقمت (٢٨ باباه = ٨/٧ تشرين الثاني).

٩- **ليقانُس** : أسس ليقانُس ديره، دبرا قناصل، شمالي أكسوم. وهو اليوم يدعى دبرا ليقانُس، "دير ليقانُس". يذكر ليقانُس مرتين في السنة، في ٢٥ خدار (هاتور) و٤ طرّ

---

* التاريخ الثاني يرجع الى السنوات الكبيس.

(٤ توبه = ٥/٤ كانون الأول بحسب التقويم اليولياني، ١٣/١٢ كانون الثاني* بحسب التقويم الغريغوري).

-١٠

صِحما : أقام جنوبي شرق أدوا، ولكن ديره لم يبقَ. يحتفل بذكراه في ١٦ طرّ (١٦توبه = ٢٥/٢٤ كانون الثاني).

يمكن أن توصف المسيحية الحبشية بأنها جماعة كنسية رهبانية ذات تعريف للرهبنة خاص بها. ومن الجائز أن تأثير هؤلاء الرهبان "المهاجرين" في البلاد في وقت مبكر من بداية المسيحية، وما نتج عنه من انتشار الحياة الرهبانية إلى جانب المسيحية، هو العامل المسؤول عن ذلك. فالرهبنة تُفهم وتُقبل كحالة سامية من المسيحية يتطلع إليها كل مؤمن. وقد جعل التقليد الكنسي درب الرهبنة سهلاً للمؤمنين. ففي استطاعة أي مسيحي أن يلبس ثوب الرهبنة في أي سن كان، وفي مقدوره أن يلزم منزله ويحتفظ بممتلكاته الدنيوية إذا ما رغب في ذلك، اكان ذكراً ام أنثى. وأما شرط لبس الثوب فهو أن ينذر الإنسان حياة البتوليّة من بعد الترهب (لا قبله بالضرورة)، ويصلي كي يصل إلى حالة لا يحتاج فيها لإقامة علاقة زوجية مع شريك من الجنس الآخر.

ومما يقوي عضوية الكنيسة الأرثوذكسية الحبشية في مجموعة كنائس الشرق الأوسط وجود جماعة رهبانية حبشية في الديار المقدسة منذ القرن الخامس، على ما يشهد القديس جيروم (٣٤٢-٤٢٠). ومع أنه كان لهذه الجماعة ماضٍ مضطرب، فإنها لا تزال تتمسك حتى اليوم بامتلاكها حصة من كنيسة القيامة.

بحلول القرن العاشر كانت أكسوم قد غدت أطلالاً. ولا وجود لأدلة موثوق بها تفسر أسباب ذلك. وقد ذهب البعض إلى القول بثورة قام بها غير المسيحيين على سلطة الكنيسة، غير أن حدوث زلزال ليس بالأمر المستبعد. على أن المسيحية كانت قد تجذّرت في البلاد في ذلك الحين. إذ يروي كوزماس إنديكوبلوستس، وهو راهب من مصر، انه لما زار المناطق الساحلية في الحبشة المطلة على البحر الأحمر حوالي العام ٥٢٥، كانت الكنائس والأديرة منتشرة في أنحاء البلاد.

---

* التاريخ الثاني يرجع إلى السنوات الكبيس.

المراجع

Athanase d'Alexandrie, **Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite** (tr. by Jan-M. Szmusiak), Paris, 1958, pp. 125-26.

Budge, E.A. Wallis, **The Book of the Saints of the Ethiopian Church**, vol. 4, Cambridge, 1928, pp. 1164-1165.

Cerulli, Enrico, **Etiopi in Palestina. Storia della communità etiopica di Gerusalemme**, vols. I and II, Roma, 1943-1947.

Conti Rossini, Carlo, "Il Gadla Libanos" *in* **Ricordo di un soggiorno in Eritrea**, vol. 3, Asmara, 1903, pp. 25-41.

____, "L'omilia di Yohannes, vescovo d'Aksum, in honore di Garimà" **Actes du XI^{e} congrès international des orientalistes**, Paris, 1898, pp. 139-177.

____,"Acta Yared et Pantalewon", *in* **CSCO**, vol. 26, script. aelth. 10, Louvain, 1955.

Dillmann, August, "Zur Geschichte der axumitischen Reiches im vierten bis sechsten Jahrhundert", **Abhandlungen der Koniglichen Akademie der Wisenschaften zu Berlin Philosophisch-historische Klasse**, vol. I, 1880, pp. 1-51.

Getatchew Haile, "The Homily in Honour of St. Frumentius, Bishop of Aksum", **Analecta Ballandiania.** vol. 97, 1979, pp. 309-318.

____,"The Homily of Abba Elayas, Bishop of Aksum, on Mätta", **Analecta Ballandiana,** vol. 108, 1990, pp. 29-47.

Rainieri, Osvaldo, " 'Gadla Sadqan' or Vita dei Giusti, Missionari dell' Etiopia nel sesto secolo", **Nicolau's**, vol. 6, 1978, pp. 143-163.

Rufini Aquileiensis Presbyteri, "Historia ecclesiastica", J.-P. Migne (ed.), **Patrologia Latina**, t. 21, cols. 478-480.

Sergew Haile Sellassie, **Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270**. Addis Ababa, 1972.

Socrates Scholasticus, **A History of the Church in Seven Books**, London, 1844, reprint 1991 (Book I, p. 69-72).

Taddesse, Tamrat, **Church and State in Ethiopia 1270-1527**, Oxford, 1972.

Ullendorff, Edward, **Ethiopia and the Bible**, London, 1968.

الفصل العاشر

نشوء الكنائس المشرقية وتراثها:
الكنيسة الأرمنية *
دورها وتراثها الثقافي

مانوشاك بوياجيان

عام ٢٠٠١ ستحتفل الكنيسة الأرمنية كما سيحتفل الشعب الأرمني، وهما مفعمان بشعور عميق من الإباء والإنتماء، بمرور ١٧٠٠ عام على إعلان المسيحية ديناً رسمياً في بلاد أرمينيا. وتجري التحضيرات للاحتفال بهذا الحدث التاريخي الكبير في أرمينيا وفي كل مناطق الانتشار الأرمني، تدعمها النشاطات الدينية والثقافية، كزيارات الأماكن المقدّسة والأديرة التاريخية والنشرات والمطبوعات العديدة والبرامج الدينية والتثقيفية، وذلك لتوعية المؤمنين وجعلهم يكتشفون القيم الثقافية والروحية التي تحميها وتُغنيها وتغذّيها الكنيسة منذ ما يقارب الألفي سنة، إذ لا بدّ من تسليط الأضواء على الدور الذي أدّته الكنيسة الأرمنية خلال تاريخ الشعب الأرمني المضطرب. وفي الحقيقة يعتبر إعلان الدين المسيحي ديانةً رسميةً للدولة الأرمنية من أهم التحولات في تاريخ الشعب الأرمني ومصيره.

ولادة الكنيســة الأرمنيــة وتأسيسها

تقول المراجع الأرمنية والأجنبية إن أرمينيا كانت تضمّ أقلّيـة من المسيحـيين منذ أيام الرسولين المبشّـرين بَرثُلِمـاوس (St. Bartholomew) وطاتيوس (St.Thaddeus) اللذين اعتبرهما الشعب والتاريخ المنوِّرين *الأوَّليـن* لبلاد أرمينيا. فهذه الأقلّيـة المسيحيـة كانت تعيش في عزلة وسرّية وتكتّم ضمن مجتمع وثني. و كأن هذه الأقلية، وبحسب المراجع

---

* الأصل باللغة الفرنسية، اما أسماء الأعلام فأُثبتت إجمالاً بالانكليزية.

المتوافرة حتى يومنا هذا، لم تؤثّر في تطوّر الحياة السياسية أو الفكرية-الثقافية، إنما كانت مكتفية بالصلاة وباتّباع تعاليم السّيد المسيح، مضاعفة عدد المسيحيين الجدد، تارة بمثلها الأخلاقية والإنسانية، وطوراً بشهادة الدم. إنّ *تاريخ الكنيسة* لأوسابيوس القيصري (Eusebius of Cæsaria)، أحد آباء الكنيسة، يذكر أسماء العديد من رجال الإكليروس، مما يبرهن على الأهمية النسبية لذلك المجتمع المسيحي الصغير. كذلك يتحدث أوسابيوس عن المقاومة الناجحة لبعض الأمراء الأرمن ضد الاضطهادات الدينية الرومانية. ولكن إلى أي مدى انتشرت المسيحية بين النخبة الحاكمة للبلاد، وماذا كانت مقوّمات هذا المجتمع المسيحي وطموحاته ؟ هذه التساؤلات تظل بلا أجوبة مقنعة نهائية، نظراً إلى عدم توافر المراجع التاريخية الكافية.

أما الحدث الأهم فقد حصل في بداية القرن الرابع، بفضل القديس *غريغوريوس* (Gregory) الذي كرّسه الشعب الأرمني والكنيسة، المنوّر الثاني (Second Illuminator) لأرمينيا. عاش هذا القديس في مرحلة سياسية قاسية إبّان حكم الملك درطاد الثالث (Tiridates III) الذي كان متعصباً جداً لديانة آبائه الوثنية. وقد اضطهده الملك وعذّبه أشدّ العذاب ثم سجنه لمدة عشر سنوات في بئر مليء بالأفاعي. ولكن غريغوريوس استطاع التغلّب على الموت بفضل إيمانه المميّز. وفي عام ٣٠١ استطاع أن يشفي الملك من مرض خبيث لا علاج له، وهذا ما دفع بالملك الوثني الى اعتناق الدين المسيحي. وبحسب التقاليد آنذاك، وتمثلاً بالملك، تعمّدت العائلة المالكة، وكذلك أعضاء العائلات الأرستقراطية والجيش ومن ثمّ الشعب بكامله. و كانت هذه الانطلاقة الثانية للديانة المسيحية في أرمينيا.

تفرّغ القديس غريغوريوس لاستئصال آثار الوثنية ولتنظيم الكنيسة الناشئة المنتصرة. لكن بقيت هناك بعض المقاطعات الصغيرة التي حضنت عدداً من الوثنيين الذين لجأوا الى العنف واصطدموا بسلطة الدولة، لكنهم انتهوا بالاستسلام لها وللإكليروس واعتنقوا المسيحية. وعند وفاة القديس غريغوريوس سنة ٣٢٥ ، كانت الأغلبية الساحقة من الشعب الأرمني قد اعتنقت المسيحية. وجاء ابن القديس أرِستاكيس (Aristakês)، ليكمّل رسالة أبيه كرئيس للكنيسة الأرمنية، وقد مثّلها في مجمع نيقية.

كان اعتناق الشعب الأرمني كلّه للديانة المسيحية بمثابة ثورة دينية وثقافية أدّت إلى انقلاب تام على الصعيد السياسي، إذ أصبحت أرمينيا، ولفترة من الزمن، الدولة المسيحية الوحيدة في العالم، وتالياً لم يعد باستطاعتها المضيّ في سياستها الإقليمية القديمة. وبعد عقود قليلة، أصبحت الديانة الجديدة للدولة تشكّل مشكلة سياسيّة أساسية لبلاد فارس التي حاولت، خلال القرون الثلاثة التالية، وبكل ما أوتي لها من قوّة، أن تضغط على الدولة الأرمنية وتجبرها على قطع كل صلة دينية وثقافية بالامبراطورية الرومانيّة، ومن ثم البيزنطية.

كانت هذه الصلات الثقافية-الدينية قد أصبحت من الأمور المفترضة والمشكوك فيها، عند اعتلاء القديس ساهاك (Sahak)، سنة ٣٨٩، العرش الحبري. فهو الذي كرّس استقلالية الكنيسة الأرمنية عن مدينة القيصرية التي كانت تربطها بها علاقة مميّزة، منذ تلقّى القديس غريغوريوس المنوِّر (St. Gregory the Illuminator) الدرجة الأسقفية على يد رئيس أساقفة هذه المدينة. أما الحدث الأكثر أهمية فقد حصل سنة ٤٤٤ حين تم تثبيت الكاثوليكوس هوفسيب (Hovsêp)، خَلَف ساهاك، في مهامه كنائب للكاثوليكوس، من قبل مجمع شاهاپيڤان (Shahapivan) الوطني. وفي عام ٤٥٢ اعتُرف به كاثوليكوساً. كان هذا القرار المجمعي إذاً لمصلحة استقلالية الكنيسة الأرمنية.

كان قرار اعتناق المسيحية سبباً لتبنّي توجه فكري-ثقافي جديد مهر الحضارة الأرمنية بطابع مميّز. وكان لهذا التحوّل الديني وللأحداث السياسية المتعاقبة خلال القرنين التاليين الأثر الكبير على هوية الأرمن الثقافية والروحية.

إن القديس غريغوريوس *المنوّر* ومَن خلفه من بطاركة في القرن الرابع هم الذين وضعوا أسس العقيدة الكنسية الأرمنية ووضّحوها، وشيّدوا في الوقت نفسه أماكن مقدسة، من كنائس وأديرة، كما تفرّغوا للعمل الهائل في تنظيم الكنيسة وتراتبيّتها، إضافةً إلى تهيئة رجال الإكليروس. في القرن الخامس، كانت أرمينيا تعدّ ثماني عشرة أبرشية، ارتفع عددها الى سبع وعشرين في منتصف القرن السادس.

ومن أجل إعطاء الدين الجديد حقّه وترسخه، اعتمد قادة الكنيسة على إضفاء كل مواصفات الدين المسيحي ومتطلّباته على عادات الشعب الأرمني. وقد عمل القديس نرسيس الكبير(St. Nersês the Great) (٣٥٣-٣٧٣) بجدّ لتحقيق ذلك، فكتب الكثير،

وكان السبّاق في تثبيت قواعد حياة النسّاك الزهدية، وأوحى القرارات والقوانين الكنسية التي تحرّم أيّاً من الممارسات الوثنيّة. ونحو عام ٣٥٤، انعقد المجمع الكنسي الوطني الأول في مدينة أشتيشاد (Ashtishat) وتناول البحث موضوعات العادات الخاصة والعامة. فمنع مثلاً زواج الأقارب، والندب في الجنازات، وأعاد النظر في تنظيم النسّاك والإكليروس. وفي قرار مثالي يهدف إلى ترجمة عملية للتعاليم الإنجيلية بوجوب عمل الخير واحترام الكرامة الانسانية، قرّر مجمع أشتيشاد إنشاء مستشفيات للجُذام (البرص)، ومصحّات للمعاقين ومأوٍ للعجزة واليتامى والأرامل، وفنادق للمسافرين، ومنحت هذه المؤسسات ممتلكات تؤمّن لها الاستقلالية والاكتفاء الماديين. إذاً، إضافةً إلى عملها الديني والخلقي، كانت الكنيسة تلعب دور المصلح الاجتماعي البنّاء.

كانت الكنيسة الأرمنية، ولا تزال، وطنيّةً منبعثةً من جذور الوطن ومتعلّقة بها، ومعتمدة على استمرارية الأسس التي وضعها القديس غريغوريوس المنوِّر وخلفاؤه. فمنذ تأسيسها وصاعداً أصبحت مصالح الكنيسة وصيرورتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الشعب والأمة الأرمنية.

الكنيسة ضمان استمرارية الأمة

إن موقع أرمينيا الجغرافي، وتالياً أهميتها الاستراتيجية، جعلا منها محطّ مطامع الدول المجاورة، وهذا ما حوّل أرضها مسرحاً للعديد من العمليات العسكرية.

قبل انتهاء القرن الرابع باتت البلاد مسرحاً للمشكلات السياسية الضاغطة. ففي سنة ٣٨٧، قسّمت الدولتان المجاورتان، أي الامبراطورية الرومانية وبلاد فارس، أرمينيا بينهما. وقد أعقب هذا التقاسم الأول تقاسم آخر سنة ٥٩١ بين الامبراطورية البيزنطية، خليفة الامبراطورية الرومانية في الشرق، ودولة فارس الساسانية. وبين هاتين الفترتين كانت أرمينيا قد فقدت أيضاً سلالتها الحاكمة.

كنتيجة لهذه الأحداث، اقتربت الكنيسة أكثر فأكثر من الوطن والشعب. فبجمعها شمل العناصر المبعثرة من الشعب، وخصوصاً الطبقة الأرستقراطيّة ، لعبت الى حدّ كبير دور صلة الوصل بين طرفي أرمينيا المقسّمة. فأصبحت الكنيسة محور مقاومة عنيفة ضد كل محاولات الاستيعاب من قبل الجيران، شرقيين منهم وغربيين، وضغوطاتهم. وهكذا، ولذكر

مرحلتين من التاريخ فقط، فقد عارض الأمراء وقاوموا، وعلى حساب حرياتهم الشخصيّة وحتى حياتهم، قوّة الفرس لفرض الديانة الزرادشتية في أرمينيا، وذلك بتشجيع الكنيسة ودعمها. وفي الثاني من حزيران عام ٤٥١، في معركة أفارايز (Avarayr)، وتحت شعار "*من أجل الإيمان والوطن*"، استُشهد القائد وارطان ماميكونيان (Vartan Mamikonian) ورفاقه في السلاح فأعلنتهم الكنيسة قدّيسين ووضعهم الشعب الأرمني في صفوف أبطاله العظماء. وتبعت هذه الهزيمة العسكرية، وسيطرة الفرس على الأرض، أكثر من ثلاثين سنة من الاضطهاد والمقاومة. وأخيراً في سنة ٤٨١ قامت ثورة دموية ثانية دامت ثلاث سنوات بقيادة واهان ماميكونيان (Vahan Mamikonian) الذي أرغم العرش الفارسي على توقيع معاهدة تعترف بالكنيسة الأرمنية وبحرّية الشعب في ممارسة شعائره الدينية.

وعى قادة الكنيسة أنه لا يكفي تنصير أرمينيا، بل لا بد من إدخال الإيمان الجديد إلى عمق أعماق الحقيقة الأرمنية، فقرّروا *أرْمَنة* المسيحية. هذه الخطوة كانت ضرورية، إذ أصبحت المسيحية العلامة المميّزة للشعب الأرمني؛ العلامة التي ستؤمّن لأرمينيا اختلافها الثقافي وتالياً صمودها بين دول أقوى منها بكثير، سياسياً وعسكرياً.

بعد نيلها استقلالها الديني، أوشكت أرمينيا ان تخسر استقلالها السياسي، فاختارت السعي إلى نيل الاستقلال الثقافي، وابتعدت عن التأثير الفارسي منفتحة على ثقافة دول البحر المتوسط، وتحديداً الثقافة الإغريقية. ونحو نهاية القرن الخامس تزعزع هذا الانفتاح بسبب الجدل الخلقيدوني، وانقطع نهائياً في القرن السادس، بعد الصعوبات التي تعرّضت لها الكنيسة والثقافة الأرمنيتان على يد بيزنطية.

ولضمان تماسك الشعب الأرمني، في غياب السلطة السياسية المركزية، أصبحت الكنيسة ركيزة الطموح والتوق الوطنيّين وأضحت أيضاً ركيزة اللغة والثقافة الأرمنيتين.

الكنيسة وابتكار أدب وطني مميّز :

العصر الذهبي لتاريخ الشعب الأرمني

على مشارف القرن الخامس، نحو عام ٤٠٥، ابتكر العالم العظيم وصاحب الرؤى، الراهب القديس مسروب ماشتوتس (St. Mesrop Mashtots) (٣٦١–٤٤٠) الأبجدية

الوطنيّة. كان لهذا الانجاز بُعد أخلاقي وديني وسياسي خارق. فقد أصبحت هذه الأبجدية الجديدة أفضل أداة للتعبير عن خصوصية الثقافة الأرمنية ولإعلان استقلالية الفكر الأرمني وتثبيته؛ إذ قادت هذه الأحرف الستة والثلاثون الخاصّة بأرمينيا البلاد نحو الثورة الفكرية وقذفت بها نحو الاستكشاف والغنى الروحي والفكري. فالليتورجيا والتعليم المدرسي اللذان كانا يعتمدان، حتى حينه، على اللغتين اليونانية والسريانية ارتدّا للأرمنية التي أصبحت أيضاً لغة الإدارة في منطقة النفوذ الفارسي. وفتحت مدارس لتعليم الشباب الأحرف الجديدة وتلقينهم علم الترجمة المعقّد.

شهد اختراع هذه الأبجدية حركة أنشطة أدبية جمّة، مُعلِنة عصراً جديداً نعته المؤرخون بالعصر الذهبي للثقافة الأرمنية. وبقيادة الكاثوليكوس ساهاك الكبير، بدأ ماشتوتس ورفاقه – وهذا بديهي– بترجمة الكتاب المقدّس، الذي نعته الشعب الأرمني بنفس الله (Astwadzashoonch). وهكذا صارت الأبجدية الجديدة الناقل المميّز للمسيحية في العمق، و ذلك بلغة البلاد الأصلية. وبفضل هذه الترجمة بدأ الشعب التعمّق في نصوص الكتاب المقدّس وكلماته.

وتبع هذا العمل الجبّار ترجمة العديد من المؤلفات اللاهوتية ونصوص آباء الكنيسة بلغة أرمنية متينة وجميلة. وأكثرية هذه النصوص كانت تنقل من اليونانية أو السريانية وكان يجلبها، من القسطنطينية وغيرها من مدن الامبراطورية، التلامذة الذين أرسلهم الكاثوليكوس ساهاك لمتابعة دراساتهم في الخارج. وهؤلاء المترجمون، الذين قدّستهم الكنيسة، يحتفظون الى يومنا هذا بمكانة عالية من الاحترام والإجلال، إذ بفضل جهودهم الجديّة أصبحت الكتابات المقدّسة، وكذلك مقررات مجامع الكنيسة وما كتبه آباؤها الأجلاّء، في متناول الشعب. وبموازاة هذه الترجمات المهمّة للكنيسة الجامعة، وضع العلماء ممثّلو الإكليروس أيضاً مؤلفات أصلية منها "*كتاب التاريخ*" لأغاتانج (Agathangelos) الذي يروي حياة القديس غريغوريوس المنوِّر وأعماله، كما يرد فيه بعض من مؤلفّات القديس التي تكوّن الركائز اللاهوتية الأساسية للكنيسة الأرمنية. أما القديس ساهاك فألّف ترانيم دينية، ونصوصاً مهمة في القانون الكنسي ورسالتين محفوظتين في "كتاب الرسائل". ونُسب الكثير من الترانيم الدينية لماشتوتس، كما جاءتنا أيضاً نصوص روحانيّة من نتاج الكاثوليكوس هوفانس مانتاكوني (Hovhannês Mandakouni).

ومن هذا القرن الخامس الذي تقرر فيه مصير الدولة الأرمنية، جاءتنا سير ذاتيّة ومؤلّفات تاريخية تمجّد بطولات المدافعين عن الدين والوطن. فقد روى الكاتب كوريون (Korioun) "سيرة حياة القديس ماشتوتس". أما مؤلّفات پاوستوس بوزاند (Bousand-Faustus of Byzantium) وغازار باربيتسي (Lazarus of Pharbi)، وقصّة "وارطان وحرب الأرمن" للراهب يغيشه (Yégichê)، وكذلك كتاب "تاريخ الأمّة الأرمنية" لموسيس خورينتسي (Mouses Khorenatsi)، الذي اعتُبر أبا التاريخ الأرمني، فهي كلها تسرد مراحل تاريخ شعب كدّ للدفاع عن سيادته واستقلاله، لكنه في غالبية الأحيان تعثّر أمام التدخّلات السياسية و/أو الدينية من جيران أقوى منه بكثير. وأما التحفة اللاهوتية لهذه الحقبة فعرفت باسم "ضد التشيُّعات" ليزنيك كوغباتسي (Yeznik Koghbatsi) (حوالي ٤٤١-٤٤٨)، التي اعتُبرت دفاعاً عن الديانة المسيحية وامتازت بصرامة الفكر والإتقان اللغوي.

تأكيد خصوصية تعاليم الكنيسة والثقافة الأرمنيتين

كانت تقابل الحركة الثقافية المزدهرة في القرن الخامس أوضاع سياسية ودينية متدهورة في بلد تمزّقه الحروب الداخلية، ويخوض في الخارج حرباً مصيرية لنيل الحق بحريّة المعتقد. وفي بداية القرن السادس تمكّنت أرمينيا وكنيستها، المنبعثتان من حقبة طويلة وبطولية من الحروب، أن تنتزعا من الفرس حقّهما في حريّة المعتقد، وفي الوقت نفسه أكّدتا رغبتهما في الاستقلال عن بيزنطية وكنيستها.

عام ٤٥١ كان قد عُقد المجمع الخلقدوني الذي سبّبت مقرراته جدالات طويلة ومعقّدة. أما الكنيسة الأرمنية، التي كانت في ذلك الوقت تخوض ومؤمنيها الحرب من أجل استمراريتها وانتصار إيمانها، فلم تشترك في هذا المجمع. وتالياً لم تشترك أرمينيا يومها في المناظرات القائمة حول مقرّراته.

بدأت مقاطعة الكنيسة الأرمنية للكنيسة البيزنطية في مجمع دفين (Dwin) الوطني الأوّل، المنعقد عام ٥٠٦، عندما تخلى الأرمن عن مقررات المجمع الخلقيدوني، معلنين تمسكهم بالإيمان المعلن في مجمع *أفسس*. وقد ثبُتت في عام ٥٥٤ في مجمع دفين الوطني الثاني الذي أقرّ موقف الأرمن المعارض للخلقيدونيّة، في الفترة ذاتها التي كان يحاول فيها

الامبراطور جوستينيانُس جمع شمل كل رعايا امبراطوريته في كنيسة واحدة. فالكنيسة الأرمنية التي لا تعترف سوى بأوّل ثلاثة مجامع مسكونية وهي: نيقية (٣٢٥)، أفسس (٤٣١)، والقسطنطينية (٣٨١)، تعتبر أنّ العقائد الأساسية للمسيحية قد توضحت في تلك المجامع.

في إطار إقليمي حيث كانت تسود ديانتان رسميتان فقط، وهما الزرادشتية الإيرانية، والأرثوذكسية البيزنطية، استطاع الأرمن تشكيل ثقافة مختلفة ومميزة. ومن المهم ذكره أنّ الأرمن في هذه المرحلة اختاروا لأنفسهم تقويماً جديداً معتبرين العام ٥٥٢ العام الأول في تقويمهم، مسجّلين بذلك وبشكل أوضح استقلاليتهم الثقافية والدينيّة تجاه جيرانهم.

ولكن بالمقابل، استمرت الثقافة اليونانية لبعض الوقت، وانتشرت مع إنشاء المدرسة الهلّنستية التي اعادت اكتشاف وترجمة مؤلفات كثيرة من أعمال ديونيسيوس الأريوپاجي، وأرسطو، وپورفير، وفيلون الإسكندري وغيرهم. ومواضيع هذه المؤلفات المترجمة كانت متنوّعة بين القواعد، والبلاغة، واللاهوت، والفلسفة، والشروحات الكتابية. فبفضل ما وصفه بعض الكتّاب بحماس شديد للترجمة في القرنين الخامس والسادس، وصلتنا بعض النصوص اليونانية والسريانية التي فُقدت نسخها الأصلية، ومنها "تاريخ أوسابيوس القيصريْ" الذي تُرجم في القرن الخامس. وكذلك "التعليقات" لسفري التكوين والخروج، و"الدراستان عن العناية الإلهية" وغيرها من المؤلفات لفيلون الإسكندري، وكتاب "تبشيرالرسل"، والكتابان الخامس والسادس "ضد الهرطقات" لإيرينه من ليون، و"تعليقات سفر أشعيا النبي" ليوحنا فم الذهب، و"مقدمة كتاب التاريخ" لميخائيل السرياني، الخ.

في أواسط القرن السابع شهدت أرمينيا اجتياح الجيوش الإسلامية. هذا التحوّل في تاريخ البلد لم يسفر عن انعكاسات دينية وثقافية أو حتى إدارية، على الأقل في البداية، بل عاشت البلاد مرحلة رخاء استمرت خلالها النشاطات الثقافية بالتقدّم والازدهار. وعلى الصعيد الأدبي، يجدر ذكر ترجمة أعمال الفيلسوف ديونيسيوس الأريوپاجي التي قام بها ستيبانُس سونتسي. أما بالنسبة إلى الكُتّاب الأرمن في الفترة نفسها، فقد اشتهر منهم الكاثوليكوس كوميداس الأول (Komitas) صاحب "ختم الإيمان" (مجموعة النصوص اللاهوتية التي سبقت المجمع الخلقيدوني أو عارضته)، وهو المدافع الأقوى عن المبادئ الكريستولوجية للكنيسة الأرمنية ، وله أيضاً العديد من الترانيم الدينية.

وفي بداية القرن الثامن وضع العرب حداً للحكم الذاتي الأرمني ، إذ أصبحت السلطة بيد حاكم عربي. ومراحل الأحداث التي جرت آنئذٍ، رواها لنا الراهب غيفوند (Ghewond) في مؤلفه التاريخي "حروب العرب وفتوحاتهم في أرمينيا". والمفكّر الأرمني الأكثر أهميّة الذي واكب قَدَر شعبه حتى منتصف القرن كان الكاثوليكوس هوفانّس أوتسنتسي (Hovhannês of Odzoun) الذي وصلتنا أفكاره من خلال حديث لاهوتي قدمه عام ٧٢٠ في المجمع الوطني في دفين، ومن خلال التعليق على "طقوس الكنيسة" وفي مجموعة "القانون الأرمني".

دخلت أرمينيا عصراً ذهبياً جديداً بين القرن التاسع وبداية القرن الحادي عشر ، مع إعادة سلطة الملكيّة التي تولّتها عائلة البقرادونيين (Pagratids)، والتي استقطبت عاصمتها "آني" (Ani) إعجاب المسافرين بثروتها وجمالها. إن هذه الحقبة التي تميّزت بالإنتاجيّة الكبيرة على الصعيد الثقافي، أعطتنا الرائعة الأدبية والروحانية ، " كتاب المراثي" الذي انتهى عام ١٠٠٢ لواضعه الناسك والشاعر الكبير القديس غريغوريوس ناريكاتسي (St. Gregory of Narek)، والذي يحتوي على خمسة وتسعين حواراً مع الله صيغت بلغة رائعة تدلّ على روحانية عالية جداً، إذ يعترف الخاطئ بإثمه وهو ينشد الخالق ويسبّحه. في هذه الفترة أيضاً تمّ وضع مؤلفات عديدة منها تاريخية :"تاريخ بيت أرتزروني" لصاحبها توما أرتزروني (Thomas Artzrouni)، ودينية مثل "شروحات عن القدّاس " و"تفسير الطقوس الدينية" لخسروف أندزفاتسي (Khosrov Andzevatsi).

انتهت هذه الحقبة بسبب التوسّع البيزنطي الذي جعل أهدافه إعادة مجد الامبراطورية الرومانية. فإن حروب الاجتياح التي قابلها الدفاع والمقاومة من أجل الصمود سرّعت في دمار المدن والقرى وشل الحركة الإقتصادية، مما وضع حداً للازدهار الأرمني الذي انعدم كلياً عندما غزا الأتراك السلاجقة العاصمة "آني" واحتلّوها عام ١٠٦٤.

إن مدناً وقرى وأديرة كثيرة شهدت خراباً كاملاً؛ وعشرات الآلاف من الأشخاص لقوا حتفهم بينما فرّ الكثيرون ممّن نجوا. ونجد صدى هذه الأحداث الأليمة في " تاريخ أحزان الدولة الأرمنية" للراهب أريستاكيس لَستيفرتسي (Aristakês Lastivertsi). أما تاريخ أسرة البقرادونيين فكان محور كتاب "تاريخ أرمينيا" للكاثوليكوس هوفانّس الخامس (٨٩٩-٩٣١) الذي لقّب بالمؤرخ. وكذلك كتاب "التاريخ العام "لاستبانُس

الداروني (Step'anos Tarôntsi) في أوائل القرن الثالث عشر. وبعد ذلك، وفي القرن نفسه روى المؤرخ ستيبانُس أوربيليان (Step'anos Orbêlian) في كتابه "تاريخ مقاطعة سونيك" المآسي التي عصفت بالجبال الأرمنية.

أرمينيا خارج أرمينيا : كيليكيا

إن المركز الكاثوليكوسي، القائم في بداياته في أشتيشاد (Ashtishat) ثم في فاغارشابات (Vagharshabat) أو إتشميادزين المقدسة الآن (St. Etchmiadzin)، تبع حركة الشعب والقيادة السياسية وأقيم لبعض الوقت في مدينة دفين (Dwin) التي أدّت دور العاصمة أيام السيطرة الفارسية وبداية الإحتلال العربي. وخلال المُلك البهي للبقرادونيين، وُجد المركز في "آني" (Ani) العاصمة حيث لا يزال المقر الكاثوليكوسي المدمر ماثلاً حتى اليوم.

مع سقوط هذه المدينة ودمارها، بدأت فترة تغرّب الكاثوليكوسيّة عن أرض الوطن، التي أوصلتها أخيراً الى كيليكيا حيث تشكّلت إمارة أرمنية نحو عام ١٠٧٠، ثم أصبحت مملكة في عام ١١٩٨، فتركّزت الكاثوليكوسيّة عام ١٢٩٢ في العاصمة سيس (Sis). كانت الإبادة الجماعية من قبل السلطات العثمانية في عام ١٩١٥، التي لقي خلالها مليون ونصف المليون من الأرمن حتفهم، وكان الإجلاء القسري من كيليكيا سبباً في إخلاء المكان لينتهي الكرسي الكاثوليكوسي مع مؤمنيه إلى المنفى ويستقر في أنطلياس (لبنان).

شكّلت الفترة الكيليكية من التاريخ الأرمني فرصة مهمة بالنسبة إلى أرمينيا من الناحية الثقافية، وبخاصة الأدبية منها. فعلى الرغم من التهديدات والأطماع الخارجية، إضافة الى المشاحنات الداخلية للسلطات، عرفت البلاد الإزدهار الاقتصادي، وبالتفاعل مع ثقافات جيرانها عرفت أرمينيا انفتاحاً فكرياً كبيراً ساهم في إغناء الإرث الثقافي، بخاصة على الصعيد الأدبي.

الإسم الأبرز في الكنيسة الأرمنية، والشخصية الأشهر بلا منازع في هذه الفترة، هو الكاثوليكوس القديس نرسيس (St. Nersês the Gracious) (١١٠٢– ١١٧٣). وفي مرثاة شعرية طويلة تحت عنوان "مناحة سقوط مدينة الرها"، أشاد هذا المفكر المسكوني

بارتباط الطوائف المسيحيّة المختلفة بعضها ببعض، دفاعاً عن المدينة، وأوصى بتقارب الكنائس. وإثر انتخابه كاثوليكوساً وجّه "رسالة راعوية" شهيرة إلى المؤمنين عيّن فيها لكلٍ مركزه وواجباته. ولكونه شاعراً دينياً كبيراً، فقد أغنى الطقس الكنسي بالعديد من الترانيم. وفي قصيدته الطويلة "يسوع إبن الله الوحيد" قام بتلخيص مبتكر للكتاب المقدّس. كما نظم صلوات كثيرة على شكل أشعار، أشهرها وأجملها "أعترف بإيمان". ولكونه أيضاً مربياً مجدّداً، فقد كتب حكايات مسلّية ومفيدة في آن : "قصص وأمثال لبهجة الإنسان" وهي أحاجي على شكل رباعيات شعرية. كان في معظم كتاباته يعتمد الصيغة الكلاسيكية، لكن باللغة الشعبية، مساهماً بذلك في تطوير هذه الأخيرة.

اسم بارز لمسكوني آخر من التراث الثقافي والديني الأرمني، استعمل هو أيضاً اللغة العاميّة، هو مطران تارسون (Tarse) القديس نرسيس لامبروناتسي (Nersês Lambronatsi) (١١٥٣-١١٩٨) الذي ترك مؤلفات جمّة. ففي خطابه الذي ألقاه في مجمع هرومكلا (Hromkla) الوطني تكلم عن ضرورة انفتاح أكبر نحو الكنيسة اليونانية، وكتب أيضاً "بياناً عن مؤسسات الكنيسة". وصلتنا خطاباته عن "الأعياد الكبيرة للكنيسة"، و"مناقشة سفر الأمثال"، و"سفرالحكمة"، و"نشيد الأناشيد"، وأيضاً "نقد ومناقشة لسفر المزامير"، و"تفسير وتعليق للقداس"، وكذلك العديد من الترانيم الدينية. وترجم نرسيس لامبروناتسي كثيراً من الأعمال السريانية، أهمها "نقاش في سفر الرؤيا"، وبخاصة ترجمات من اللاتينية مثل "حوارات غريغوريوس الكبير"، "قاعدة القديس بينوا". كما علينا أيضاً ذكر ترجمته "حياة آباء الصحراء".

في هذه الفترة، عرف التعليم الذي كان دائماً امتيازاً من امتيازات الكنيسة، توسعاً وازدهاراً كبيرين، ليس في كيليكيا وحدها، بل في أرمينيا الكبرى أيضاً، حيث أعطت الغزوات والاحتلالات بعض المهل وسمحت بإنشاء واشعاع العديد من الأديرة-الجامعات مثل: هاغپات (Haghpat)، ساناهين (Sanahin)، كلادزور (Gladzor) وتاتيف (Tatew)، التي نشرت تعليماً عالياً بكل معنى الكلمة. وفي إطار الدفاع عن التقاليد الأرثوذكسية للكنيسة الأرمنية، من المهم التنويه بإسمين برزا في الكنيسة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، هما هوفانس فورودنتسي (Hovhannês Vorotnetsi) مع "تعليقاته" على فيلون العبري و أرسطو، وكريكور داتفتسي (Grigor Tat'ewatsi) الذي ترك كتاب "أسئلة وأجوبة" حول أخطاء البدع والوثنية، إضافةً الى مجلّدين من العظات.

أما في كيليكيا، فكانت مراكز التعليم الأكثر فعالية هي في أديرة ترازارك (Drazark) وأكنير (Akner)، وكيرنير (Gerner)، لا سيما سكيفرا (Skéwra). وقد شجع القديس نرسيس لامبروناتسي على تأسيس مؤسسة للتعليم العالي في العاصمة سيس (Sis) التي خرّجت ليس لاهوتيين وحسب، بل موظفين وعلماء أيضاً. ومن بين أسماء كثيرة، نذكر هوفانّس بلوز (Hovhannês Blouz) كاتب "ترانيم دينية" وأشعار باستلهام من الكتاب المقدّس، وارطان أرفلتسي (Vartan Areweltsi) الذي ندين له بالمواعظ وبالتعليقات على العهد القديم، وكيراكوس غانتساكيتسي (Kirakos Gandzaketsi) واضع دراسة بـ "قائمة القديسين".

وبالطبع إن هذا المختصر لعطاءات الكنيسة الأرمنية في تشكيل اللغة الأدبية الوطنية وتطويرها ليس وافياً، فهو ليس سوى لمحة بسيطة. وللأسف، هناك القليل من المؤلفات التي وصلتنا من تلك القرون، إثر الغزوات والاحتلالات التي يزخر بها تاريخ أرمينيا. لكن مما لا ريب فيه أن الذي وصلنا أحسن شاهد لإشعاع النشاط الفكري، ما يجعلنا نستشفّ ثروات كبيرة ضاعت، للأسف، إلى الأبد.

دور الكنيسة في إنتاج الفن الأرمني وتطويره

مما لا شكّ فيه أن الكتابة والأدب كانا، وما زالا يحتلاّن مكانة مميّزة في الحضارة الأرمنية. لكن مهما بلغت أهمية التعليم ودور الكتابة، فمن البديهي ألاّ تهمل الكنيسة حقل التعبير البصري للإيمان، الذي هو أسهل فهماً للعديد من المؤمنين وغالبيتهم من الأميّين.

منذ الأيام الأولى لإعلان المسيحية ديانة رسمية للدولة، اتّخذ القديس غريغوريوس المنوِّر لنفسه مسؤولية تغطية أرمينيا بشبكة كنائس وأديرة، تمجيداً للإيمان الجديد. فقد حوّل الكثير من المباني الوثنية القديمة الى كنائس، كما بنى صروحاً جديدة أيضاً. ويعود إليه الفضل بتشييد أوّل كاتدرائية وهي اتشميادزين المقدسة (St. Etchmiadzin) (أي المكان الذي نزل فيه ابن الله الوحيد) والتي أقامها إطاعة لأمر قاطع من يسوع المسيح، إذ ظهر له في رؤيا.

إن الهندسة الأرمنية المسيحية، التي خطت أولى خطواتها في القرن الخامس، بلغت قمّة ازدهارها وخصوصيتها في القرون التالية. فالمخلّفات القليلة التي بقيت من هذه الحقبة تحمل ملامح مميّزة لفن البنّائين الذين شيّدوا كنائس أرمينيا. ومن هذه الملامح : التناسق المتكامل مع المحيط، والبساطة، إلى درجة التقشّف، والاختيار المناسب لحجر البناء الملوّن : الحجر الكلسي الأصفر، الأحمر، الزهري، أو الرمادي. بازيليك بجناح (nefs) واحد أو أجنحة عدّة، أو كنائس بصليب منقوش. هذه الأماكن المخصّصة للعبادة، والتي تختلف بالشكل أو الهندسة، حُولّت أحياناً الى قلاع. في القرن السادس تطوّرت قبّة الكنائس وأصبحت خاصة ومميّزة للكنائس والكاتدرائيات الأرمنية واعتُبرت أفضل معبّر عن الفن والبراعة والابتكار التقني عند البنّائين الأرمن.

مع ذكر الإنجازات الفنية لأولئك البنّائين القدامى، يستحيل عدم الإشارة الى كنيسة أغتز (Aghts) (٣٦٤)، وكاتدرائية إريروك (Ererouk) ذات الأجنحة الثلاثة، وكنيسة القديسة هريبسيمه (Hripsimeh) التي شيّدها الكاثوليكوس كوميداس الأول عام ٦١٨، وكنيسة القديسة غايانيه (Gayaneh) (٦٣٠-٦٤١)، وكاتدرائيات باكاران (Bagaran) (٦٢٤-٦٣١) وتاليش (Talich) (٦٦٢- ٦٨٥). ولكن أفخم الكنائس، وأكثرها إبداعاً وابتكاراً، هي بدون شك كنيسة زفارتنوس (Zvartnots) التي لم يبقَ منها إلاّ الأطلال. أقامها الكاثوليكوس نرسيس الثالث البنّاء، بين عامي ٦٤٣ و٦٥٢، وكرّسها "لملائكة السماء". وهي كنيسة ضخمة ذات قبّة دائرية التصميم، تقوم على ثلاث طبقات مقاييسها متناسبة تماماً. أما في الداخل فكانت هندسة الخورس مصممة بشكل صليب.

أوقف الاجتياح الإسلامي لأرمينيا، حوالي عام٦٥٠، زخم البناء لبعض الوقت، ولم ينشط مجدداً إلاّ نحو القرن العاشر، مع فترة سلالة البقرادونيين المجيدة. فانطلاقاً من عاصمتهم "آني" غطّى هؤلاء البلاد بمئات المباني الدينية من كنائس وأديرة متنوّعة الأشكال والتصاميم. وقد عُرفت العاصمة ذاتها بمدينة الألف كنيسة وكنيسة.

وفي القرن العاشر نفسه، ولكن ناحية الغرب، وعلى جزيرة في بحيرة ڤان (Van) ، أُسّست رائعة أخرى من الهندسة الأرمنية هي كنيسة الصليب المقدّس، التي تتميّز بغناها بالأيقونات الفريدة من نوعها في التراث الهندسي الأرمني. كانت جدرانها من الخارج مغطاة بالمنحوتات التي تجسّد مشاهد من التوراة، وحياة القدّيسين، ومشاهد من الحياة

اليومية. والواجهة الغربية تزيّنها صورة للملك كاكيك (Gagik) مقدماً مجسّما مصغرّا للكنيسة الى السيد المسيح. أما من الداخل، فتتميز بجدرانيات تمثّل قصصاً من العهد الجديد، موحّدة بذلك، من الداخل والخارج، عهدي الكتاب المقدس.

وبعد انقطاع حوالي مئة سنة بسبب الاحتلالات وعواقبها، انطلقت الهندسة من جديد في القرن الثالث عشر وتابعت ازدهارها خلال القرن التالي. فكبار الأمراء والأميرات، وأصحاب المقامات من رجال الدين، تنافسوا جميعاً لتمويل بناء أروع الأديرة والكنائس والمعابد والمذابح والمناهل للشرب. وكانت المجمّعات الدينية الكبيرة تحوي، إضافةً إلى الكنائس، مكتبات، وكنوزاً، وصالات لكتابة المخطوطات، وصالات دراسة، ومحترفات متنوّعة، ومطابخ، وقاعات طعام، الخ. كما أقيمت مبان عسكرية ومساكن للأمراء.

إن حرب الإبادة والاضطهادات التي سبقتها والدمار الذي رافقها أو تلاها وتشرّد المجموعات الأرمنية ونزوحها من كيليكيا و مقاطعات أرمينيا الغربية، وإقامة النظام الشيوعي في القسم الشرقي من أرمينيا التاريخية، شكّل كل هذا ضربة قاضية للآثار الهندسية الرائعة، فدمّر معظمها وشوّه ما تبقّى منها.

أما في مجال النحت، فقد حصر الأرمن اهتمامهم – أقلّه في القرون الأولى – بالأقواس التي كلّلت نوافذ الكنائس بالأفاريز، وبتيجان الأعمدة : وهي دوائر متداخلة مع العقد المنقوشة في الحجر الكلسي الناعم ،السّهل النحت. كما برزت زخرفات أغنى، وبأشكال مختلفة تمثل أغصان الرمّان وفاكهته، ووجوهاً بشرية أو أشكالاً حيوانية. ولم يظهر النقش التصويري سوى على الأقسام العلوية لمداخل الكاتدرائيات، كما هي الحال في كاساغ ودفين. والتصاوير البشرية كلها مأخوذة من التوراة : دانيال في حفرة الأسود، ذبيحة إبراهيم... أو من الإنجيل كصور الأم العذراء مع طفلها وصور المسيح، والملائكة، أو رموز أخرى كالصليب، والكرمة المعطاء.

المسلاّت النذرية أو الجنائزية المنقوشة عديدة في القرن السادس، لكأنها مثّلت مسبقاً صلبان الحجارة الشهيرة المعروفة بالخاتشكار (Khatchk'ar)، المجسّدة للفن الأرمني، والتي ظهرت في القرن التاسع وانتشرت في أجزاء البلاد كلها. والصليب الحجري بمثابة نصب تذكاري ذي طابع ديني أصلاً، وهو متنوّع المقاييس والأساليب والأشكال، لكنه على اختلافه يبقى صلاةً وتعبيراً مخلصاً لإيمان النحّات الصلب. والصليب الحجري أيضاً هو صليب القيامة العظيم.

علية بخور على شكل كنيسة، من القرن الثامن عشر، مصنوعة من الفضة.



سجادة صنع كراباخ،
من القرن التاسع عشر.
هذه الأغراض والأواني معروضة
في متحف كيليكيا،
كاثوليكوسية الأرمن الأرثوذكس
لبيت كيليكيا، أنطلياس، لبنان.

أما الجدرانيات فاختفت بمعظمها، ربما بسبب التقنيات المتّبعة. لكن بعض الكنائس، ككنيسة الصليب المقدس في أغتامار، حافظت على قسم أو، على الأقل، على آثار من الرسوم التصويرية الرائعة التي زيّنت قديماً داخلها.

أمّا الفنّ الأعظم لدى الأرمن فكان فن الكتاب. وتالياً نسخ المخطوطات، حيث نَسَخ الكتبة المخطوطات وزيّنوها أحياناً بمنمنمات معبّرة، وُجدت في جميع الأديرة التي تعود الى القرن الخامس وما بعد. ولعلّ دور الكتّاب في التعبير عن التقوى أدّى الى إغناء التراث الثقافي الأرمني بحوالي ستة وعشرين ألف مخطوطة موزّعة الآن بين مكتبة المخطوطات في يريفان، وكاثوليكوسيّتي إتشميادزين وأنطلياس، ودير القديس لازار في البندقية، وبطريركية الأرمن في القدس، ودير بزمّار في لبنان. ولسوء الحظ إن الزخرفات التي نجت من التشويه يعود أقدمها الى القرنين السادس والسابع.

يتميّز فن المنمنمات الأرمنية بجرأة وغنى الألوان المستعملة بدقّة ورشاقة. والرسوم والمنمنمات والزخرفات تمثّل، الى جانب المشاهد التوراتيّة ومراحل حياة السيد المسيح والرسل والقديسين، لوحات ومتطابقات مزينة بغِنى، وصور شخصيات ملكيّة، الخ. واللافت هو تطوّر أسلوب هذا الفن وموضوعاته عبر القرون. كما ازدهر فن المنمنمات في كيليكيا حيث أدخلت في صلب النصوص. وأبرز علامة لهذا الفن هو طوروس روسلين (T'oros Roslin) الذي سعى إلى تجسيد الحياة اليومية وحركتها، وسركيس بيتزاك (Sargis Pitzak) الذي وصلنا عدد مهم من أعماله. وتطورت أيضاً في أرمينيا الكبرى مدرسة المنمنمات على أيدي فنانين عظماء مثل موميك (Momik). ولاحقاً في مقاطعة فاسبوراكان (Vaspourakan) ظهرت المنمنمات بألوانها الرائعة وأسلوبها البسيط والرقيق وتمثل في الوقت نفسه مواضيع دينية وعناصر مختلفة من الحياة اليومية.

وبرزت في التراث الثقافي الأرمني فنون صغيرة عديدة، كالعمل بالمعادن الذي أوجد تحفاً فنيّة رائعة الجمال والدقّة، في القرون السابقة، تبنّته وشجّعته الكنيسة لابتكار آنية ومواد مختلفة تستعمل للعبادة وللتقوى، من كؤوس مناولة، ومباخر، وصلبان مختلفة الحجم، وعلب للذخائر بأشكال عديدة، وأحزمة وعصي أسقفية، وغلافات أناجيل وكتب مقدّسة أخرى. ومن هذه الأشياء اختفى أيضاً عدد مهم، إذ من السهل سرقة الأجسام المعدنية وإذابتها. لكن الأوصاف المحفوظة في بعض المراجع الأدبية، كما بعض النماذج

الرائعة التي تعود الى قرون قريبة منا، كلّها تشهد على مَلَكة الفنانين الأرمن في هذا المجال.

وينطبق القول نفسه، من دون شك، على أعمال النسج والتطريز الضروريين لتزيين المذابح والملابس الطقسية التي لم يبقَ منها إلا الأثر الضئيل بعد الأحداث وضربات التاريخ، لكن روعتها وغناها يظهران في فن المنمنمات وفي تصاوير النحاتين والنقّاشين.

واكبت الكنيسة الأرمنية نمو الشعب الأرمني، وهي جزء كامل متكامل من الحياة والمصير الأرمنيين. وتأثيرها على مختلف مجالات الثقافة الأرمنية يستحيل نكرانه، فهو المعبّر عن رؤية، وجرأة، وسعة اطّلاع أصحابها. وهؤلاء ليسوا فقط أنصاراً للثقافة بل أيضاً شعراء، ومهندسون، ورسامون، ونحاتون، وعلماء. وقد ساهم رجال الكنيسة، أكانوا أصحاب مقامات أو رهباناً بسطاء، بانطلاق التراث الأرمني ونموّه وبتشابك مصير الكنيسة مع مصير الوطن والشعب في جميع مجالات الحياة، وذلك منذ بدء تأسيسها وحتى أيامنا هذه. وقد حافظت الكنيسة الأرمنية على هذه الخصوصية في خدمة الثقافة، وهي لم تزل متّصلة اتصالاً وثيقاً بالمجتمع الأرمني، تشاركه خيباته وانتصاراته، حقيقة ووجوداً، لأنها كنيسة وطنية بكل ما للكلمة من معنى.

المراجع

Adontz, N., **Histoire ancienne de l'Arménie**, Paris, 1946.

Adontz, N., **Études arméno-byzantines**, Lisbonne, 1965.

Alem, J.-P., **L'Arménie**, Paris, 1972.

Bauer, E., **Arménie, son Histoire et son Présent**, Paris, 1977.

Beledian, K., **Les Arméniens**, Belgique, 1994.

Boase, T.S.R., **The Cilician Kingdom of Armenia**, London, 1978.

Burney, C., Lang, D.M., **The Peoples of the Hills**, London, 1971.

Dasnabedian. H., **Monuments of Armenian Architecture**, Beirut, 1972.

Dédéyan, G., (éd.), **Histoire des Arméniens**, Toulouse, 1986.

Der Nercessian, S., **Aght'amar, Church of the Holy Cross**, Cambridge, Mass. 1954.

Der Nercessian, S,. **The Armenians**, London, 1969.

Der Nercessian, S., **L'art arménien des origines au XVII^{e} siècle**, Paris, 1977.

Dournovo, L. A., **Armenian Miniature Painting**, (Armenian, Russian and French texts), Erevan, 1967.

Grégoire de Narek, **Le livre des Prières,** trad. I. Kéchichian, Paris, 1961.

Grousset, R., **Histoire de l'Arménie**, Paris, 1947.

Khatchatrian, A., **L'architecture arménienne du IV^{e} au VI^{e} siècle**, Paris, 1971.

Lang, D.M., **Armenia, Cradle of Civilization**, 3rd ed., London, 1980.

Laurent, J., **L'Arménie entre Byzance et l'Islam, depuis la conquête arabe jusqu'en 886**, 2^{e} édition, Lisbonne, 1980.

Mouradian, C., **L'Arméni**e, Paris, 1996.

Mutafian, C., **La Cilicie au carrefour des empires**, 2 vol., Paris, 1988.

Mutafian, C., **Le Royaume arménien de Cilicie**, Paris, 1993.

Nersoyan, T., **Armenian Church: Historical Studies**, New York, 1996.

Ormanian, M., **L'Église, arménienne**, Paris, 1910.

Ormanian, M., **Azkapatoum** (en arménien), Constantinople, 1912-1913.

Pastermadjian, H., **Histoire de L'Arménie**, 2ème éd., Paris, 1964.

Sarkissian, K., **The Council of Chalcedon and the Armenian Church**, London, 1965.

Thierry, J.M., **Églises et couvents du Karabagh**, Antélias, 1991.

Tournebize, **Histoire politique et religieuse de l'Arménie**, Paris, 1910.

الفصل الحادي عشر

الحركة النسكية في المشرق :

نشأتها وتطورها وانتشارها

I. في مصر

البابا شنودة الثالث

بدأت المسيحية ومعها حياة الاستشهاد. فكان الناس يُعِدّون أنفسهم للموت من أجل الإيمان. وكثيرون ألّفوا كتباً موضوعها "حثٌّ على الإستشهاد" كالعلاّمة أوريجينُس مثلاً. ومن هنا نشأ الزهد في الحياة الدنيا، وما يرتبط بذلك من نسك، ومن محبة للّه، وإعداد الذات للقائه. ووُجد بعضٌ من النساك يمارسون حياتهم النسكية على حافة القرى أو عند شواطئ الأنهار.

القديس الأنبا أنطونيوس

كان أول من نظّم الحياة النسكية والرهبانية، وهو أول من دُعي راهباً، بل صار أباً لجميع الرهبان، القديس أنطونيوس الكبير.

كان شاباً غنياً يملك أبوه ثلاثمئة فدّان من أجود الأطيان في إحدى قرى صعيد مصر. وقد أثر فيه عاملان قاداه إلى الرهبنة :

أ - العامل الأول هو موت أبيه. لقد نظر إلى جثمانه المسجى أمامه، وخاطبه قائلاً : أين عظمتك وسلطانك وغناك ؟! لقد خرجت من هذه الدنيا كارهاً ولكني سوف لا أكون مثلك، وإنما سأخرج منها بإرادتي.

ب - العامل الثاني تأثره بآية سمعها في الكنيسة، وهي قول سيدنا المسيح للشاب الغني : "إن أردت أن تكون كاملاً، إذهب وبع كل ما لك وأعطه للفقراء، وتعالَ اتبعني". وهكذا قرر أن يعطي كل أمواله للفقراء. إلا أن حائلاً واحداً وقف أمامه وهو العناية بأخته. فسلّمها إلى أحد بيوت العذارى، ووزع كل أمواله على المحتاجين، ومضى لكي ينشغل بالله وحده.

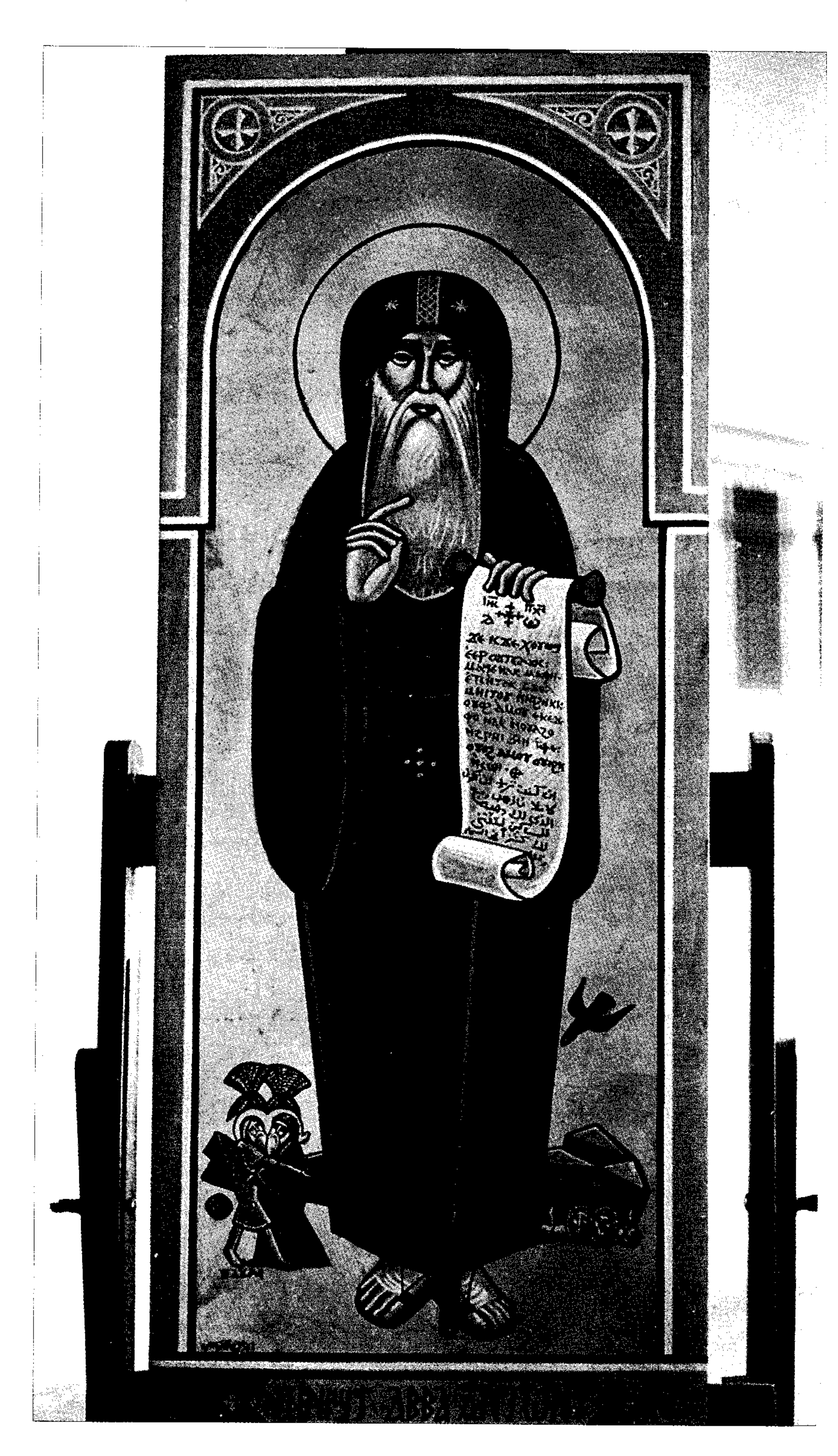
بدأ الأنبا أنطونيوس المرحلة الأولى من حياته النسكية بتعلّم الطريقة النسكية في العيش من النساك الذين على حافة القرية : يتعلم من أحدهم الصوم، ومن آخر الصلاة، ومن ثالث الوداعة والهدوء، ومن رابع الصمت، ومن خامس الحكمة والإفراز (التمييز)... وهكذا كان كالنحلة التي تمرّ على الزهور، فتمتص من كل واحدة رحيقاً. وبعد ذلك سكن الأنبا أنطونيوس في مقبرة، ولاقى فيها من حروب الشياطين الشيء الكثير. وكانوا يظهرون له في هيئة وحوش مفترسة، ويزعجونه بمناظرهم وأصواتهم. فكان ينتصر عليهم باتضاعه وإفرازه، إذ يقول لهم : "أيها الأقوياء، ماذا تريدون مني أنا الضعيف ؟! أنا أضعف من أن أقاتل أصغركم". ثم كان يصلي ويقول لهم : "لو كان الله قد أعطاكم سلطاناً عليّ، فمن أنا حتى أقاوم الله ؟! وإن لم يعطكم سلطاناً، فلا يقدر واحد منكم أن يؤذيني".

وإذ اجتاز مرحلة الخوف وحروب الشياطين بنجاح، دخل في مرحلة أخرى هي الدخول إلى البرية الجوانية، حيث عاش متوحداً في مغارة بالجبل. كان بعض الناس يأتون لهذا المتوحد (الأنبا أنطونيوس) ببعض الأغذية يتركونها خارج بابه، ولكنه ما كان يستقبلهم حفاظاً على وحدته. وبعد ثلاثين سنة من وحدته هذه، اضطره الزوّار أن يفتح لهم لكي يتتلمذوا على يديه ويعلمهم هذه الحياة السامية العميقة التي تتركز في البعد الكامل عن العالم، والتجرد عن الماديات، والانشغال بالله في حياة الصلاة والتأمل.

أشهر تلاميذ الأنبا أنطونيوس

صار للقديس الأنبا أنطونيوس تلاميذ في الرهبنة. كان تنظيمه للحياة النسكية عن طريق إرشاده لمن تتلمذ على يده كيف يُحب الوحدة، وعن طريق رسائله كذلك.

كان من تلاميذه القديس بولس البسيط، الذي ظل معه فترة يعيش في ظل صلواته. ثم نصحه الأنبا أنطونيوس أن يحيا وحده بعيداً لكي يجرب حروب الشياطين. وكان من تلاميذه أيضاً القديس الأنبا مكاريوس الكبير الذي نشر الرهبنة في برية شيهيت (في وادي النطرون)، والقديس الأنبا ببنوده الذي صار رئيساً لأديرة الفيوم، وكتب له الأنبا أنطونيوس الرسالة العشرين من رسائله.



ايقونة الأنبا أنطونيوس
رسم الأستاذ
الدكتور إيزاك فانوس،
عام ١٩٨٨.
مدخل المقر البابوي
بالأنبا رويس،
القاهرة، مصر.

وتتلمذ عليه القديس إيلاريون الذي نشر الرهبنة في سوريا وفلسطين، وكذلك القديس الأنبا أوكين الذي نشر الرهبنة في العراق. وغيرهم كثيرون.

وتتلمذ على يده في الحياة الروحية القديس أثناسيوس الإسكندري (البابا العشرون من بابوات الإسكندرية). فكان القديس أنطونيوس الأبَ الروحي للقديس أثناسيوس، وقد كتب هذا الأخير حياة الأنبا أنطونيوس في كتابه المشهور Vita Antonii، وهو أشهر كتاب عنه. أرسله إلى روما في النصف الأول من القرن الرابع، فكان سبب انتشار الرهبنة فيها، كما تأثر به أوغسطينُس فكان من أسباب توبته.

ولد القديس أنطونيوس سنة ٢٥١ ورقد في الرب سنة ٣٥٦. مدّ الله في عمره حتى بلغ ١٠٥ أعوام، وكان ذلك نافعاً لنشر الرهبنة وعمق الحياة الروحية. كما أنه سند القديس أثناسيوس في جهاده ضد الآريوسية، إذ نزل بدعوة منه إلى الإسكندرية ونادى بأن أثناسيوس على حق في إيمانه. وكان لذلك تأثيره العجيب لأنه صادر من رجل المغارة العظيم. قضى في الإسكندرية ثلاثة أيام، ثم عاد إلى وحدته "كغريب يلتمس وطنه". هكذا قال عنه القديس أثناسيوس.

الأنبا بولا "السائح"

في أواخر حياة الأنبا أنطونيوس، تعرّف إلى الناسك الأنبا بولا السائح St. Paul the anchorite. أرشده الله إلى موضعه، وكان قد عاش في وحدة حوالي الثمانين عاماً لا يرى وجه إنسان. وقد سمع منه الأنبا أنطونيوس قصة خروجه إلى الوحدة فكتبها ووضعها في الكنيسة، كما سمح له الله أن يكفنه لما مات. وقصة الأنبا بولا السائح كتبها أيضاً القديس جيروم (إيرونيمُس) ونشرتها مجموعة Nicene & Post Nicene Fathers. وقد تكاثر السواح، مما سنكتب عنه في أواخر هذاالمقال.

القديس باخوميوس وحياة الأديرة

كان القديس باخوميوس St. Pachome في بدء حياته جندياً، ثم ترهب على يد القديس الأنبا بلامون. قاد حياة الرهبنة من أديرته في بداية القرن الرابع، وساعده تلميذه الشهير

الأنبا تادرُس. ويشتهر الأنبا باخوميوس في حياة الرهبنة بأنه "أب الشركة"، أي مؤسس الحياة الديرية. وقد أسس سبعة أديرة في أقصى صعيد مصر في إسنا وجنوبها.

فبينما كان نظام القديس أنطونيوس هو حياة الوحدة وسكن المغارات، كان نظام القديس باخوميوس هو وجود مئات الرهبان معاً في دير، بقوانين وضعها لهم. كان لكل راهب عمل في الدير يناسبه، ونظام في الصلوات موضوع له، مع الصلوات الجماعية في كنيسة الدير بمواعيد معينة. وكان القديس باخوميوس حازماً في حفظ النظام ويفرض عقوبات على المخالفين.

وقوانين القديس باخوميوس هي أول قوانين رهبانية، انتقلت في ما بعد إلى القديس باسيليوس الكبير الذي أسس رهبنة وأديرة في قيصرية كبادوقيا ووضع لها قوانين مأخوذة عن القديس باخوميوس، الذي انتقلت قوانينه أيضاً إلى الرهبنة البندكية عن طريق يوحنا كاسيان وغيره.

وظهرت مدرسة رهبانية أخرى في صعيد مصر للقديس الأنبا شنودة، رئيس المتوحدين، في برية سوهاج من ديره الكبير المعروف بالدير الأبيض، وذلك خلال القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس. ووضع لرهبانه قوانين رهبانية ربما تكون أشد حزماً من قوانين القديس باخوميوس. وكان القديس الأنبا شنودة يفتح ديره كل أحد ليدخل آلاف من الناس لسماع عظاته.

القديس مكاريوس ورهبنة برية شيهيت

هناك رهبنة أخرى ظهرت في برية شيهيت (في وادي النطرون) على يد القديس مكاريوس الكبير، ومجموعة من القديسين الكبار، وقد انتشرت هذه الرهبنة جداً، وكانت مزيجاً من حياة الأديرة والوحدة. كان الرهبان يعيشون في وحدة كاملة طوال الأسبوع ثم يجتمعون في الدير مساء السبت يستمعون إلى نصائح الشيوخ، بينما يُقدم الشباب أسئلتهم ليُجاب عنها. وبعد أن يقضوا الليل في التسابيح، يحضرون القداس في صباح الأحد، ويتناولون من الأسرار المقدسة، ثم يأكلون معاً من مائدة الدير. وأثناء تناول الطعام يكونون في صمت، يستمعون إلى قراءة مقدسة من قصص الآباء والسيرة الرهبانية ثم ينصرفون كل واحد إلى مغارته أو وحدته، إلى أن يعودوا إلى اللقاء في الأسبوع التالي.

واشتهرت هذه الرهبنة بقديسين عظماء، منهم المقارات[١] الثلاثة القديسون : الأنبا مكاريوس الكبير، والأنبا مكاريوس الإسكندراني، والأنبا مكاريوس أسقف إدكو. وأيضاً القديس أرسانيوس، معلم أولاد الملوك، الذي كان من تلاميذه الأميران هونوريوس وأركاديوس، إبنا الإمبراطور ثيودوسيوس. ومن آباء هذه الرهبنة أيضاً: الأنبا سمعوا وتلميذاه القديس يوحنس القصير، والقديس الأنبا بيشوي. ومنهم أيضاً القديس الأنبا أيسوذورس، والقديس الأنبا موسى الأسود، والقديس الأنبا دانيال.

ونشأت من هذه الرهبنة أديرة عديدة، بقيت منها أربعة هي : دير البراموس، ودير أبا مقار، ودير الأنبا بيشوي، ودير السريان الذي سمي بهذا الإسم لأن كثيراً من الرهبان السريان عاشوا فيه قبل أن تنشأ أديرة في بلادهم، أو انهم أحبوا تلك الرهبنة وقديسيها.

رهبنات أخرى

على أن الرهبنة لم تقتصر على الأديرة وحدها وإنما كان هناك رهبان يعيشون في حياة وحدة في الجبال وفي شقوق الأرض على امتداد الصحراء. حتى أن يوحنا كاسيان يقول : إن المسافر من الإسكندرية إلى الأُقصر (في أقصى الجنوب) ما كان ينقطع من أذنيه صوت الصلاة والتسابيح طوال الرحلة.

ووجدت أديرة في برارٍ أخرى، مثل برية القلمون، التي وُجد فيها دير الأنبا صموئيل المعترف، وأديرة الفيوم، وبرية النقلون، وما بينهما. وأديرة أخرى في وسط الدلتا، وسط المستنقعات والبرك التي كانت موجودة في القرنين الرابع والخامس، والتي زارها يوحنا كاسيان وقال إنها إذ لم تكن صالحة لسكن الناس، صارت صالحة لمحبي الوحدة من الرهبان. وقد زار بعض القديسين الذين عاشوا هناك وأجرى معهم أحاديث نشرها في كتابه The Conferences.

وقد اجتذبت الأديرة كثيراً من السوّاح. كانوا يأتون من أقاصي الأرض لكي يسمعوا كلمة منفعة من فم أحد أولئك القديسين، أو إنهم يرون أمامهم قدوة حسنة في سيرة واحد منهم، يمتصون منها الحياة، أو يكتبونها وينشرونها على الناس. ومن أشهر أولئك القديس بلاديوس، الذي زار برية شيهيت وكتب عن رهبانها كتابه Historia Lausiaca، وقد أسماه هكذا لأنه كتبه لأحد النبلاء وإسمه لوسيوس (Lausius) يحكي له فيه قصص القديسين الرهبان.

الرهبنة والكهنوت

كانت الرهبنة في أول عهدها بعيدة عن الكهنوت. القديس الأنبا أنطونيوس الكبير لم يكن كاهناً، مع أن البابا أثناسيوس كان من تلاميذه. والقديس باخوميوس الكبير هرب من القديس أثناسيوس لما أراد أن يرسمه قساً. وكان هذا القديس، أب الشركة، يطلب من أحد قسوس القرى المحيطة إقامة القداسات لرهبانه. ثم مع تزايد عدد الرهبان الذين صاروا ألوفاً في البرية الواحدة، وحاجتهم إلى صلاة القداس الإلهي وإلى التحليل في سرّ التوبة، بدأت رسامة بعض القسوس. فكان القديس الأنبا إيسوذورُس قساً يهتم برعاية ثلاثة آلاف من الرهبان. وكذلك تمت رسامة الأنبا موسى الأسود قساً. وكان القديس مكاريوس الكبير قساً قبل دخوله حياة الرهبنة سنة ٣٣٠ م.

وبمرور الوقت ترقّى البعض إلى رتبة قمّص[٢]، مثل القديس الأنبا دانيال، قمص شيهيت. أما الأُسقفية فكانوا بعيدين عنها جداً. كانوا يشعرون أنها تبعدهم عن حياة الوحدة والصلاة والتأمل، التي كانت تتميز بها الرهبنة إلى تلك الأجيال الأولى، وتنقلهم إلى حياة الخدمة والخلطة بالناس، التي يتعطلون فيها عن الصلاة الدائمة وصَلب الفكر فلا ينشغل إلا بالسماويات. ولما كانت تُعرف قداسة راهب ما، فيأتون لكي يرسموه أسقفاً، كان يهرب منهم. فإن تمكنوا منه كانوا يربطونه ويأخذونه مقيداً لكي يُرسم أسقفاً على الرغم منه، وهو يبكي.

ويحكي لنا التاريخ قصصاً عن بعض رهبان رسموا أساقفة على الرغم منهم، فهربوا بعد حين من الأسقفية وعادوا إلى وحدتهم.

ولم تستقر الأسقفية في الرهبان في مصر إلا منذ البطريرك ٣٩ في منتصف القرن السابع. وقبل ذلك، تمت سيامة حوالي أربعة أو خمسة منهم، بصفة فردية أو بصفة استثنائية، أو بطريقة الإرغام.

على أنه من منتصف القرن السابع – حتى الآن – صارت كل درجات الأُسقفية، من البابا البطريرك إلى المطارنة إلى الأساقفة، من الرهبان ما عدا قلائل في التاريخ يُعدّون على الأصابع.

السوّاح

لا يفوتني بعد هذا كله أن أتحدث عن درجة السوّاح[٣] وترجمة كل سائح Hermit أو Anchorite. والسائح هو راهب يعيش في البرية الجوانية، البعيدة جداً في قلب الصحراء، في مكان غير معروف. وقد تمر على هذا السائح عشرات السنوات لا يرى فيها وجه إنسان. فتكون كل صور العالم وأخباره قد امّحت من ذهنه ولم يعد في عقله الباطني سوى التأملات الروحية والأفكار المقدسة والتسابيح والصلوات، مع نسك شديد يعيشه.

ومن هؤلاء السوّاح :

القديس الأنبا بولا السائح الذي أرسل له الله القديس الأنبا أنطونيوس في أواخر حياته ليكتب سيرته ويواريه التراب.

والقديس أبا نفر السائح، والقديس الأنبا تيموثاوس السائح، اللذان كتب سيرتهما الأنبا ببنوده بعد رحلة استمرت أياماً طويلة.

والقديس الأنبا ميصائيل السائح، والأنبا غاليون السائح، اللذان كتب سيرتهما الأنبا إسحق رئيس دير القلمون.

وأعداد أخرى كثيرة من السوّاح، لا داعي لذكر أسمائهم، عاشوا ما بين القرن الرابع والقرن السابع، وكُتبت لنا سيَرهم. أما السيرة التي كتبت عن كل منهم فكانت الإطار الخارجي لصورته المقدسة. وأما حياته الروحية في السياحة، فكانت قدس أقداس. إننا لا نعرف تاريخاً مفصلاً عن حياتهم، لأن حياتهم كانت أعلى وأسمى من أن يكتبها التاريخ.

وهناك قديسون عظام في الرهبنة لم نعرفهم، ولم يكشف لنا الله أمرهم. وهم قد هربوا من معرفة الناس لهم، إذ كان كل همهم أن يكونوا معروفين عند الله وحده. وربما معرفة الناس لهم تعطلهم عن عملهم السرّي مع الله ...

الحواشي

١) "مقار" في المفهوم القبطي تعني "مكاريوس".
٢) كلمة قُمّص هي من الكلمة اليونانية (إيغومينوس) أي مدبّر. بالنسبة إلى الرتب الكهنوتية، تأتي رتبة القُمّص ضمن درجة القسيسية التي تشمل رتبة القس ورتبة القُمّص وتعني مدبّر القسوس.
٣) السّواح : هم رهبان سائحون في الصحراء ليس لهم مكان ثابت يقطنون فيه ولا جماعة رهبانية منظمة ينتسبون إليها. ويكونون في درجة روحية عالية ويحيون في وحدة كاملة.

المراجع

أ) ***باللغة العربية***

آباء الكنيسة القبطية، **بستان الرهبان**، الطبعة الثانية. قامت بمراجعته وتنقيحه لجنة التحرير والنشر بمطرانية بني سويف والبهنا، ١٩٧٦.

مكتبة دير السريان، **مخطوطة الأربعين خبراً**، تحت رقم ٣٨٧٤، خاص ١١٠ قسم النسكيات، عن مخطوط رقم ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، بمامر دير السريان.

ب) ***باللغة الأجنبية***

Cassian, John, "Institutes of Cœnobia", in **Nicene and Post Nicene Fathers**, 2nd series, vol. XI, reprinted June 1978, pp. 201-290. **Cassian's Conferences,** pp. 295-545.

St. Athanasius, **Vita Antonii** (Life of Antony) **Nicene and Post Nicene Fathers,** 2nd series, vol. IV, June 1978. pp. 195-221.

وقد تُرجم إلى العربية : **أثناسيوس الكبير، أنطونيوس الكبير**، رهبنة دير مار جرجس الحرف، منشورات النور، لبنان، ١٩٨٣.

St. Palladius : **Historia Lausiaca,** translated into English by Wallis Budge (E.A.) **The Paradise of the Fathers**, edit. Bert Franklin, 1907.



الحركة النسكية في المشرق :

نشأتها وتطورها وانتشارها

II. الحياة الرهبانية في سوريا والعراق وفلسطين

الأب شفيق أبو زيد

مقدمة

الحياة الزهدية المشرقية قبل المسيحية

لا يمكنني في فصل واحد أن أتكلم عن الزهد المسيحي في سوريا والعراق وفلسطين بكل تطوراته التاريخية وجوانبه الروحية المتعددة، بل سأقصر الكلام فقط على تيارات الزهدية-الرهبانية المختلفة خلال الألف الميلادية الأولى. أود في هذا المقال التمييز قبل كل شيء بين ثلاثة تعابير مهمة وهي: الزهد asceticism والنسك eremitism والرهبانية monasticism. فالزهد هو حالة التقشف والتوبة والصلاة التي يمارسها كل مؤمن مهما تكن حالته الإجتماعية أو الدينية، متزوجاً أم بتولا. أما النسك فهو تطور مميز في حياة الزهد، إذ يكرس الزاهد حياته بأكملها لله ضمن حياة البتولية ليعيش وحده مع الخالق في البرية بالصلاة والتأمل الدائمين. والحياة الرهبانية هي التطور الأخير لحياة الزهد وتعني مجموعة من الزهاد البتوليين الذين يمارسون حياة الزهد ضمن حياة جماعية مشتركة ومنظمة، وهي لا تهتم فقط بالصلاة والتأمل، بل تقوم أيضاً ببعض الأعمال اليدوية اليومية لتأمين بعض حاجاتها المادية، كما تلتزم أحياناً كثيرة بالحياة الرسولية الإنجيلية.

الزهد هو من جوهر الحياة الروحية لكل المجتمعات الشرقية، مسيحية وغير مسيحية، ولا يمكننا الغوص في ينابيع الزهد المسيحي من دون إلقاء بعض الأضواء على الحركات الزهدية الرئيسية غير المسيحية في المشرق القديم، للدلالة فقط على أن الروحانية الزهدية

ليست حكراً على المسيحية، بل تمتد جذورها الى عمق التاريخ المشرقي القديم الذي سبق المسيحية، وتالياً قد أثرت بعض الشيء في نشأة الحياة الزهدية في المسيحية المشرقية.

مكرسات الناديتو

تذكر النقوش والوثائق من العراق القديم مكرسات للآلهة اسمهن "الناديتو"، ونتكلم هنا بإيجاز عن مجموعة واحدة منهن هي مجموعة الإله شمس اللواتي عشن في مدينة سيبار منذ القرن التاسع عشر قبل الميلاد. عاشت مكرسات الناديتو حياة جماعية في بناء مقفل خاص بهنّ ضمن معبد الإله شمس، وكان البند الأساسي لحياتهن ينص بوضوح على وجوب حفظ حياة البتولية مدى الحياة، وبالتالي التعبد للإله شمس بالصلاة والتأمل. تُقبل كل فتاة ترغب بالانضمام الى مكرسات الناديتو في عمر الخامسة عشرة ويُشترط عليها البقاء في "ديرها" التى بدأت فيه حياتها المكرسة حتى الممات. من ناحية أخرى، كانت كل مكرسة من بتولات الناديتو تسعى من خلال حياتها الزهدية إلى تقوية الروابط الروحية ما بين عائلتها والآلهة بالصلاة الدائمة[١].

الأسينيون (جماعة قمران)

مجموعة يهودية غنية عن التعريف عاشت في فلسطين في القرون الأولى قبل الميلاد، ومن بينهم فئة كانت تعيش حياة البتولية المكرسة والتجرد في القفر على مثال يوحنا المعمدان. من الصعب جداً معرفة مصير الأسينيين بعد دمار أورشليم وشتات اليهود سنة ٧٠ ميلادية. إنما يعتقد بعض الباحثين بأن بعض الأسينيين قد اعتنق الإيمان المسيحي ووضع الأسس الأولى لحركة الزهد في الكنيسة الأولى[٢].

الحركة المانوية (المانوخية)

الحركة المانوية (المانوخية) هي حركة غنوصية دينية أسسها ماني خلال القرن الثاني الميلادي، وقد انتسب اليها القديس أوغسطينُس قبل اهتدائه الى المسيحية. أطلقت المانوية حركة زهدية في الشرق الأدنى القديم قامت مبادئها الأساسية على قهر الجسد البشري وجميع متطلباته المادية، لأن العالم المادي المنظور هو عالم الشيطان المناقض لعالم الروح غير المنظور، الذي هو عالم اللّه[٣].

١. بدايات الزهد المسيحي

كان الزهد المسيحي قبل القرن الرابع وقفاً على أفراد لا نعرف عنهم إلا النزر القليل، لانعدام الوثائق التاريخية[٤]. ومن المراجع المتوافرة :

أ) *كتاب أعمال توما*

كُتب "أعمال توما" في بداية القرن الثالث الميلادي في مدينة الرها. وهو يقسم التاريخ البشري الروحي الى قسمين : عالم الخطيئة وهو عالم الإنسان العتيق الذي ما برح يعيش في الظلمة، وعالم النعمة وهو عالم الإنسان الجديد الذي يعيش في النور، أي مع المسيح. يبدأ الانتقال من الظلمة الى النور بالتوبة التي ترتكز على الصوم والصلاة والسهر وكبح ملذات النفس والجسد، وحياة الغربة والتجرد الكلي عن كل ما في هذا العالم المنظور. إضافةً إلى هذا كله، كان توما الرسول الذي تدور حوله قصة كتاب أعمال توما بتولاً، لا يأكل سوى القليل من الطعام النباتي ولمرة واحدة في اليوم، وأحياناً كان طعامه الخبز والملح مع قليل من الماء[٥].

ب) *أفراهات وجماعة " أبناء وبنات العهد"*

عاش أفراهات ما بين القرنين الثالث والرابع، وعلى الأرجح في منطقة قريبة من الموصل في العراق، وكتب مقالاته الشهيرة باللغة السريانية في بداية القرن الرابع الميلادي. تتكلم المقالة السادسة من مجموعة كتابات أفراهات بإسهاب عن جماعة "أبناء وبنات العهد" التي يبدو واضحاً أنها تمارس حياة البتولية لغير المتزوجين وحياة "القداسة – قديشوتا" للمتزوجين والتي تعني الانقطاع الكلي عن ممارسة الحياة الجنسية الزوجية. تقوم حياة "أبناء وبنات العهد" على الصلاة والصوم والسهر وكبح ملذات الجسد من أجل تطهير ذواتهم من الخطيئة الساكنة فيهم، وقد مارسوا هذا النوع من الحياة الزهدية إما مع عائلاتهم وأهلهم وإما في مجموعات صغيرة ضمن بيوت عادية. ورغم أن تعاليم أفراهات لمجموعة "أبناء وبنات العهد" لا توحي مطلقاً بوجود أي قانون ينظم حياتهم اليومية الزهدية باستثناء بعض الإرشادات الكتابية، تؤكد بعض المراجع أن زهّاد أفراهات كانوا ملتزمين بحياة كنيستهم اليومية وممارساتها الدينية المختلفة[٦].

ج) *كتاب المراقي*

"كتاب المراقي" هو مجموعة مقالات زهدية كتبها باللغة السريانية، في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي، متزهد عاش على ما يبدو في العراق. يقسم الكتاب المجتمع المسيحي الى قسمين : أولاً، الأبرار وهم الذين يعملون بجهد وإيمان لكسب قوتهم اليومي فيقتنون البيوت وينجبون البنين كباقي الناس في المجتمع البشري، ولتحقيق خلاصهم الأبدي يعملون بالوصايا الصغرى للإنجيل فيعيشون "أبراراً" بين إخوتهم البشر. وثانياً، الكاملون وهم الزهاد الذين يعملون بالوصايا الكبرى للإنجيل فيتجردون عن كل ما في العالم، فلا يتزوجون ولا يقتنون البيوت ولا الأملاك بل هم على الأرض كملائكة الله في السماء. عملهم الوحيد هو تمجيد الله بالصلاة والتأمل الدائمين، وتالياً يسعون إلى العمل بكمال المحبة تجاه إخوتهم البشر. بمعنى آخر، الكاملون، بحسب مفهوم "كتاب المراقي"، هم المسيحيون الحقيقيون الذين يسعون الى ملء الكمال بالمسيح، و تالياً لا يمكنهم تحقيق هذا الهدف إلا بحياة الزهد[٧].

٢. الحياة النسكية-الرهبانية ومدارسها المختلفة في سوريا والعراق

النساك الأولون

أول ناسك وصلت الينا أخباره من سوريا والعراق هو يعقوب النصيبيني Jacob of Nisibis الذي يذكره ثيودوريتُس القورشي في كتابه عن رهبان سوريا[٨]، وقد عاش قرب مدينته نصيبين التي كانت آنذاك على الحدود ما بين الامبراطورية الرومانية والامبراطورية الفارسية. بدأ يعقوب النصيبيني حياته النسكية في بداية النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي وهو فتى يافع، ولكننا نجهل اسم الناسك الذي تتلمذ عليه. سيم أسقفاً على نصيبين وهو في شبابه، وكان ذلك حوالي سنة ٣٠٠ ميلادية[٩]، وتوفي سنة ٣٣٨/٣٣٧ ودفن في مدينته نصيبين[١٠].

عاش يعقوب حياة نسكية مستقلة في أعلى الجبل الذي يقع في البادية المجاورة لنصيبين، وكان يقضي الشتاء في مغارة والربيع والصيف والخريف في العراء، حيث لا سقف يعلو رأسه سوى السماء. كان يرفض تناول أي طعام مطهى على النار، ولذلك كان يقتات بالأعشاب البرية وبعض الفاكهة التي تجود بها الأرض، ولمرة واحدة في النهار فقط،

وأحيانا لمرة واحدة في الأسبوع عندما كان يصوم. أما لباسه فكان ثوباً واحداً لا غير، مصنوعاً من شعر الماعز الخشن. كان ينام قليلاً ويقضي معظم الوقت في التأمل والصلاة ومناجاة الخالق، الذي صنع العجائب الكثيرة على يده[١١].

من النساك الأولين أيضا يوليانُس الملقب بـ "سابا" Julian Saba، أي الشيخ، تكريماً له[١٢]، وقد كتب حياته ثيودوريتُس القورشي في تاريخه الرهباني، وهو من منطقة أُسروين Osrhoene في العراق. التاريخ الوحيد الذي نعرفه عن حياته هو وفاته سنة ٣٦٧، وقد دفن في مدينة الرها. إضافةً إلى هذا، يوحي أحد الميامر (العظات) النسكية السريانية المنسوبة إلى مار أفرام، والذي يتكلم على روحانية يوليانُس، بأنه قد قضى أكثر من خمسين سنة في الحياة النسكية، فنستنتج أنه قد بدأ حياة الزهد في البراري في مطلع القرن الرابع[١٣].

جذبت حياته الكثيرين من عشاق حياة العزلة والتأمل، فأسسوا تحت رعايته أول جماعة نسكية في سوريا والعراق بلغ عددها مئة ناسك، وقد عاشوا جميعاً في مسكن فقير بنوه لإيوائهم، أما هو فقد آثر البقاء وحده في كهفه. كانت حياتهم مماثلة لحياة معلمهم في كل شيء، فكانوا يقضون النهار كله في التأمل والصلاة والصوم والتراتيل الروحية الليتورجية، وعند غياب الشمس كانوا يستريحون لبرهة من الوقت لتناول وجبتهم اليومية الوحيدة، ومن ثم يجتمعون في مغارة معلمهم يوليانُس لأداء صلاة المساء[١٤].

تميز النسك السوري عن غيره بممارسة أقصى حالات التقشف والزهد، ونذكر على سبيل المثال سلامانس Salamanes الذي يقول عنه ثيودوريتُس، إنه وجد في قريته كوخاً صغيراً حبس ذاته فيه بعد أن أحكم إغلاقه من كل النواحي ولم يترك فيه باباً ولا نافذة؛ إنما يفتح مرة في السنة كوة صغيرة في أسفل الحائط ليأخذ منها مؤونته للسنة كلها. قضى حياته النسكية كلها حتى الممات في الصمت الكلي فلم يتكلم مع أحد بل صرف وقته في التوبة والصلاة والتأمل الدائم بالعالم السماوي. عاش سلامانس حياته، على ما يبدو، ما بين نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس[١٥].

مدرسة النسك في العراء

مدرسة النسك في العراء بدأت جزئياً مع الناسك يعقوب النصيبيني الذي جاء ذكره

أعلاه، ويقول پلاديوس Palladius، إن متزهداً اسمه أدوليوس Adolius من طرسوس قد جاء إلى أورشليم واتبع طريقة غريبة في الزهد. كان أدوليوس يقضي الوقت واقفاً في العراء على جبل الزيتون، في المكان المدعو جبل الصعود، وهو يرتل ويصلي مبتدئاً من صلاة المساء حتى صلاة الفجر. وكان لا يأبه البتة للصقيع أو الثلج، بل يواظب على هذه الحال صيفاً شتاء، مدى أيام حياته. يقول پلاديوس إنه التقاه وشاهده بأم عينيه حوالي سنة ٣٨٨ ميلادية[١٦]. ينقل لنا أيضا القديس غريغوريوس النازيانزي قصة متزهد آخر من أورشليم يسير على نمط زهدي مشابه لنمط أدوليوس[١٧]. ويذكر پلاديوس أيضاً اسم ناسك فلسطيني اسمه غدّانس Gaddanes عاش حياته النسكية في العراء في نواحي الأردن، ما بين نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس[١٨].

لكنّ أشهر من اتبع هذه المدرسة النسكية في العراء هو مارون Maroun الناسك الذي يذكره ثيودوريتُس في الفصل السادس عشر من كتابه عن رهبان سوريا، وله يعود الفضل بتأسيس الحياة النسكيّة في العراء في منطقة قورش. لقد عاش مارون على قمة من قمم جبال قورش في شمال سوريا في معبد وثني قديم لا سقف له، وكان يفترش أديم الأرض. يضيف ثيودوريتُس أن مارون كان يأوي إلى خيمة من الشعر كان يستعملها نادراً ليتقي برد الشتاء القارس وحر الصيف اللاذع. توفي مارون خلال العقد الثاني من القرن الخامس[١٩]. وقد جمع حوله بعض محبي الحياة النسكية في العراء. وفي سنة ٤٥٢ أسس البعض من تلاميذه دير ماز مارون (بيت مارون) في سوريا الذي أصبح في ما بعد النواة الأولى للكنيسة المارونية[٢٠].

أشهر تلاميذ مارون هو يعقوب القورشي James of Cyrrhestica الذي عاش في العراء بدون أن يستعمل أي سور لحمايته أو أية خيمة لوقايته من تقلبات الطقس القاسية، معرّضاً ذاته لكل سلبيات الطبيعة بشتى فصولها. عاش ناسكاً خلال القرن الخامس وقد ذاع صيته في شمال سوريا، حتى أن الامبراطور الروماني استشاره بشأن مجمع خلقيدونية الأول[٢١].

ومن النساء اللواتي ورد ذكرهن في كتاب ثيودوريتُس، مارانا وكيرا Marana and Cyra اللتان اتّبعتا حياة مارون في العراء، فنصبتا حصناً مغلقاً من دون سقف لذاتهما في مكان قريب من قريتهما. وقد سمحتا للراغبات في مشاطرة حياتهما أن يبنين لهن

قربهما حصناً صغيراً من دون سقف، وهكذا عشن مدى أيام حياتهن[٢٢]. أما دومنينا Domnina، إحدى المعجبات بحياة مارون، فقد بنت لها كوخاً بدون سقف في حديقة منزل والدتها لتمارس حياة العراء ساكبة دموع التوبة الغزيرة[٢٣]. لم تعش مدرسة الحياة في العراء طويلاً، رغم استمراريتها في المدرسة العمودية.

المدرسة العمودية

المدرسة العمودية هي وجه آخر لمدرسة الحياة في العراء، وقد أسس هذا النوع من حياة الزهد الناسك سمعان الملقب بالعمودي لأنه عاش حياته التقشفية على عمود حجري. ولد سمعان العمودي Symeon the Stylite في نهاية القرن الرابع الميلادي في مدينة سيس في شمال سوريا، وقد مال منذ حداثته إلى الحياة النسكية، فعاشر الكثير من النساك في منطقته حتى انتهى في دير تلعدا. ونظراً إلى رغبته الشديدة بممارسة أقسى أنواع التقشف، قرر سمعان اعتناق الحياة في العراء فاعتلى عموداً بناه لذاته وظل يرتفع به حتى بلغ ارتفاعه ستة وثلاثين ذراعاً. ذاع صيت سمعان العمودي، ليس في سوريا وحدها، بل أيضاً في آسيا الصغرى وبلاد فارس وبين القبائل العربية التي كانت تأتي اليه بالمئات لتسمع كلمة الله من فمه وتشفى من أمراضها، فكانت حياته منارة إنجيلية جذبت الألوف من الناس التي كان يعظها وردّت الكثير من الوثنيين إلى ملكوت الله[٢٤]. مات سمعان خلال سنة ٤٥٩ ودفن حيث عاش، في المكان المعروف اليوم بقلعة سمعان قرب حلب[٢٥].

استمرت الحياة النسكية العمودية خلال التاريخ لفترة قصيرة من الزمن ولكنها لم تجذب إليها إلا القلة القليلة من عشاق حياة الزهد، لقساوتها وصعوبة الإستمرار فيها، نذكر منهم دانيال العمودي Daniel the Stylite الذي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس قرب مدينة القسطنطينية[٢٦].

مدرسة اسكندر الساهر والمثال الإنجيلي

أهمل التاريخ حياة اسكندر الساهر Alexander Akoimetoi رغم أهميتها، وهي تشكل تطوراً مهماً في مجرى الحياة النسكية-الرهبانية ووجوهها الزهدية المختلفة. ولد اسكندر في آسيا الصغرى حوالي منتصف القرن الرابع الميلادي، وبسبب قراءته اليومية الدائمة للكتاب المقدس قرر هجر العالم واعتناق الحياة النسكية في أحد أديار



دير مار سمعان العمودي، محافظة حلب، سوريا.



سوريا. لكن بعد أربع سنوات من الحياة النسكية وجد ذاته مرغماً على هجر ديره لاعتناق حياة زهدية لا تبغي سوى تحقيق تعاليم الإنجيل حرفياً. عاش اسكندر في خلوة روحية دامت سبع سنوات في إحدى البراري السورية بصحبة كلمة الله لا غير. بعد ذلك سمع نداء سماوياً يدعوه إلى هجر خلوته النسكية والتبشير بالإنجيل، وللحال بدأ اسكندر حياته الرسولية التبشيرية التي استمرت حتى الموت، أي من سنة ٣٩١ حتى سنة ٤٣٠[٢٧].

بعد فترة طويلة من حياة التبشير بالإنجيل مع أتباعه، قرر اسكندر تنظيم الصلاة في جماعته بشكل أفضل لتتلاءم كلياً مع المثال الإنجيلي الذي يتكلم عنه الرب في إنجيله (مرقس ١٣: ٣٢-٣٧)، إذ يدعو تلاميذه إلى انتظار عودته الثانية بالسهر الدائم. فحقق اسكندر هذا المثال الإنجيلي بتقسيم جماعته الرهبانية إلى جوقات على حسب عدد ساعات اليوم لتتناوب على الصلاة والتراتيل من أجل تمجيد الله كل ساعة من ساعات الليل والنهار، ولذلك سُمّوا بالساهرين. وأصبح اسكندر يُعرف بالساهر، نسبة إلى حياته الرهبانية المميزة بالسهر الدائم[٢٨].

أعاد حياة اسكندر إلى الوجود القديس فرنسيس الأسيزي الذي سار على الطريق الإنجيلي الذي عاشه اسكندر الساهر في سوريا والعراق. ومن شديد الشبه بين الإثنين الإيمان بالفقر الكلي، فكان اسكندر يتسول طعامه اليومي، هو ورهبانه، من المؤمنين في المدن والقرى. وهو أول من ربط بشكل واضح ومنظم حياة الرسالة الإنجيلية بحياة الخلوة في القفر أو، بالأحرى، هو أول من جعل حياة الخلوة النسكية في خدمة الحياة الإنجيلية التبشيرية. ولتحقيق هذا المبدإ بكماله، كان اسكندر يرفض أيّ قانون آخر لحياته سوى الإنجيل وتحقيق تعاليمه في حياته الخاصة بدقة وأمانة متناهيتين[٢٩].

الرهبان الرعاة (The Boskoi)

أخيراً، من الجماعات النسكية التي ظهرت في سوريا والعراق خلال القرنين الرابع والخامس جماعة الرعاة التي يذكرها سوزومين Sozomen في تاريخه الكنسي[٣٠]. كانوا يمارسون حياة تقشفية صعبة كمعظم النساك في ذلك الوقت، فلا يأكلون الخبز ولا اللحم ولا يشربون الخمر، يسكنون في المغاور والكهوف في الجبال النائية. عملهم الدائم هو تمجيد الله بالتراتيل والصلوات حسب الأوقات الليتورجية التي تأمر بها الكنيسة. وعندما

يحين وقت الطعام، يأخذ كل واحد منهم منجله ليقطع بها العشب ويأكله، وكأنهم جميعاً، يقول Sozomen، كقطيع ماشية يرعى في الحقول، ولهذا سُمّوا بالرعاة. هذا النوع من الحياة مذكور أيضاً في إحد الميامر (العظات) المنسوبة إلى مار أفرام(٣١). وهناك ناسك اسمه هيليودورُس Heliodorus عاش حياة مشابهة لحياة الرعاة في أحد جبال طوروس في كيليكيا، وكان شعره الطويل يغطي جسده حتى أضحى منظره شبيهاً بالحيوانات البرية(٣٢).

بدايات الحياة الرهبانية-الديرية في سوريا والعراق

تميزت الحياة النسكية في سوريا والعراق بالفردية وانعدام وجود التنظيم الرهباني لها، بخاصة في مراحلها الأولى. ولم ينقل المؤرخون لنا، بخاصة ثيودوريتُس، أية فكرة واضحة عن الجماعات الرهبانية الأولى في سوريا والعراق، بل نقلوا سير النساك الكبار وحدهم، الذين لم يهتموا كثيراً بتنظيم حياة رهبانية جماعية، كما حدث في مصر مع القديس باخوميوس، وفي فلسطين في ما بعد.

أود أن أذكر بإيجاز أهم الجماعات الرهبانية الأولى في الكنيسة السورية-العراقية والتي كانت تجمّعاً للنساك لا أدياراً منظمة. إضافةً إلى جماعة الناسك يوليانُس سابا التي ذكرناها سابقاً، يذكر ثيودوريتُس أول جماعة "رهبانية" في صحراء تشالسيس Chalcis وقد أسسها الناسك مرقيانُس Marcianus(٣٣)، وجماعة الناسك أغابِتُس Agapetus التي أسسها في منطقة حماة(٣٤). أما الجماعة التي أدّت دوراً مهماً في التاريخ الرهباني السوري فهي جماعة تلعدا التي أسسها الناسك أمانيوس Ammanius، ومن أشهر نساكها القديس سمعان العمودي(٣٥). نذكر أيضاً الجماعة"الرهبانية" التي أسسها ببليوس Publius وكانت في منطقة زُغما Zeugma(٣٦) وجماعة سمعان الشيخ في منطقة قورُش Cyrus(٣٧). كما يجب ألا ننسى جماعة قرية مارونيا Maronia في منطقة تشالسيس Chalcis التي عاش فيها الراهب مالكوس Malchus(٣٨). أما جماعة اسكوبِولُس Skopelous التي أسسها الناسك ثيودوسيوس Theodosius في منطقة اسكندرون فتستحق ذكراً خاصاً لأنها أول جماعة "رهبانية" في سوريا والعراق تقبل بادخال العمل اليدوي في صلب الحياة النسكية-الرهبانية اليومية(٣٩). أما في الجماعات النسائية، فجاء ذكر جماعة مارانا وكيرا في حلب وجماعة دومنينا في قورُش(٤٠).

لا نعرف إلا النزر القليل عن تنظيم هذه الجماعات وقوانينها، حتى جماعة اسكندر الساهر، التي تبدو لأول وهلة أنها جماعة رهبانية منظمة، ولكن لا شيء يوحي أبداً بوجود قانون مكتوب ينظم حياتها اليومية، الديرية والرسولية. ويبدو أن كل جماعة كانت تخضع لسلطة الرئيس المباشرة الذي كان يتبع قوانين نسكية غير مكتوبة، وهي في جوهرها عادات وتقاليد توارثها النساك عن معلميهم. بمعنى آخر، كانت سلطة الرئيس هي القانون الرسمي لكل جماعة رهبانية في مراحلها التأسيسية الأولى[٤١].

مرحلة الانتقال إلى الإستقرار : المدرسة الرهبانية–الديرية

تعددت الطرق وتنوعت فنون التقشف وإماتة الذات في الحياة الزهدية السورية–العراقية، ولكنها في النهاية تمحورت كلها تقريباً في حركة واحدة هي الحياة الرهبانية الديرية The monastic coenobitic life، التي استمرت عبر العصور وحتى وقتنا الحاضر. إضافةً إلى ذلك، لقد حافظت الحركة الرهبانية على النسك الفردي وسنّت له قوانين خاصة لضبطه وجعله أحد وجوهها الزهدية المهمة. من أهم المراجع التي تكلمت على هذا التحوّل الجذري في الحياة الرهبانية إسحق الأنطاكي، الذي كتب خلال النصف الثاني من القرن الخامس وهو في منطقته في شمال سوريا. يعلمنا إسحق أن معظم الرهبان قد بدأ جدياً بهجر حياة الزهد الفردية والجماعية القاسية في المغاور والكهوف للاستقرار نهائياً في الأديرة الكبيرة. وتالياً، فإن الأكثرية الساحقة من الجماعات الرهبانية الديرية اقتنت المزارع والحقول إلى جانب الأديرة، بغية الحصول على حياة مادية مستقرة ودائمة[٤٢].

التأثير الرهباني المصري

توجد بعض الكتابات التي تتحدث عن ذهاب مار أفرام السرياني (توفي سنة ٣٧٣) الى مصر وممارسته الحياة الرهبانية لفترة من الزمن في أحد أديارها. كما تنسب بعض الكتابات أيضاً بداية الحياة الرهبانية في العراق إلى شخص إسمه القديس أوجين Augen تتلمذ على الحياة الرهبانية في مصر ومن ثم أدخلها مع تلاميذه السبعين إلى العراق. جميع هذه الادّعاءات غير صحيحة ولا قيمة تاريخية لها، لأنها كتبت في مرحلة تاريخية متأخرة جداً. والمؤسف أن كتّابها كانوا يجهلون كلياً جذور الحياة الزهدية–الرهبانية في سوريا والعراق والتي هي، كما رأينا أعلاه، مستقلة كلياً عن الجذور الرهبانية

المصرية[٤٣]. لكن التأثير المصري قد بدأ فعلاً مع ترجمة العديد من الكتب المصرية الرهبانية خلال القرنين الخامس والسادس الى اللغة السريانية، نذكر منها : حياة القديس أنطونيوس، التاريخ الرهباني لمؤلفه پلاديوس، تاريخ رهبان مصر، أقوال الآباء المصريين؛ وقد تم جمع هذه الكتب خلال القرن السابع في كتاب واحد يدعى"فردوس الآب" The paradise of the Father. كما يعود الفضل الكبير بتنظيم الحياة الرهبانية الديرية في سوريا والعراق إلى قوانين القديس باخوميوس.

الإصلاح الرهباني في العراق

ألغى مجمع الكنيسة السريانية الشرقية الذي عقد سنة ٤٨٦ عفة الإكليروس في كل الدرجات الكهنوتية، وفرض حياة البتولية على الذين هم في الأديار فقط. أثّر هذا القرار في مستوى الحياة الرهبانية التي بدأت تميل نحو الانحدار إلى أن ظهر إبراهيم الكشكري Abraham of Kashkar الذي ولد سنة ٤٩١. فرض إبراهيم قوانين رهبانية حملها معه من أديار القديس باخوميوس في سيناء التي زارها بغية التعمق في حياة الزهد. وقد تمكن بفضل شخصيته الروحية المميزة من إنعاش الحياة الرهبانية في موطنه في بلاد ما بين النهرين حتى لقب بـ "الكبير" وبـ "أبي الرهبان". بعد موته سنة ٥٨٦ تمكن تلاميذه من متابعة الطريق التي خطا عليها أبوهم ابراهيم الكبير. ومع دخول الإسلام بلاد المشرق، كان عدد الأديار التي تنتسب الى ابراهيم الكشكري نحو ستين ديراً، تميزت قوانينها بسهولة خروج الرهبان من الدير من أجل التبشير وأداء الخدمات الروحية المتعددة. ويذكر لنا التاريخ أن الحياة الرهبانية في العراق قد ازدهرت خلال العهدين الأموي والعباسي وتضاعف عدد أديارها بفضل التنظيم الرهباني الذي أدخله عليها إبراهيم المذكور[٤٤]. من أشهر خلفاء إبراهيم في رئاسة دير إيزلا، الذي يلقب بالدير الكبير، باباي الكبير Babai the Great الذي ألف كتابات عدة في الحياة الزهدية، وقد مات سنة ٦٢٨. أما سهدونا Sahdona المعروف أيضاً باسم مرتيريوس Martyrius فقد كان راهباً في دير مار يعقوب في بيت عابي وأصبح أسقفاً في ما بعد. توفي حوالي سنة ٦٥٠ ميلادية، ونذكره هنا لكتاباته الروحية وأهمها "كتاب الكمال" الذي تناول فيه بعض الجوانب المهمة من الروحانية الرهبانية[٤٥].

التأثير اليوناني

تركت الحياة الزهدية المسيحية اليونانية بصماتها الواضحة في الروحانية الرهبانية السورية، ويبدو هذا التأثير في كتابات عدة نذكر منها: "عظات مكاريوس" Macarius Homilies الزهدية التي كتبت باللغة اليونانية في بداية القرن الخامس في سوريا. كتابات إڤغريوس Evagrius (توفي سنة ٣٩٩) عن الحياة الروحية التأملية التي كتبت باللغة اليونانية وترجمت إلى السريانية خلال القرن الخامس. كتابات الناسك مرقس Mark the Hermit الذي عاش في القسم الأول من القرن الخامس، وقد نقلت إلى السريانية. كما ترجمت الكتابات الرهبانية للراهب نيلوس Nilus، أما الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوپاغي Dionysius the Areopagite فقد أثرت ليس في التراث اليوناني وحده، بل أيضا في التراث اللاتيني والسرياني في آن. فقد ترجمت إلى السريانية ما بين القرن السادس والقرن السابع وهي تحوي أبحاثاً في اللاهوت الزهدي. وأخيرا، هناك مجموعة "الكتابات الزهدية" المنسوبة إلى راهب اسمه إشعيا Isaiah، وقد تم نقلها إلى السريانية قبل القرن السابع. ويبدو أيضاً أن التأثيرات اليونانية قد أثّرت في الكتابات السريانية عن الحياة التأملية ليوحنا المتوحد John the Solitary من أفاميا والتي كتبها خلال القرن الخامس[٤٦].

المرحلة الأموية-العباسية في سوريا والعراق

تشكل الحقبة الممتدة من القرن السادس حتى القرن التاسع إحدى الحقبات الذهبية في تاريخ الإنتاج الفكري والروحي للكنيسة السريانية بفرعيها، الشرقي في العراق، والغربي في سوريا. وقد لعبت الحركة الرهبانية الدور الكبير في هذه النهضة الروحية التي انتعشت في ظل الحكم الإسلامي لبلاد المشرق. نذكر على سبيل المثال أديار مدينة الرها التي قال عنها الجغرافي العربي الأصطخري إنه كان يوجد فيها وفي ضواحيها خلال القرن العاشر الميلادي حوالي ثلاثمئة مركز رهباني، بما في ذلك صوامع النساك[٤٧]. ومن الأماكن المهمة أيضاً مدينة الحيرة التي كانت مركزاً مسيحياً رئيسياً يزدهر بالأديار النصرانية، وكان أكبرها دير هند الصغرى الذي ورد ذكره كثيراً في الأدب العربي[٤٨].

اعتاد الخلفاء والملوك والأمراء الأمويون والعباسيون النزول في معظم الأديار النصرانية لجمالها وحسن ضيافتها. فلقد كان الخليفة الأموي يزيد بن معاوية يهوى النزول بدير مُرّان في دمشق بشكل دائم، لشدة إعجابه به. كما زاره أيضاً بعده بعض الخلفاء الأمويين والعباسيين. وهذه كانت حال دير صليبا مقابل باب الفراديس في دمشق الذي كان الخليفة الوليد بن يزيد يتردد إليه. أما الخليفة هشام بن عبد الملك فكان يتردد إلى دير الرصافة(٤٩)، وتحوّل دير سمعان في معرة النعمان إلى منزل ثانٍ للخليفة عمر بن عبد العزيز الذي كان ينزل فيه دائماً حتى أنه مات ودفن فيه(٥٠). وقد أمَّ المسلمون أيضاً الأديار النصرانية المشهورة بصنع العجائب، حاملين النذور والهبات، نذكر منها على سبيل المثال دير مار برصوما قرب ملطية في أعالي الفرات(٥١).

واخيراً نختم هذه الفقرة بذكر بعض مشاهير الرهبان خلال هذه الحقبة من الحكم العربي. برز خلال القرن السابع الميلادي إسحق النينوي (يسمى أيضاً إسحق السرياني) Isaac of Nineve or Isaac the Syrian الذي ولد في قطر وقد التحق بالسلك الرهباني في أحد أديارها. وفي سنة ٦٧٦ أقيم أسقفاً على مدينة نينوى ولذلك لقب بالنينوي، ولكنه سرعان ما تخلى عن مهماته الأسقفية لينزوي في أحد المناسك في منطقة الأهواز حيث انصرف كلياً إلى حياة التأمل والصلاة والتأليف. تُرجمت مؤلفات إسحق في الحياة الروحية الزهدية الى معظم لغات العالم، وهي من الكتب الرئيسية التي اعتاد الرهبان قراءتها في الشرق، وحتى في أماكن عديدة من الغرب(٥٢). وبرز رهبان عدة من قطر غير إسحق النينوي أشهرهم داديشوع Dadisho القطري الذي عاش في نهاية القرن السابع(٥٣). ومن مشاهير المتصوفين السريان في القرن الثامن الراهب يوسف حزّايا Joseph Hazzaya من العراق، الذي ولد في بداية ذلك القرن وكانت مؤلفاته من أكثر الكتب تداولاً بين الرهبان السريان الشرقيين. أما يوحنا الدلياتي John Dalyatha فلا يقل شهرة عنه بين المتصوفين السريان الكبار، الذين عرفهم القرن الثامن الميلادي (٥٤).

ومع زوال العصر العباسي ظهر خلال القرن الثالث عشر العالم السرياني الشهير غريغوريوس أبو الفرج المعروف بابن العبري Gregorios Abul' Faraj - Bar Hebraeus (١٢٢٦-١٢٨٦) الذي كتب في علوم دينية وتاريخية كثيرة منها الحياة الرهبانية. ويبدو ظاهراً للعيان أن الحياة الرهبانية قد دخلت عصر الانحطاط الفكري منذ بداية القرن

العاشر، إذ بدأت الأديار بالتقلص وانقرض الكثير منها، كما شح العطاء الفكري كثيراً. واستمرت الأمور على هذه الحال حتى مطلع عصر النهضة العربية، إذ بدأ معها فجر جديد للحياة الرهبانية المشرقية.

٣. الحياة النسكية-الرهبانية في فلسطين

بدأت الحياة النسكية-الرهبانية المسيحية في فلسطين، حسب قول القديس ايرونيمُس، مع الناسك هيلاريون Hilarion، الذي نقل إلينا حياته بعض تلامذته[٥٥]. ولد هذا الناسك حوالي سنة ٢٩٣ ميلادية في قرية ثافاتا Thavatha التي تبعد حوالي خمسة أميال عن مدينة غزة. أرسله أهله باكراً إلى الاسكندرية ليتعلم في مدارسها الشهيرة، ولكن صيت أنطونيوس كان قد جذبه الى الحياة النسكية وهو ما برح في الخامسة عشرة من عمره. يروي إيرونيمُس أن هيلاريون قضى بضعة أشهر فقط في صحبة القديس أنطونيوس عاد بعدها الى وطنه فلسطين ليوزع كل ما يملك على الفقراء والمعوزين، ويسجن ذاته في مكان قفر يبعد حوالي سبعة أميال عن مرفإ غزة، معتنقاً بذلك الحياة النسكية كما تعلمها من أنطونيوس. بعد مرور اثنين وعشرين عاماً على الممارسة الزهدية التقشفية، أي حوالي سنة ٣٢٩، بدأت حياة هيلاريون تجذب البعض اليها فتتلمذ عليه الكثير من عشاق الزهد وتحول بذلك قفر غزة إلى مدينة تعجّ بالنساك والرهبان. وبلغت شهرة هيلاريون جميع أنحاء فلسطين فكان الناس يقصدونه من كل حدب وصوب، واضطر الى الهرب حوالي سنة ٣٦٠، باحثاً عن الخلوة والصمت خارج فلسطين حتى وفاته سنة ٣٧١.

من بين تلامذة هيلاريون نذكر إپيفانيوس Epiphanius الذي ولد في إحدى قرى اليهودية حوالي سنة ٣١٥، وقد اشتهر ببنائه ديراً كبيراً قرب قريته التي تقع عند منتصف الطريق بين غزة وأورشليم. يعتبر إپيفانيوس كمعلمه هيلاريون من الذين تأثروا جداً بالمثال المصري فجعلوه ركيزة الحياة الرهبانية في منطقة غزة المجاورة لنساك مصر ورهبانها. أصبح أسقفاً على سلامس في قبرص في سنة ٣٦٧، ومات في ١٢ أيار سنة ٤٠٣[٥٦].

وأخيرا نذكر أيضاً بين الذين نقلوا تعاليم المدرسة النسكية المصرية إلى الحياة الرهبانية في فلسطين، پورفيريوس Porphyrius الذي ولد في تسالونيكي حوالي سنة ٣٤٧. بدأ

حياته الرهبانية سنة ٣٧٢ في مصر واستمرت خمس سنوات، انتقل بعدها، أي سنة ٣٧٧، إلى فلسطين ومعه الراهب سيلفانُس الفلسطيني الأصل ليستقرا في دير في شمال غرب النجف. سيم پورفيريوس أسقفاً على غزة سنة ٣٩٥ ومات فيها في ٢٦ شباط سنة ٤٢٠. أما سيلفانُس فقد عاد إلى مصر مع اثني عشر ناسكاً من تلاميذه ليؤسس ديراً فيها، عاد بعدها إلى منطقة غزة ليؤسس ديراً آخر ويستقر فيه حتى وفاته[٥٧]. ولا يمكننا الانتهاء من هذا الموضوع من دون ذكر الأنبا إشعيا الذي أدّى أيضاً دوراً مهماً بإدخال التأثير المصري، ليس إلى فلسطين وحسب، بل إلى سوريا والعراق أيضاً. توفي في سنة ٤٨٩[٥٨].

أما المنطقة الأهم في فلسطين للحياة الرهبانية فهي الصحراء اليهودية التي بلغت شهرتها مختلف بقاع العالم القديم. كانت الصحراء اليهودية في فترة الاضطهاد ملجأً لبعض المسيحيين الهاربين من الحكام الظالمين، وقد تحولوا مع مرور الزمن إلى "نساك" يعيشون في مغاور وكهوف ليست بعيدة عن البحر الميت[٥٩]. من ناحية أخرى، تثبت الأبحاث الأركيولوجية أن مركز الأسينيين كان في الصحراء اليهودية، وتالياً فإن يوحنا المعمدان الذي تأثر به معظم الزهاد والنساك في العالم وجعلوه من مؤسسي حياة الزهد في الكتاب المقدس كان يعيش في إحدى نواحي تلك المنطقة من فلسطين. أما السبب الأهم الذى جعل الصحراء اليهودية محطّ أنظار عشاق الزهد فهو وجودها على مقربة من المدينة المقدسة أورشليم، التي لها مكانتها الخاصة والمميزة في قلوب المسيحيين جميعاً في العالم[٦٠].

يذكر المؤرخون القديس شاريطون Chariton كأول مؤسس للحياة الرهبانية في الصحراء اليهودية، رغم وجود بعض النساك الذين سبقوه إلى الحياة الزهدية في تلك البقعة من فلسطين. ولد ناسكنا خلال النصف الثاني من القرن الثالث في مدينة إيكونيوم Iconium في منطقة الأناضول، وقد هجر وطنه الأم وهو في شبابه ليعيش كناسك في مغارة في فاران (عين فارا حالياً) الواقعة قرب أريحا، والتي تحولت في سنة ٣٣٠ إلى دير لاڤرا Lavra الذي يعجّ بالنساك. بعد فترة وجيزة من هذا التاريخ، أسس شاريطون ديرين آخرين، واحداً في دوكا Douka الواقعة في صحراء أريحا وآخر في سوكا Souka الواقعة قرب بيت لحم، وقد عاش حياة زهدية قاسية ترتكز على الصلاة والتأمل والعمل اليدوي، وبنوع خاص على الصوم، إذ كان لا يأكل سوى وجبة واحدة

في اليوم مؤلفة من الخبز اليابس المبلول بالماء والملح. وقد سار رهبانه على هذا المنوال من الحياة النسكية وانتشرت أديارهم في ما بعد في أنحاء عدة من فلسطين. مات شاريطون حوالي سنة ٣٥٠ ميلادية وقد اشتهر بصنع العجائب(٦١). وتتميز الحياة الرهبانية التي أسسها باستقلاليتها عن الحياة الرهبانية في مصر، إذ لا شيء يدل على أن بين الإثنتين أية علاقة مباشرة، كما كانت الحال مع رهبان منطقة غزة.

بعد شاريطون اشتهر أُفتيمُس Euthymius الذي لعب دوراً مهماً في تأسيس الحياة الرهبانية في الصحراء اليهودية خلال القرن الخامس. ولد أُفتيمُس من عائلة أرستقراطية في إحدى مدن كبادوقيا (آسيا الصغرى) حوالي سنة ٣٧٦، وسيم كاهناً حوالي سنة ٣٩٦. لكن حبه لحياة التقشف والصمت جعله يهجر وطنه ليستقر حوالي سنة ٤٠٦ في فلسطين. عاش أولاً في محبسة قرب دير القديس شاريطون في فارا. لكن ما لبث أن التحق بسائر رهبان الدير ومارس حياته الرهبانية حسب قوانينهم. حمل أُفتيمُس معه من وطنه الأم بعض العادات الرهبانية أهمها هجر محبسته وديره خلال الصوم الكبير للعزلة التامة في القفر، مكتفياً بالزاد القليل ومنصرفاً بذلك كلياً إلى الصلاة والتأمل وإلى سائر ممارسات حياة التوبة الزهدية. يعود بعدها إلى ديره يوم أحد الشعانين ليشارك الرهبان في احتفالات أسبوع الآلام والقيامة. بعد مرور فترة من الزمن على حياته الرهبانية، قرر أُفتيمُس التنسك وحده مع صديقه ثيوكتيستُس Theoctistus في عمق الصحراء اليهودية في منطقة قمران. ولكن بعد فترة قصيرة من هذه الحياة النسكية القاسية، بدأ النساك بالانضمام اليهما، مما حدا أُفتيمُس إلى تأسيس دير لهم (لافرا Lavra)، وذلك خلال سنة ٤١١. اشتهر أُفتيمُس ليس بين الرهبان وحسب، بل أيضاً بين عامة الشعب، فاضطر إلى الهرب إلى مكان آخر بحثاً عن الصمت والهدوء. إستقر أولاً في منطقة شرق حبرون حيث أسس ديراً لبعض التلاميذ الذين التحقوا به، وذلك ما بين سنة ٤٢٢ وسنة ٤٢٦. وفضّل العودة بعد ذلك الى مكان عزلته الأولى في عمق الصحراء اليهودية حيث قضى بقية حياته في كهف يصعب الوصول إليه، لكن تلاميذه رفضوا الإبتعاد عنه فأسسوا لهم ديراً قرب كهفه وذلك في سنة ٤٢٨. توفي أُفتيمُس في ٢٠ كانون الثاني سنة ٤٧٣، وقد تابع تلاميذه بعد موته تأسيس الأديار في أماكن عدة من فلسطين(٦٢).

إنما أشهر رهبان فلسطين على الإطلاق هو القديس سابا الذي يعتبر المؤسس الأكبر والأهم للحياة الرهبانية، ليس في الصحراء اليهودية وحسب، بل في معظم أنحاء فلسطين. ولد سابا في إحدى قرى كبادوقيا في آسيا الصغرى سنة ٤٣٩، ولأسباب عائلية صعبة أُرسل إلى الدير في عمر الثامنة حيث ترعرع هناك مع الرهبان كواحد منهم. وما أن بلغ الثامنة عشرة حتى طلب من رئيسه أن يسمح له بالذهاب إلى أورشليم ليتابع فيها حياته الرهبانية، فوصل اليها في شتاء سنة ٤٥٦ وما لبث أن دخل دير القديس أُفتيمُس وتتلمذ عليه، ممارساً الحياة الديرية الجماعية لمدة ثماني عشرة سنة. بعد ذلك، سمح أُفتيمُس لراهبه سابا باعتناق الحياة النسكية الفردية في مغارة قريبة من الدير، وكان سابا آنذاك في الثلاثين من العمر. إنما بعد خمس سنوات من هذه الحياة النسكية، قرر سابا اعتناق حياة زهدية أكثر تقشفاً فغادر مغارته إلى عمق الصحراء اليهودية ليعيش في كهف بعيداً عن ألبشر. كان مأكله بعض الأعشاب البرية، أما خلال فصل الصيف الجاف فكان البدو العرب الساكنون مع مواشيهم في القفر الفلسطيني يقدمون له البلح والخبز ليستمر على قيد الحياة. جذبت حياة سابا الكثير من الباحثين عن حياة زهدية قاسية، فأسس لهم دير لافرا Lavra في جبل المنطر Muntar حوالي سنة ٤٨٣ وأصبح في ما بعد أهم دير في الصحراء اليهودية، وقد نُسب هذا الدير إليه في ما بعد، فسمي بدير القديس سابا حتى يومنا هذا[٦٣]. أسس سابا ستة أديار أخرى لاستيعاب العدد المتزايد من الذين تتلمذوا عليه، لكن البعض منهم تمرد عليه وأسس ديراً خاصاً به. نجح سابا في إقامة علاقة دائمة ومتينة بين رهبانه والسلطة الكنسية في أورشليم، وكان له أيضاً الفضل الكبير بحمل الرهبان في فلسطين على قبول تعاليم مجمع خلقيدونية. هذا الأمر زاد من إعجاب السلطة الكنسية به واحترامها له، كما أنه كان ينعم بمحبة عامة الشعب التي كانت تتضاعف باجتراحه العجائب. مات سابا في ٥ كانون الأول سنة ٥٣٢، أما رهبانه فقد تابعوا بناء الأديار، ليس في الصحراء اليهودية وحدها، بل في أنحاء عديدة من فلسطين[٦٤].

القوانين الرهبانية في فلسطين

شكلت القوانين الرهبانية التي وضعها القديس باخوميوس الركيزة الأساسية للقوانين الرهبانية في فلسطين. ولكن علينا ألا ننسى أن هناك أيضاً قوانين عدة قد وضعت واستعملت في فلسطين الى جانب قوانين باخوميوس، نذكر منها قوانين يوستينُس

وقوانين مجمع خلقيدونية[٦٥]. من ناحية أخرى، لا يمكننا إهمال بعض التأثيرات الرهبانية الباسيلية التي حملها معه القديس سابا وقبله أفتيمُس وغيرهما من الرهبان الذين انضموا اليهما من آسيا الصغرى فطبعت الحياة الرهبانية الفلسطينية بطابع مميّز. وتالياً لقد ساهم التأثير الباسيلي بطبع الرهبانية الفلسطينية بطابع الحضارة اليونانية على مدى تاريخها الطويل[٦٦].

الحياة الرهبانية الفلسطينية بعد القديس سابا

بدأت الحياة الرهبانية بعد موت القديس سابا بالانحدار في بعض الأديار التابعة له، باستثناء ديرالقديس سابا الرئيسي في الصحراء اليهودية الذي حافظ على مركزه المميز بين أديار فلسطين. من ناحية أخرى، تأثرت الحياة الرهبانية بالحركة اللاهوتية الأوريجينية التي غزت معظم أديار فلسطين خلال القرن السادس. ولكن سرعان ما سيطرت السلطة الكنسية العليا على الوضع فعزلت الرهبان الذين تأثروا بتعليم أوريجينُس وأبقت على الرهبان ذوي العقيدة الأرثوذكسية في مركز السلطة. وفي سنة ٦١٤ عانت الحياة الرهبانية من كوارث مختلفة سبقت الغزو الفارسي لفلسطين، وسببها قبائل البدو العربية التي استغلت حالة الحرب والفوضى فهاجمت دير القديس سابا الكبير في الصحراء اليهودية وسلبت محتوياته، كما قتلت ٤٤ راهباً وأرغمت البقية على الفرار. لكن، بعد فترة وجيزة، عاد الأحياء من الرهبان إلى الدير الكبير وأعادوا الحياة الرهبانية الى مجراها الطبيعي[٦٧].

قبل الانتقال الى مرحلة جديدة من تاريخ الرهبانية الفلسطينية يجب أن نذكر الراهب جورجيوس الذي عاش في دير غوزيبا Ghoziba قرب أريحا خلال النصف الأول من القرن السابع، وقد اشتهر بصنع العجائب وحسن استقباله لزائري الدير. كتب سيرة حياته في سنة ٦٣١ تلميذه أنطونيوس، وقد سمي الدير في ما بعد باسمه، وما برح يعرف حتى الآن بدير القديس جورجيوس.

الحقبة الأموية في فلسطين

تشكل الحقبة البيزنطية في تاريخ الرهبانية الفلسطينية العصر الذهبي لهذه الحركة الروحية المسيحية التي طبعت تاريخ فلسطين بطابعها المميز عبر العصور. ومنذ دخول

المسلمين العرب إلى فلسطين في سنة ٦٣٤ بدأت الحركة الرهبانية مرحلة جديدة من تاريخها الطويل تميزت بالانقباض والتقلص التدريجي، رغم تسامح الأمويين المشهور مع أهل الذمة. في سنة ٦٣٨ عقد الخليفة الإسلامي عمر بن الخطاب معاهدة مع بطريرك أورشليم صفرونيوس سمح بموجبها للمسيحيين بالحفاظ على كنائسهم وأديارهم والتمتع بحرية فكرية ساعدتهم على الاستمرار في معتقداتهم الإجتماعية والدينية[٦٨]. ورغم هذه المعاهدة ظلت الأديار في الصحراء اليهودية وجنوب فلسطين تتعرض لغزوات البدو، مما سبب بعض التراجع في ازدهار البعض منها.

من ناحية أخرى، قطع الحكام العرب الجدد جميع الطرق التي كانت تربط سوريا وفلسطين ببيزنطية، بسبب العداء القديم بين البيزنطيين والعرب. سبّب هذا الأمر نقصاً كبيراً ومتزايداً في عدد الحجاج الذين اعتادوا زيارة الأماكن المقدسة خلال الحقبة البيزنطية، فاضطر الرهبان الى هجر عدد كبير من هذه الأديار التي بنيت في الأماكن المقدسة الشهيرة والتي اعتاد الحجاج زيارتها، بخاصة أنها كانت تعتاش من تبرعات الزائرين، لقاء الخدمات الروحية والزمنية التي كانت تؤمّنها لهم[٦٩].

من مشاهير هذه الحقبة التاريخية، البطريرك صُفرونيوس Sophronios الذي يعتبر من أشهر رهبان دير القديس سابا، وقد ولد في دمشق سنة ٥٦٠ ومات في أورشليم سنة ٦٣٨. من تلاميذه اللاهوتي الشهير مكسيمُس المعترف Maximos the Confessor الذي توفي سنة ٦٦٢ ميلادية[٧٠]. برز أيضاً من رهبان فلسطين خلال العصر الأموي اللاهوتي القديس يوحنا الدمشقي John of Damascus الذي ولد في دمشق سنة ٦٧٥ ومات في دير القديس سابا حوالي سنة ٧٤٩[٧١].

الحقبة العباسية في فلسطين

فقدت سوريا ومعها فلسطين مركزها المرموق في الحكم الإسلامي مع انتقال السلطة إلى العباسيين الذين استبدلوا السوريين بموالين لهم من العراق. فقام السكان، المسلمون والمسيحيون. بثورات في أماكن متعددة من سوريا وفلسطين ضد الحكم العباسي بغية استرجاع مكانتهم المرموقة في الدولة، فتمكن العباسيون من قمعها، مسببين الدمار والويلات في أرجاء عديدة من بلاد الشام، بخاصة في الأديار الرئيسية. يروي لنا المؤرخ البيزنطي تيوفانُس في بداية القرن التاسع الميلادي المأساة التي حلت في فلسطين بسبب

استيلاء العباسيين على الحكم العربي الإسلامي. هربت أعداد كبيرة من الرهبان وعامة الناس المسيحيين من فلسطين وسوريا الى قبرص والقسطنطينية نتيجة خراب العديد من الأديار على يد العباسيين[٧٢] . وفي سنة ٧٩٧ قتل البدو حوالي عشرين راهباً في دير مار سابا الكبير، وقد دوّن آثار هذه الكارثة المؤرخ اسطفانُس Stephen Sebaites (٧٢٥-٨٠٧) الذي يعتبر من أهم المراجع عن تاريخ الرهبانية الفلسطينية، بخاصة في الصحراء اليهودية، خلال فترة الانتقال من الحكم الأموي إلى الحكم العباسي[٧٣]. إضافةً الى ذلك، تميز الحكم العباسي بإصدار تدابير صارمة ضد المسيحيين جعلتهم يثورون مجدداً على هذا الحكم، طلباً للحرية والعدالة. أعقب الإخضاع السياسي والديني للمسيحيين إخضاع لغوي مهم، وهو فرضُ اللغة العربية في جميع أصقاع الامبراطورية العباسية، فانقلب هذا الأمر سلباً على الفكر المسيحي الفلسطيني بسبب استعمال اليونانية كلغة رسمية للبطريركية الفلسطينية في أورشليم التي كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقسطنطينية، عدوة العرب التقليدية. وبما أن اللغة اليونانية أدّت دوراً كبيراً في الأدب المسيحي الفلسطيني قبل مجيء الإسلام، وجد المفكرون المسيحيون الفلسطينيون أنفسهم، الرهبان والعلمانيون، ومن شابههم في سوريا في الكنيسة الملكية الخلقيدونية، أمام واقع سياسي واجتماعي مختلف جداً عن واقعهم البيزنطي المسيحي الذي اعتادوا عليه منذ قرون طويلة. فقرر الكثيرون منهم الهجرة الى بلاد الروم البيزنطيين، رافضين بذلك التغيير الحضاري الجذري الذي فرضه العباسيون على غير المسلمين في امبراطوريتهم العربية الإسلامية[٧٤].

رغم كل ما حدث، تؤكد لنا إحدى المخطوطات المسيحية أن الحياة الرهبانية في فلسطين عادت إلى الازدهار مع حلول القرن التاسع الميلادي، وقد بلغ عدد رهبان أديار القديس سابا آنذاك حوالي خمسمئة راهب والبعض منهم كان يجيد ثلاث لغات، العربية واليونانية والسريانية[٧٥]. من ناحية أخرى، برز العطاء الفكري المسيحي خلال العصر العباسي في حركة الترجمة والتأليف وهي تدل واضحاً على أن المفكرين النصارى قد تمكنوا من التأقلم بسرعة مع توجهات الحكم العباسي الجديدة[٧٦]. أمّا أقدم الكتابات المسيحية التي وصلتنا باللغة العربية من سوريا وفلسطين فهي كتابات ثيودورُس أبو قرة Theodore Abu Qurrah، أسقف حران، الذي توفي سنة ٨٢٥ م، وهو من تلامذة القديس يوحنا الدمشقي[٧٧]. بعد ذلك ظهرت الترجمة العربية الأولى لرسائل القديس

بولس في دمشق سنة ٨٦٧ م[٧٨]، تلاها كتاب الخلاصة اللاهوتية العربية Summa Theologiae Arabica الذي كُتب في دير القديس شاريطون في فلسطين سنة ٨٧٧ م، وتتابعت في ما بعد ترجمة الكتب الكنسية من اليونانية والسريانية إلى العربية حتى أضحت اللغة العربية مع مطلع القرن الثاني عشر لغة الكنيسة الملكية الخلقيدونية الرسمية في سوريا وفلسطين، بدل اليونانية التي أضحت لغة أجنبية لا يجيدها إلا القلة النادرة من المثقفين[٧٩].

الحواشي

١) Jeyes, U.,"The naditu woman of Sippar", in Cameron, A & Kuhrt, A., eds. **The Images of Women in Antiquity,** London, 1983, pp. 260-272.

٢) Daniélou, J., **Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme**, Paris, 1974; Van den Ploeg, J., "Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien", **Orientalia Christiana Analecta**, 153, 1958, pp. 321-339.

٣) Vööbus, A., **History of Asceticisim in the Syrian Orient,** volume 1 : **Early Monasticism in Persia**, CSCO 184 = subs. 14, Leuven, 1958, pp. 45-61, pp. 109-137, 158-169.

٤) Tatian, **Oratio ad Graegos, and Fragments**, edited and translated by Molly Whittaker, Oxford, 1982.

للمزيد من المعلومات عن تعاليم تتيانُس أنظر :

Shafiq AbouZayd, **Ihidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient from Ignatius of Antioch to Chalcedon, 451 A.D,** Oxford, 1993, pp. 9-14.

٥) النص السرياني لكتاب أعمال توما منشور في :

Wright, W., **Apocryphal Acts of the Apostles**, volume 1, London, 1871,

٦) Klijn, A.F.J., **The Acts of Thomas**, Leiden,1962. أما الترجمة الإنكليزية فقد قام بها

ناشر مقالات أفراهات بالسريانية هو :

Graffin, R., "Aphraatis Sapientis Persae, Demonstrationes", **Patrologia Syriaca**, Pars Prima, Tomus Primus, Brepols, Belgium, 1980.

وهناك ترجمة عربية حديثة قام بها الخوري بولس الفغالي : **أفراهات الحكيم الفارسي، المقالات.** المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٩٤. أنظر أيضا عن هذا الموضوع :

Nedungatt, G., "The Covenanters of the Early Syriac-speaking Church" **Orientalia Christiana Periodica**, 49, 1973, pp. 191-215, 419-444.

٧) قام بنشر النص السرياني لكتاب المراقي :

Kmosko, M., "Liber Graduum", **Patrologia Syriaca**, Pars Prima, Tomus Tertius, Paris, 1926.

كما توجد ترجمة عربية حديثة قام بها المطران فرنسيس البيسري، **كتاب المراقي**، المكتبة البولسية، جونية، ١٩٨٩. للمزيد من المعلومات عن هذا الكتاب أنظر :

Guillaumont, A., "Situation et signification du "Liber Graduum" dans la spiritualité syriaque", **Orientalia Christiana Analecta**, 179, 1974, pp. 311-325.

٨) كتاب ثيودوريتُس الذي يروي قصص النساك الأولين في شمال سوريا والعراق، نشره مع النص اليوناني:

Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, **Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie**, Sources chrétiennes, 234, 257, Paris, 1977, 1979.

توجد أيضا ترجمة عربية حديثة لهذا الكتاب قام بها الأرشمندريت أدريانُس شكور، **تاريخ اصفياء الله**، جونية، ١٩٨٧. حياة يعقوب هي الفصل الأول من الكتاب.

٩) كتاب **مار أفرام، ميامر نصيبين**، نشره باللغة السريانية مع ترجمته الألمانية :

Beck, E., **Des Heilgen Ephraem des Syrers, Carmina Nisibena**, CSCO, 218, Louvain, 1961.

وقد ورد ذكر يعقوب الناسك والأسقف لمرات عدة في أربعة فصول وهي ١٣ و١٤ و١٥ و١٦، والمرجع الذي ذكرته أعلاه هو في الفصل ١٥، المقطع ٧.

١٠) "Chronique d'Édesse", CSCO, Louvain، pp. 2-4.

١١) للمزيد من المعلومات عن حياة يعقوب النصيبيني أنظر:

AbouZayd, **Ihidayutha**, pp. 322-324.

١٢) ذكر حياته بشكل مفصل ثيودوريتُس في كتابه المذكور أعلاه، الفصل الثاني.

١٣) أنظر عن هذا الموضوع تعليق :

Vööbus, A., **History of Asceticism in the Syrian Orient. II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria**, CSCO, 197, Louvain, 1960, p. 25.

١٤) ذُكرت حياة يوليانُس سابا في مخطوطة منسوبة خطأ الى مار أفرام وقد قام بنشرها باللغة السريانية مع ترجمة المانية :

Beck, A., **Des Heilgen Ephraem des Syrers. Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba**, CSCO, 322, Louvain, 1972, pp. 38-87.

إنما هذه المخطوطة لا تفيدنا لاعطاء المزيد من المعلومات عن ناسكنا، لأنها تتكلم فقط على روحانية يوليانُس بطريقة شعرية رمزية غامضة.

١٥) حياة سلامانُس هي الفصل التاسع عشر من كتاب ثيودوريتُس. أنظر ايضاً :

AbouZayd, **Ihidayutha**, pp. 354-355.

١٦) أنظر پلاديوس في :

Budge, E.A.W., **The Book of Paradise being the Histories of Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian desert by Palladius**, vols. 1 & 2, London, 1904, p. 43/1-2.

١٧) **Patrologia Graeca,** XXXVII, 1457.

أنظر المزيد من الشروحات في :

Delehaye, H., **Les Saints Stylites**, Bruxelles-Paris, 1923, CLXXXII.

١٨) أنظر پلاديوس في : Budge, **The Book of Paradise**, p. 50.

١٩) أنظر التفاصيل في كتاب الأب بطرس ضو، **تاريخ الموارنة**، الجزء الأول، بيروت، ١٩٧٧، بخاصة الصفحات ٥١-٨٣.

٢٠) Naaman, P., **Théodoret de Cyr et le monastère de saint Maroun,** Kaslik, 1971.

٢١) أنظر كتاب ثيودوريتُس، الفصل ٢١.

٢٢) أنظر كتاب ثيودوريتُس، الفصل ٢٩.

٢٣) أنظر كتاب ثيودوريتُس، الفصل ٣٠.

٢٤) حياة سمعان العمودي موجودة في ثلاث مخطوطات، وقد قام بدراستها وترجمتها الى الإنكليزية :

Doran, R., **The Life of Simeon Stylite**, Cistercian Publication, Kalamazoo, Michigan, 1992.

٢٥) AbouZayd, **Ihidayutha**, pp. 372-377.

٢٦) عن استمرارية المدرسة العمودية، أنظر: Delehaye, H., **Les Saints stylites,** Bruxelles-Paris, 1923.

٢٧) يوجد مخطوطة واحدة تتكلم عن حياة اسكندر، وقد قام بنشرها باليونانية مع ترجمة لاتينية :

De Stoop, E., "Vie d'Alexandre l'Acémète". Texte grec et traduction latine, **Patrologia Orientalis**, VI. 5, Paris, 1911, pp. 658-701.

٢٨) حياة اسكندر الساهر باليونانية مترجمة بكاملها الى اللغة الانكليزية في مجلة **آرام**، وهي الترجمة الوحيدة الى لغة حية معاصرة :

Elizabeth Theokritoff, "The life of our holy father Alexander", **Aram**, 3, 1991, pp. 293-318.

٢٩) للمزيد من المعلومات عن هذه الحركة النسكية واستمراريتها التاريخية أنظر :

AbouZayd, **Ihidayutha,** pp. 378-388.

٣٠) Hartranft, C.D., **The Ecclesiastical History of Sozomen,** NPNF, volume II, Grand Rapids, 1983, VI, 32, p. 370.

٣١) أنظر النص في : Holy Transfiguration Monastry, **The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian**, Boston, 1984, p. 472.

٣٢) **Patrologia Orientalis**, volume VIII. 1, pp. 74-75.

٣٣) أنظر **التاريخ الرهباني**، ٣:٥.

٣٤) أنظر **التاريخ الرهباني**، ٣:٤.

٣٥) أنظر **التاريخ الرهباني**، ٤:١٣.

٣٦) أنظر **التاريخ الرهباني**، ٥:٤-٥.

٣٧) أنظر **التاريخ الرهباني**، ٦:١٣.

٣٨) ذكر حياة الناسك ملكوس القديس إيرونيمُس في كتابه الذي نشره :

Freemantle, W.H., **The Principal Works of St. Jérômee**, NPNF 6, 1954, pp. 315-318. See the French translation and commentary in P. Van den Ven, "S. Jérôme et la vie du moine Malchus le captif", **Muséon** 19, 1900, pp. 413-455 : 20, 1912, pp. 208-326.

٣٩) أنظر **التاريخ الرهباني** ، ١٠:٣.

٤٠) أنظر **التاريخ الرهباني**، ٢٩:٢ و ٣٠:٤.

٤١) جمعت هذه القوانين بالسريانية والعربية في كتاب :

Vööbus, A., **Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to syrian Monasticism**, ETSE, Stockholm, 1960.

أنظر ايضاً : Vööbus, A., **The Canons ascribed to Maruta of Maipherqat and related sources,** CSCO 439-440 = Syr. 191-192, Louvain, 1982

٤٢) أنظر المقالات النسكية لإسحق الأنطاكي التي نشرها بيدجان :

Bedjan, P., **Homiliae S. Isaaci, Syri Antiocheni**, Paris, 1903.

٤٣) أنظر عن هذا الموضوع :

Fiey, J.M., "Aones, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien". **Analecta Bollandiana** 80, 1962, pp. 52-81.

٤٤) ألبير أبونا، **تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية،** الجزء الاول، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٦٣-١٦٦.

Brock, S. & Ashbrook Harvey, S., **Holy Women of the Syrian Orient**, London, 1987, pp. 177-181.

أنظر عن هذا الموضوع، تأثير اليونانية في السريانية :

Brock, S., **Spirituality in the Syriac Tradition**, Kerala, 1989, pp. 28-31.

أنظر حبيب الزيات، "الديارات النصرانية في الإسلام"، مجلة **المشرق،** ص ٢٩١.

أنظر عن أديار الحيرة والكوفة: محمد سعيد الطريحي، **الديارات والأمكنة النصرانية في الكوفة وضواحيها**، بيروت، ١٩٨١.

أنظر حبيب الزيات، "الديارات النصرانية في الإسلام"، مجلة **المشرق،** ٣٦، ١٩٣٨، ص ٣١٦-٣١٩،

أنظر بطرس ضو، **تاريخ الموارنة،** الجزء الأول، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٧٣-٢٧٧.

أنظر حبيب الزيات، **الديارات النصرانية**...، ص ٣٨٧-٣٩٠.

Brock S., "From Qatar to Tokyo, by way of Mar Saba: the translations of Isaac of Beth Qatraye" (Isaac the Syrian), **Aram** periodical 11-12 (1999-2000).

يوجد ترجمة عربية لكتابات إسحق : إسحق عطاالله، **إسحق السرياني، نسكيات،** (منشورات دار النور، ١٩٩٠).

Brock S., "Syriac writers from Beth Qatraye", **Aram,** periodical 11-12, (1999-2000).

أنظر سليم دكاش، "الشيخ الروحاني يوحنا الدلياتي". مجموعة **الرسائل الروحية**، بيروت، ١٩٩٢.

أنظر النص الأصلي باللغة اللاتينية في :

Jérôme, "Vita Hilarionis", **Patrologia Latina**, 23, 29-54.

أنظر حياة إپيفانيوس في :

"Epiphanius", **Patrologia Graeca**, 41-43, edited by K. Holl, vols. Leipzig. 1915-1933; vols. 2-3 are reprinted in Berlin, 1980- 1985. The English translation is made by F. Williams, **The Panarion of Epiphanius of Salamis,** Book I, Leiden-New York, 1987.

أنظر حياة پورفيريوس في : Marc le Diacre, **Vie de Porphyre, évêque de Gaza,** éditeurs H. Grégoire et M.-A. Krugener, Paris, 1930, avec une traduction française par F. Halkin. **Analecta Bollandiana,** 49, 1931, pp. 155-160 et F. Nau, **Revue de l'Orient chrétien,** 27, 1929-1930, pp. 422-441.

أنظر التفاصيل عن حياته وأعماله في النص السرياني الذي نشره :

Draguet, R., **Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque a'Abba Isaia**. CSCO 289-290, et 293-294, Louvain, 1968. Avec une traduction française: **Abbé Isaïe. Recueil ascétique**, Bellefontaine, 1970.

٥٩) أنظر. Chitty, **The Desert a City**, pp. 14-15.

٦٠) أنظر عن الحياة الرهبانية في الصحراء اليهودية كتاب :

Hirschfeld, Y., **The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period**, New Haven-London, 1992.

٦١) أنظر حياته في : G. Garitte, "La vie prémétaphrastique de S. Chariton", **Bulletin de l'Institut historique belge de Rome,** 21, 1941, pp. 5-50.

٦٢) أنظر حياة أفتيمُس وتلاميذه في : Festugière, A.-J., **Les moines d'Orient,** III/1 : **Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme,** Paris, 1962, pp. 55-144.

٦٣) أنظر عن هذا الدير ورهبان القديس سابا كتاب :

Patrich, J., Sabas, **Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries**, Washington D.C., 1995.

٦٤) أنظر حياته في :

Cyrillus Scythopolitanus, **Vita Sancti Sabae**, Schwartz, E. (ed.), Leipzig 1939, pp. 85-200. Traduction française par Festugière, A.-J., **Les moines d'Orient,** III/2 : **Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Saba**, Paris, 1962, pp. 13-133.

أنظر عن هذه المرحلة المهمة من تاريخ الرهبانية الفلسطينية كتاب :

Binns, P., **Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine**, pp. 314-631, Oxford, 1996.

٦٥) أنظر عن قوانين يوستينُس : Granic, B. "Die Rechtsstellung und organisation der-griechischen Klöster nach dem justinianischen Recht", **Byzantinische Zeithschrift**, 29. 1929-1930, pp. 6-34.

وانظر أيضاً عن القوانين الرهبانية عامة : Frazee, C.A., "Late Roman and Byzantine legislation on the Monastic life from the fourth to the eighth centuries", **Church History,** 51, 1982. pp. 263-279.

٦٦) للمزيد من المعلومات عن بداية الحياة الرهبانية في فلسطين وينابيعها المختلفة، أنظر :

Schiwietz, S., **Das morgenländische Mönchtum II : Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina in vierten Jahrhundery**, Mainz, 1913.

٦٧) Antiochus Monachus, "Epistle", **PG** 89, 1424C-1425 C.

أنظر أيضا عن هذا الموضوع : Antony of Choziba, "Vita Sancti Georgii Chozibitae" **Analecta Bollandiana**, 7. 1888, pp. 97-114, 336-370.

٦٨) Hitti, Ph., **History of the Arabs**, London, 1994, pp. 169-171.

٦٩) أنظر الى مواقع الأديار في فلسطين في :

Guérin, V., **Description géographique, historique et archéologique de la Palestine**, Paris, 1869-1875.

٧٠) أنظر عن حياته : Schönborn, C. von, **Sophrone de Jérusalem : vie monastique et confession dogmatique**, Paris, 1972.

٧١) أنظر كمال اليازجي، **يوحنا الدمشقي**، منشورات دار النور، بيروت، ١٩٨٤.
Chase, F.H., **John of Damascus, Writings**, Washingon D.C., 1970.

٧٢) Turtledove, H., **The Chronicle of Theophanes; an English Translation of anni mundi 6095-6305 (A.D. 602-813), with Introduction and Notes,** Philadelphia, 1982, p. 178.

٧٣) Stephanus Sabaitae, "Passio XX Martyrum Sabatarum", **Acta Sanctorum** 20 Mart, III Mart. Paris,1865, 165-178.

٧٤) أنظر فيليب حتي، **تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين**، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٢، المجلد الثاني، ص ١٦٤-١٧٣.

٧٥) Eulogius of Toledo, **Memoriale Sanctorum, Documentum Martyriale, Apologeticus Martyrum**, PL, vol. 115, cols. 777-792.

٧٦) أنظر عدد مجلة **آرام** الخاص بهذا الموضوع :
"The Syriac-Arabic Cultural Interchange during the Abbasid era in Iraq", **Aram** 3, Oxford, 1991.

٧٧) Griffith, S.H., " Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", **Journal of the American Oriental Society**, 105, 1985, pp. 53-73.

٧٨) أنظر عن هذا الموضوع :
Nasrallah, J., "Deux versions melchites partielles de la Bible du IX^e et du X^e siècles", **Oriens Christianus**, 64, 1980, pp. 203-206.

٧٩) أنظر عن هذا الموضوع :
Griffith, S.H., "Greek into Arabic: Life and letters in the Monasteries of Palestine in the ninth century: The example of the Summa Theologiae Arabica", **Byzantion,** 56 1986, pp. 117-138.



الفصل الثاني عشر

دور المرأة في الرهبانيات (خصوصاً السريانية منها) خلال القرون الأولى للميلاد

الأخت كليمانص حلو

في المرحلة الحالية من تفتيش المرأة عن الهوية الذاتية مع الاحتفال بيوبيل السنة الألفين لتاريخ المسيحية، وفي إطار الفسحة المسكونية التي أتاحها تأسيس مجلس الكنائس العالمي منذ نصف قرن، من الضروري العودة إلى البدايات المسيحية في منطقتنا للاستلماح في العهد الجديد وجه الراهبة الخفي بين الكاريسما والمؤسسة، وتالياً دورها الريادي في الكنيسة والمجتمع.

ولفظة "راهبة" تحمل في أصلها اللغوي محتوى متعاكساً ومتكاملاً. إذ بين "رهب" الرب أي أحبّه كأب و "هرب" من مغريات العالم، كلمة واحدة معكوسة المبنى ومتكاملة المعنى. وهذا التكامل يصحّ أيضاً من الناحية التاريخية. فالراهبة تميّزها إثنتان : البتولية والخدمة، مع التركيز من جهة على التوحّد النسكي، أي على الزهد وروح العبادة، ومن جهة أخرى على الخدمة الرسولية، من دون الفصل أساساً بينهما. وهذا التكامل يعني توجهات أربعة للحياة النسكية في المسيحية الأولى : "بنات العهد" و "الديريات" و"المستحبسات" و "الشمّاسات" نختصرها بالشمّاسة (الخادمة) والراهبة (الناسكة).

فالشمّاسة والراهبة هما الوجهان الأبرز في مسار المرأة المكرّسة في الكنيسة المشرقية على العموم وفي الكنيسة السريانية على الأخص. يختلفان في المظهر ويلتقيان في الجوهر فيتوازى تطورهما ويتقاطع حتى الاندماج في الجيل السادس تقريباً. فكيف تنجلي صورة كل واحدة منهما ؟ وما هي الثوابت التي تجمع بينهما ؟ وما نستخلص من كاريسما (موهبة) الكنيسة السريانية ليومنا انطلاقاً إلى نظرة مستقبلية ؟

أولاً : الشمّاسة "الراهبة" بين المدّ والجزر

إن الشمّاسة (diaconesse) هي من أولى الصفات التي اتخذتها المرأة في الكنيسة الأولى. نستقي معلوماتنا عنها من ثلاثة مصادر : كتابية و قانونية وتاريخية.

أ) *المصدر الكتابي* هو الأساس . إن الخدمة الشمّاسية (diaconia) تعني في العهد الجديد وظيفة الرسل (أعمال ١٧:١ + روما ١٣:١١) وتعبهم وجهدهم (٢ كور ٤:١) وكذلك خدمة الإخوة (١ بط ١٠:٤ + متى ٢٦:٢٠) و "خدمة الموائد" (أعمال ٦:٤) التي تتكامل مع السعي للبشارة كما هي الحال مع إسطفانُس وفيليبُّس.

في الإنجيل ينقلب مفهوم الخدمة رأساً على عقب، إذ تحتل هذه الخدمة مستوى الهدف في اتباع المسيح تمثلاً بالمعلم الخادم (يوحنا ١٤:١٣)، وتتغيّر نظرة الإحتقار إلى المرأة الخادمة فتصبح تابعة ليسوع ومعاونة للرسل (لوقا ٨:٣)، بل "رسولة الرسل"، أمثال السامرية والمجدلية وسواهما. "إذهبي قولي لإخوتي..."(يو ١٧:٢٠).

والخدمة الشمّاسية هي موهبة من مواهب الروح القدس (روما ٧:٢١). إنها خدمة المحبة في مساعدة المحتاجين، ويتسع مفهومها حتى البشارة : إنها خدمة الكلمة (أعمال ٦/٤) و"الروح" و"البرّ" (٢ كور ٣:٨-٩) و"المصالحة" (٢ كور ١٨:٥). تختصرها جميعاً الرسالة إلى العبرانيين في الجمع بين خدمة التسبيح والبشرى الإنجيلية، وهي أشبه برسالة الترهّب الملائكية تلتزمها " أرواح ليتورجية مرسلة لخدمة المعدّين لوراثة الخلاص" (عبر ١٤:١).

أما النص الأساسي الذي يُعتبر مرجعاً لوظيفة الشماسية النسائية فهو في رسالة القديس بولس إلى أهل روما حيث يدعو معاونته فيبة "شمّاساً" (diakonos) : "أوصيكم بأختنا فيبة، خادم (وشمّاس) كنيسة كنخرية. تقبّلوها بالرب قبولاً يليق بالإخوة القديسين وساعدوها في كل ما تحتاج إليه منكم، لأنها أسعفت كثيراً من الإخوة وأسعفتني أنا أيضاً" (روما ١٦:١-٢). وهكذا يبرز دور المرأة معاونة الرسل حيث تذكر في هذه الرسالة خمس عشرة امرأة مقابل ثمانية عشر رجلاً من المشاركين في الخدمة الرُّسُلية من دون أن تعني تسمية "شماس" بالحصر وظيفة رسمية كتلك التي تأسست ابتداءً من الجيل الثاني.

وتبقى أهمية النص السرياني في ترجمة الكتاب المقدّس المدعوة "البسيطة" أنه حوّل إلى المؤنث كلمة "شماس" في النص السابق من الرسالة إلى أهل روما، فأصبحت "شمّاسة" (مشمشونيتو) من فعل "شمّش" (خدم). وإن دلّ هذا النصّ على شيء فعلى تقدم الكنيسة السريانية في هذا المجال كما سنكتشف في المصدرين القانوني والتاريخي.

ب) أما *المصدر القانوني* فقد أتى في منتصف الجيل الثالث ليؤكد الحاجة في الكنيسة الأولى لامرأة تعاون الإكليروس في حقول الرسالة المتوجهة للنساء ومنح الأسرار وبالأخص في المعمودية التي كانت تستوجب التغطيس. فعُهدت هذه الخدمة لشمّاسات يعيّنهن الأسقف بل يَسِمهُنّ بوضع اليد (keirotonia) فيُحسبن تارة من ضمن الإكليروس وطوراً خارجاً عنه، في مدّ وجزر يتناسب مع ما يُسند إليهنّ من مهمّات أو يحيط بهنّ من محاذير. هذا ما تؤكده الدساتير التنظيمية المتعاقبة التي تصدر عادة لتوضيح صلاحية ما أو للحدّ من تطرّفها. وأهم هذه الدساتير في الكنيسة السريانية هو "تعليم الرسل" (Didascalia) الذي يعتبر ورقة اعتماد الشمّاسات ابتداءً من الجيل الثالث، وتبعته "الدساتير الرسولية" (les constitutions apostoliques) وسواها[1]، وكلها تنبع من اللاهوت السرياني الثالوثي التوجّه، وهو يعتبر الشمّاسة من صلب المثلث الكنسي : الأسقف والشمّاس والشمّاسة. وصلاحيات الشمّاسة كانت أشبه بصلاحيات الشمّاس الإنجيلي الحالي.

وأهم ما جاء على ذكر الشمّاسات في "تعليم الرسل" وارد في الفصلين التاسع والسادس عشر، حيث يتبلور لاهوت الروح القدس المتمثل بالشمّاسة وكذلك وجه الشمّاسة ومهماتها، انطلاقاً من هذا اللاهوت.

فالفصل التاسع يحدّد هوية خدّام الكنيسة :

إن الأسقف هو بمثابة الله القادر على كل شيء. والكهنة (قديشى) يمثلون الرسل. أمّا الشمّاس فهو يمثل المسيح والشمّاسة الروح القدس (روحو) وهو مؤنث بالسريانية.

الفصل السادس عشر يعدّد مهمات الشمّاسات :

- حمل البشارة إلى بيوت النساء.

- مساعدة النساء ومسحهن بالزيت قبل التغطيس في الماء للعماد واستقبالهن بعد الخروج منه.
- تربية النساء على المحافظة على وسم المعمودية نقياً.
- زيارة النساء المرضى ومساعدتهن، بالأخص "المؤمنات منهن اللواتي يسكنّ بيوت الوثنيين"، ووضع اليد عليهن للشفاء...

لكن الشمّاسات لم يتجاوزن هذا الحدّ للولوج إلى التعليم الرسمي وإعطاء المعمودية.

أما "الدساتير الرسولية" فقد طوّرت هذه المهمّات في الجيل الرابع وأعطَت الشمّاسات مكانة قانونية بسياماتهن بوضع اليد من قبل الأسقف وإلقاء البطرشيل على كتفهن أسوة بالشمّامسة[٢]. فأخذت مكانتهن تراوح بين الإكليروس والعلمانيين، ممّا حدا ببعض الأساقفة إلى التخوف من سيطرتهن[٣]. ولقد شمل انتشار الشمّاسات كل الكنائس بحيث أن الكنائس التي خلت منهن أصبحت نادرة "لأن الحاجة إليهنّ من أجل عدة أمور أصبحت ملحّة".

وتشبه الشمّاسات "مؤسسة الأرامل" التي لمّح إليها بولس الرسول في رسالته إلى تيموثاوس "ممّن هنّ أرامل حقاً" (تيموه) وقد سبقن الشمّاسات في خدمة الكنيسة ثم اندمجن بهنّ ابتداء من الجيل الرابع.

وما يلفت النظر في هذه الدساتير المدعوة "رسولية" أو "رُسُلية"، لاتصالها بالرسل، هو لاهوت الروح القدس وأمومته في التراث السرياني وإغناء مفهوم الثالوث الأقدس به من جهة، ودعوة المرأة من جهة ثانية.

قد نستهجن لأول وهلة أن تمثل الشمّاسة الروح القدس. ولكننا نعود فنتذكر أن الروح هو مؤنث في السريانية وأن الأمومة هي من أهم صفاته. ولقد تغنّت بهذه الأمومة أعمال توما[٤] في الجيل الثالث وكتابات أفراهات في الجيل الرابع وسَهْدونا في الجيل السابع وغيرهم. هذا اللاهوت يعني مفاعيل الروح القدس ولا يتعداها إلى الذات. فالروح هو كأم تلدنا وتغذينا بحليبها وتكوّننا على صورة المسيح لتجعلنا نلتقي بالآب لقاءً كاملاً. ويستلهم سَهْدونا مثلاً سفر التكوين ٢:١ حيث نرى روح الله بالاتصال مع المياه يُبرئ الكون والعوالم، كما أن الطير يحتضن بيضه ليولد منها جميع الكائنات.

ج) *المصدر التاريخي* يضيف إلى ما سبق شهادات الكتابات المختلفة وقصص القديسين وكافة المنقوشات والإيقونات وسواها.

من هذه الكتابات الشاهدة للبشارة في عهد الرسل : "أعمال بولس وتقلا"، حيث تشهد تقلا بالمسيح أمام القاضي فتردّ الكثيرين إلى الإيمان في أنطاكية، منهم تريفانُس الوالي وخادماته، وتكمل تعليمهم في البيوت و"تشرح لهم كلمة اللّه".

وكذلك "أعمال توما" الصادرة في الرها في منتصف الجيل الثالث، وهي تؤرخ لانتشار الكنيسة في الهند على يد توما الرسول. قد تميل هذه الكتابات ومنها "سيَر القديسات" من شهيدات ورسولات وعابدات إلى الأسطورة التعليمية، لكننا نلمح من خلالها دور المرأة الريادي وحقيقة النسك الجوهرية وواقع الشهادة التاريخي. فالخادمة "ذات المزمار" هي الأولى التي فهمت سرّ البشرى واعترفت بتوما رسولاً وتبعت المسيح بالتخلي عن الزواج والعائلة، ودعت مولاتها عروس الملك إلى ذلك. إنهما مثال المرأة الشاهدة في أساس الكنيسة(٥).

وما يسترعي الإنتباه أهميّة الصلاة والتنبؤ في حياة الملتزمات بخدمة الكنيسة، أرامل كنّ أو شمّاسات أو الاثنتين معاً، بعد اندماج المؤسستين في الجيل الثالث. "فالمرسوم الرسولي" (ordonnance apostolique) يتحدث عن جماعة من أرامل ثلاث : "إثنتان منهن تتكرّسان للصلاة لمن هم في محنة وللتنبؤ على قدر الحاجة، وثالثة للاعتناء بالنساء المرضى". فالصلاة والنبوءة (apokalupseis) توحيان بأن المرأة هي الأقرب إلى استيحاء الروح القدس والاتحاد به على مثال مريم... ونبيات العهدين القديم والجديد (١ كور ١١:٤-٥) إنهن مع الرسل من بُناة الكنيسة (١٤:١-٤).

نستخلص من مسيرة الشمّاسة في الكنيسة الأولى أنها لعبت دوراً أساسياً في بناء الكنيسة وأن خدمتها كانت تنبع من تكريسها الذاتي ووقف ذاتها على الرب بالبتولية وبعدم الزواج ثانية إذا كانت أرملة. هذا النسك يجعل حياة الشمّاسة في عمقها أشبه بحياة الراهبة. وهذه البتولية التي اتخذت هذا القدر من الاهتمام كادت تنحرف في بعض الأوقات إلى أن تكون هدفاً في حد ذاتها. فمقالات يوحنا الذهبي الفم وغريغوريوس النيصي وغيرهما تحت عنوان «بحث في البتولية» كانت تحثّ الفتيات على أهمية التبتّل

كأنه الغاية. ولم يُخطئ ترتليانُس عندما سمّى هذا النسك "كهنوت العفة" ولو كان في قرارة نفسه يعني الحدّ من طموحات المرأة الإكليريكية.

ومع تطوّر الإحتفال بالمعمودية النسائية تضاءلت الحاجة للاستعانة بالشمّاسات، فأخذن شيئاً فشيئاً يندمجن بالحالة الرهبانية ("إيحيدويوتو" أي التوحّد[٦]) واتخذت رئيسة الدير مهمّة الشمّاسة بالنسبة إلى الراهبات والقاصدات الدير بهدف الاسترشاد أو التعلّم، بحيث أنه "في غياب الكاهن أو الشمّاس يمكن الرئيسة أن تصعد إلى المذبح وتبخّر الكتاب والراهبات وتقرأ الإنجيل وتوزّع المناولة على النساء والأولاد". وكانت سيامتها الخاصة تشبه سيامة الخوراسقف، وللأسقف وحده الحق في القيام بها[٧].

لكن محاولة إحياء تراث الشمّاسات لم تنتهِ بل نجد لهنّ آثاراً في الملابار[٨] سنة ١٥٥٦ وفي نصيبين سنة ١٧٣٩ وفي طور عابدين[٩] في منتصف القرن التاسع عشر. ويحاول المجمع اللبناني في الكنيسة المارونية سنة ١٧٣٦، تحت تأثير السمعاني، أن يحيي مهمات الشمّاسات المزدوجة في الكنيسة والرهبانية (الفصلين ٣ و٤) ولكن بدون جدوى. بل أتى هذا الإحياء في الكنيسة الإنجيلية الفرنسية حيث راهبات رويلي تأسسنَ منذ حوالي المئة والخمسين سنة تحت اسم "les diaconesses de Reuilly"[١٠].

ثانياً : الراهبة "الشمّاسة"

الراهبة هي الوجه الآخر للشماسة في عمقها التصوّفي. على مثال رفيقات المسيح والرسل في الإنجيل و"أتباع الحمل"، توقف الراهبة ذاتها للرب "من أجل الملكوت" (متى ١٢:٩) متحررة من هموم العالم لكي "تهتم بما هو للرب" (١ كور٣٢:٧). وهي كالعذارى الحكيمات (متى ٢٥) تنتظر العريس دوماً حاضرة بين التوبة والتوق، مترقبة الآتي في زمن مغاير لهذا الدهر، مستبقاً الملكوت.

هذا النسك بالصلاة والزهد والعودة المستمرة للإنجيل ندعوه توحّداً وهو ينبع من سر علاقة الحب و"الحياة المستمرة مع المسيح في الله" (كولوسي ٢:٣). وهو سر يصعب تحديده لأسباب عدة، منها هذه الحميمية في التكرّس على مثال "مريم" المصغية تجاه "مرتا" الناشطة. كلتاهما تلتقيان وتتجاذبان في توازن يفتش دوماً عن ذاته. والسر في هذا التوازن المنشود هو الجوهري الذي يبقى خفياً عن الأنظار، تضاف اليه العزلة التي

اعتمدتها الراهبات والصمت عن كل ما يمتّ للنساء بصلة وفقدان المؤلفات العامة حول الموضوع. ثم إنهن لم يكتبن عن ذواتهن شيئاً، أما النادر الذي نسب إليهن، مثل قصة فبرونيا لطومايبيس، فمشكوك بأمره. الرجال وحدهم كتبوا عنهن في أغلب الأوقات للتحذير منهن، وإذا صدف أن مدحوا إحداهن فبحذر واستحياء أو لرفعهن إلى بعض أمثلة عليا كالاستفاضة بوصف بطولة الاستشهاد، فهي أشبه بالأساطير لبعدها عن الواقع. فالرجال صوّروا النساء بدون أن يصفوهن. وإن عبّرت هذه الأقاصيص عن شيء فعن الذهنية السائدة التي يمكننا أن نتلمّس من خلالها الواقع تلمّساً. فالنسك الرهباني النسائي قد تطوّر تدريجياً بالتوازي مع الخدمة الشماسية في تفاعل بين المفهوم النبوي (الكاريسما) وواقع المؤسسة بين الموهبة والخدمة.

فالمثال يكرر ذاته على مدى عشرين قرناً، بالرغم من كل "العصرنات" المتعاقبة على الحياة الرهبانية. فإعلان شربل قديساً والحرديني طوباوياً ورفقا كذلك، يعطينا في أيامنا عيّنة عن المئات غيرهم الذين وقفوا ذواتهم على محبة الرب من دون حساب، منذ بدء الكنيسة. فهل لنا أن نرسم ملامح هذا التطور؟

أ) ***مرحلة التأسيس***

في الجيلين الثاني والثالث تتميز هذه المرحلة بصفتين أساسيتين: **البتولية والزهد**، وهما قواعد النسك الرهباني التوحدي "إيحيديوتو". هذا النسك ينبع من الروحانية السريانية ومن لاهوتها ويعاش وسط الجماعة المسيحية أو يتفاعل معها، أمثال "بنات العهد وبنيه" وهو يشمل البُتل "بتولي" والقديسين "قديشى". البتل هم الذين وقفوا ذاتهم للرب "بقلب غير منقسم" (١ كور ٣٤:٧) مشاركة بفداء العالم من الخطيئة والعودة إلى برارة الفردوس. والقديسون هم المتزوجون الذين يزهدون بملذات العالم الزائلة وينذرون العفة "إكراماً لجسد الرب"، كما يقول اغناطيوس الأنطاكي. هذا التواصل مع روح الإنجيل في عيش العفة بثقة وإيمان على مثال مريم ويوسف، وبمؤازرة المسيحية، هو من عجائب النعمة في قدرتها على تصفية العلاقات الإنسانية وروحنتها.

ب) ***مرحلة التطور و الانتشار***

في الجيلين الرابع والخامس تَبلْور وجه المرأة المكرّسة أو الراهبة في توجهات أربعة

للحياة النسكية : بنات العهد والحبيسات والشمّاسات والشهيدات. ولكن يصعب علينا القول كيف انتقلت الحياة الرهبانية النسائية من طور "بنات العهد" الذي وصفه ربولا الرهاوي (٤١٢-٤٥٣) وحدّد روحانيته أفراهات الحكيم، في بَيِّنته السادسة، إلى طور الراهبات المجتمعات في دير (ديرو) مع رئيسة دير (ريشت ديرو)[١١].

لقد وصف ثيودوريتُس القورشي حياة الحبيسات الثلاث : كيارا ومارانا ودومنينا، واستفاض يوحنا الرهاوي وپلاديوس (Palladius) بوصف بطولة الشهيدات وسط الاضطهادات المتتالية. فبالرغم من عدم توصّل الناسكات إلى غرابة العموديين والسائحين في البراري، لكنهن ضاهينهم جميعاً بجذرية العيش وفعالية الكلمة وقوة الإشعاع الروحي.

ج) *مرحلة الاندماج والاكتمال*

حوالي الجيل السادس بدأت كل أنواع التكرّس النسائي تميل نحو الاندماج في الحالة الرهبانية المنظمة[١٢].

نستقي بعض ملامح هذه الحياة الديرية من قوانين عدة مزدوجة للرهبان وهي تعني الراهبات، ومن أهمها القوانين المحفوظة في المتحف البريطاني (British Museum) وعددها خمسة عشر قانوناً. هذه القوانين تشبه إلى حد بعيد القوانين الحالية في أديرتنا المحصنة : ارتداء الثوب الأسود والمنديل وقص الشعر هو أساسي في النسك السرياني، (انظر الصورة في آخر النص) وتقسيم النهار إلى ثلاثة أقسام بين عمل وصلاة وراحة. الانقطاع عن مخالطة العلمانيين وبالأخص الرجال. ضرورة تعلّم القراءة والترتيل، لأن قراءة الكتاب المقدس هي أساسية، وكذلك ترتيل الفرض الإلهي سبع مرّات في النهار وإنعاش الليتورجيا.

رئيسة الدير (أما ربتا أو مرتا) تُرسم شمّاسة مع كل الصلاحيات المعترف بها لهذه الوظيفة بما يختص بالنساء عموماً وبمن هنّ تحت إمرتها. فالرئيسة، بالنسبة إلى الراهبات، بمثابة المثال والمرجع لحفظ القوانين، وقوة كلمتها، وشهادة الجماعة أفعل من القوانين المكتوبة.

ثالثاً : صورة جامعة للشمّاسة الراهبة

كالمتحفز إلى الأمام نرجع إلى الوراء، إلى الينابيع نغرف منها قوة التجدّد. فالتراث لا يزال حياً يتفاعل فينا نحن اللواتي تسلّمنَ المشعل نتناقله من يد إلى يد ومن جيل إلى جيل حتى الآن. فمن الصفات المميزة للترهب، يمكننا أن نستخلص ثلاث خدمات تتميّز بها الشمّاسة الراهبة :

أ) ***خدمة الصلاة وهي جوهرية***

الوجه الأساسي للترهب هو التكرّس للصلاة و"المثابرة عليها ليلاً نهاراً"، كما يقول الرسول بولس في رسالته إلى تيموثاوس. بوليكاربُس يدعو النساء "مذبح الله". هذا ما يثبته تعليم الرسل (Didascalia) لتعرف المرأة أنها "مذبح الله"، بالصلاة طبعاً والتشفع والصدقة والأمانة.

هذه الصلاة الملهمة (charismatique) تتجسّد بخدمات ليتورجية مثل المشاركة في الليتورجيا ووضع اليد على المرضى والمنازعين وترتيل الفرض الإلهي وسواه.

ب) ***خدمة الكلمة : إذهبي قولي لأخوتي***

الصلاة مقرونة منذ عهد الرسل **بالنبوءة** ؛ فأعمال الرسل تخبرنا عن بنات فيليپُّس الإنجيلي الأربع اللواتي كنّ يتنبأن (٢١:٩). بالنسبة إلى بولس، "كل امرأة تصلّي أو تتنبأ ورأسها مكشوف تهين رأسها"(١ كور ١١:٤-٥). فقد يكون التنبؤ وظيفة ليتورجية، وهو ما يوحيه الله من أسرار وسط الصلاة والتأمل. ففي إثر النبيات في العهد القديم اللواتي تذكرهن صلاة تكريس الشمّاسة حنّة ونساء الجماعات البولسية ومريم المجدلية، رسولة الرسل، الشمّاسة مدعوة لأن تقول "كلمة الله" للإخوة[١٣].

فالحبيسات اللواتي ذكرهن ثيودورس القورشي أصبحن محجة لزوّار كثر، أو بالأحرى لزائرات يقصدنهن للاسترشاد والتشفع. وكذلك كانت رئيسة الأديار تقوم بوظيفة الإرشاد الروحي بالتعليم والمثل، كما ظهر في التراث القبطي.

فالأم الروحية "amma" المرشدة هي لولب الحياة الديرية. وأمثال آباء الصحراء (apophtègme) ذكرت أقوال أربع منهن، وهذه الأقوال ترمز إلى قداستهن ومفهومهن

الروحي واللاهوتي. فالمهم في الأمر ليس عددهن بل وجودهن، وإن كان قليلاً بالنسبة إلى الأوضاع التاريخية والاجتماعية القائمة[١٤]. إن هذه المهمة رسولية، وهي تشمل التعليم والتقديس إلى جانب الإدارة، إنها في كلّ الأحوال تربية دينية تشمل البشارة بالإنجيل للوثنيات وتحضيرهن للعماد وإرشادهن الروحي (أنظر Haushern). وهذه التربية تتوجّه إلى الناشئات والأطفال. هذه الكلمة الملهمة كانت تحلّ محل قوانين باخوميوس فتكوّن السلطة الروحية الحقيقية التي يتمتع بها المرشدون الروحيون الذين، بخبرتهم الذاتية وبمعرفتهم للحياة الداخلية، كانوا مؤهلين لتوجيه التلميذ[١٥].

ج) **_خدمة اليد_**

الخدمة الشمّاسية هي قبل كل شيء **وظيفة المحبة** وهي موهبة المرأة بنوع خاص. إنها خدمة **الأم والأخت** وتتوجّه نحو المحتاجين والفقراء.

قبل أن تكون شرفاً، الشمّاسية خدمة أمّ. من فيبة إلى أولمبياس (Olympias) وغيرهما، إن خدمة هؤلاء النساء تقوم باستضافة الكنائس الأولى في بيوتهن ومساعدتهن مالياً وروحياً وتأمين الخدمة على الموائد وتعزيز العلاقات بين الكنائس بنقل الرسائل إليهن كما فعلت فيبة، حسبما كانت العادة في ذلك الوقت.

وهناك خدمة الأرامل والمرضى والمنازعين ووضع اليد عليهم وخدمتهم باللمس الشافي والمحب. هذه القدرة الشفائية يختبرها اليوم الذين يعتنون بالمعاقين أمثال جان ڤانييه[١٦]. هذه الخدمة هي خدمة الأخوة. كلمة "أخت" بالمعنى الإنجيلي هي من المحبة. عندما يدعو بولس فيبة أو أبيا "أخوات"، ويحرّض تيموثاوس على اعتبار الصبايا كأخوات بكل طهارة، والنساء المسنّات كأمهات، فإنه يعني أكثر من علاقات اللحم والدم. هذه المرأة-الأخت هي معاونة بولس: ألا يحق أن نصطحب معنا امرأة أختاً، أسوة بباقي الرسل وببطرس ؟ (١ كور ٩:٥).

هذا المفهوم هو من روح الإنجيل وهو يتجسّد بإشراك النساء في البشارة وأولهن "مريم المجدلية ثم حنّة إمرأة شوذا وسوزنّة وغيرهنّ ممن ساعدن الرسل بأموالهن" وبخدماتهن المتنوعة (لوقا ٨:٣). وهذه الأخوّة عمّت في ما بين الكنائس: "يسلّم عليك أولاد أختك المختارة" (أي الكنيسة) (٢ يو ١٣).

تتجاوب هذه الخدمة مع **مخطط الرب** لخليقته، بالتكامل بين الرجل والمرأة. فالله خلق الإنسان : "رجلاً وامرأة خلقهما" (تكوين ١:٢٦)، والمسيح تبنّى هذا المشروع ورفعه إلى أبعد من علاقة اللحم والدم (متى ١٩:٤-٦). وقد فهمت الكنيسة السريانية هذا التكامل بالأخوّة على حقيقته وتبنّته حتى أن "كل وظيفة (ministère) رجالية تقابلها وظيفة نسائية تكمّلها وتخضع لها". وهي خدمة متواضعة بدون صلاحيات مستقلة وتتوجّه بالأخص نحو النساء والفقراء.

أمّا بالنسبة إلى المتوحدين فهذه الخدمة كانت تكوّن لهم طريقة عيش ومشاركة واستقلالية ودواء ضدّ مرض الوحدة السقم (acédie) بخلق توازن بين العمل والصلاة، بالتتابع أو بالتوازي. فالعمل هو واسطة لملازمة القلاّية والثبات في سلام النفس والروح (hésychia) الذي يسهّل الإتحاد بالله.

إن الخدمة، بالنسبة إلى المرأة، تُظهر موهبتها الخاصة وهي خلق الجمال في كل الحقول : الطبخ، الخياطة، الحياكة، التطريز، تزيين المذبح والبيوت (الأديرة) والرسم. بموهبة اليد يمكن المرأة أن تعطي حظاً للعيش وللصلاة وخلق الجمال، مبرزة أهمية الرمزية والشاعرية كمجال للترقّي الإنساني والروحي.

رابعاً : **نساء في الكنيسة : أي مستقبل ؟**

إن روحانية الشعوب وميزتها الخاصة تتجسّد في أساطيرها ورموزها. ولقد اخترنا ثلاثة رموز من الليتورجيا ومن تعليم الرسل (Didascalia) لكي نضيء طريقنا إلى المستقبل. المرأة المكرّسة أو الراهبة في التراث السرياني هي قبل كل شيء "خطيبة" المسيح التي توقف ذاتها على محبته وخدمته، وهي «المذبح»، رمز العبادة الدائمة وتوزيع الحسنات والثبات أمام الرب. وهي، بالأخص كشمّاسة، أشبه **بالروح القدس** كأم وأخت ووسيطة.

هذا الدور يدفعنا إلى الأمام، إلى الأبعد والأعمق، انطلاقاً من الواقع للرجوع إلى الينابيع، وقراءة علامات الزمن الحاضر، واستغلال قدرات المرأة المهدورة وتنميتها في الحقل الكنسي، توخّياً للتحرر الحقيقي وللخدمة المرجوة.

في الكنيسة السريانية يبيّن لنا الرجوع إلى الينابيع عضوية العلاقة التي تربط أعضاء الكنيسة بعضهم ببعض. هذه الشركة العضوية (communion) كانت من عناوين التجدّد

الأساسية في المجمع الفاتيكاني الثاني الذي جاهر باستيحائها من الكنائس الشرقية، وهذه الشركة بمفهومها الثالوثي تقلب الهرمية إلى مثلث أو بالأحرى إلى دائرة تتفاعل فيها الحياة والخدمة.

بعد هذا التأمل بتراثنا يمكن أن نتوصل إلى الاستخلاصات التالية :

أولاً : أهمية التعبّد في الروحانية السريانية، وعنها ينبثق العمل التأملي في الحياة المسيحية، والتوازن المفروض بين العمل والصلاة، وإفساح المجال لدعوات رهبانية تأملية كادت تُفقد من بلادنا بعد أن كانت طابعنا الأساسي.

ثانياً : محورية العائلة التي هي الخلية الحية في الكنيسة والمجتمع. لذا يجب المحافظة على روحية العائلة في كل المستويات وتنمية الإرتباط العائلي بحضور فعال ومثالي للمرأة في مجتمعاتنا.

ثالثاً : أهمية التلمذة الروحية القادرة على تربية العلاقات الإنسانية والمثل أكثر من القوانين والنظم. فالمرأة في حاجة إلى أن تتربى على الحرية المسؤولة والمنفتحة لكي تُربي غيرها على هذه الروحية، فلا تبقى قاصرة أو مهمشة في نظر محيطها.

رابعاً : الاستفادة من مقدرات المرأة المهدورة في كل الحقول وفي خدمة رُسُلية تنطلق من الكنيسة وفي الشركة معها.

أما آن الأوان لأن نعطي صوتاً للذين لا صوت لهم، وخدمة فعالة للعاطلين عن العمل، من أجل جمع القوى في الورشة القائمة ؟

الراهبات(١)



وينسب المتخصصون في الخزف الإسلامي إلى سامراء أو بغداد جرة كبيرة مزخرفة من الخزف المزجج بالبريق المعدني ترتقي إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي محفوظة حاليا في متحف فرير Freer Gallery للفنون بواشنطن عليها رسم راهبة منحنية إلى الأمام ممسكة بيدها على الأرجح بسبحة طويلة ومحورة. وتتزيا بمسح إعتيادي مشدود حول وسطها بزنار يتدلى طرف منه ليلامس الأرض. وكما هو المعتاد ترتدي هذه الراهبة فوق المسح جلباباً أو برنساً يغطي ظهرها وجزءًا من رأسها. وتعتمر الراهبة تحت البرنس غطاءً خاصاً للرأس لا يظهر منه في الرسم إلا جزء يسير من مقدمته. ويبدو أن غطاء الرأس هذا لم يكن ليخلع إلا عند النوم.

الزي (٢)



إن زي الراهبات كان واحدا تقريبا في الشرق والغرب في القرون الوسطى أو ما تبع ذلك. وربما من المفيد أن نذكّر هنا بأن العرب كانت على دراية ومعرفة تامة بزي الراهبات أو بنظام الرهبنة الخاص بالنساء منذ العصر السابق للإسلام، حيث وردت إشارات واضحة إلى راهبات عربيات في بعض كتب الحديث المعتمدة.

---

١) و ٢) من مجلة "بين النهرين"، العدد رقم ٩٣/٩٤ (٢٤) ١٩٩٦.

الحواشي

١) I.E. Rahmani, **Studia Syriaca,** 3, Charfet,1908, pp. 54-66 (tr.).

٢) A. Wööbus, **The Syndicon in the West Syrian Traditions**, I, CSCO 368, Louvain, 1975, p. 159 (tr.).

٣) Charlotte Methuen, “Widows, Bishops and the Struggle for the Authority in the Didascalia Apostolorum”, dans **Journal of Ecclesiastical History**, vol. 46, no. 2, April 1995, pp. 197-212.

٤) Sébastian Brock, “Come Compassionate Mother, ... Come Holy Spirit...” dans **Aram** 3, Oxford 1991, pp. 249-257.

٥) A.F. Klijn, “The Acts of Thomas”, tr. with commentary, dans **Supplements to N.T. 5**, Leiden, E.J. Brill, 1962.

٦) Shafiq AbouẒayd, “Ihidayutha”, **Aram** , Oxford, 1993.

٧) B.O. Assémani, 111, 2, Rome 1728.

٨) Aimé Georges Martimort, **Les diaconesses**, Edizioni Liturgiche, Roma, 1982, pp. 137-142.

٩) Sébastian Brock, “Diaconesses in Spirit Tradition”, dans **Woman in Prism and Focus**, par Sœur Prasanna Vazheeparampil CMC (Mar Thoma Yogam, Rome, 1996).

١٠) Gérit Messie, **Les Diaconesses de Reuilly**, Paris, Cerf, 1992.

١١) J.M. Fiey, “Cénobitisme féminin ancien dans les Églises syriennes orientale et occidentale”, dans **L’Orient syrien**, 10. 3. 1965, pp. 281-306.

١٢) Théodoret de Cyr, **Histoire des moines de Syrie**, 29 (tr. arabe), p. 232.

١٣) Jean Daniélou, “Le ministère des femmes dans l’Église ancienne”, dans la **Maison-Dieu**, no 61, pp. 70-96

١٤) Irénée Haushern, **Direction spirituelle en Orient autrefois**, Roma, 1955, p. 271.

١٥) Vogt-Kari, “Ascétisme féminin en Égypte aux IVe et Ve siècles”, dans **Le monde copte**, Limoges, no 21-22, avril 1993, pp.107-114.

١٦) جان ڤانييه هو مؤسس حركة "إيمان ونور" للاهتمام بالمعاقين.

الفصل الثالث عشر

المسيحية قبل ظهور الإسلام *

عرفان شهيد

أ) المسيحية العربية قبل ظهور الإسلام

الفترة الرومانية الوثنية

كانت القرون الثلاثة التي سبقت ظهور الإسلام في القرن السابع الفترة الذهبية في تاريخ المسيحية العربية. وهي الفترة التي افتتحها اعتناق الامبراطور الروماني قسطنطين الديانة المسيحية والتي شهدت انتشار المسيحية الدراماتيكي في أوروبا، وآسيا، وأفريقيا. ففي تلك الفترة تَمَّ تنصُّر معظم المسيحيين العرب، وأصبحوا هم أنفسهم مباشرة أو مداورة من عوامل نشر الإيمان المسيحي في الشرق الأدنى. وقد ازدهروا، إذ كان نفر كثير منهم يعيشون للمرة الأولى والأخيرة في كنف بيزنطية، الامبراطورية الرومانية المسيحية، وضمن فلك نفوذها في الشطر الغربي من شبه الجزيرة العربية[1].

سبق هذه القرون الثلاثة ثلاثة قرون أخرى كانت المسيحية فيها قد بدأت تنتشر بين العرب، غير أن تلك الفترة تفتقر إلى الوثائق الكافية. وعلى الرغم من غموضها، فإن تلك الفترة تمتاز بكثرة الوجوه العربية المسيحية فيها. أول هذه الوجوه هو أبجر الأكبر ملك الرها، وقد اعتنق المسيحية في حدود العام ٢٠٠ للميلاد، وهكذا تميز بكونه أول حاكم في التاريخ يعتنق الإيمان المسيحي وأصبحت الرها معه أول دولة تُعدّ المسيحية فيها الديانة الرسمية. وقد أتاح أبجر للمسيحية في الشرق الأدنى ما كانت في أشد الحاجة إليه – الدرع الواقية لِما كان في الواقع ديانة مضطهدة في الامبراطورية الرومانية الوثنية. يضاف إلى ذلك أن تنصّر أبجر جعل الرها العاصمة الروحية للمشرق المسيحي الساميّ، وقد ازدهرت فيها المسيحية والثقافة السريانية لمدة قرون مديدة. فقد أصبحت

---

* الأصل باللغة الإنكليزية.

الرها نظيرة أنطاكية، العاصمة الروحية للمسيحية اليونانية في الشرق الأدنى. أما الوجه البارز الآخر فكان يوليوس فيليبُّس، العربي المسيحي من الشهباء (فيليبُّوليس)، الذي ارتقى سدة الامبراطورية وغدا أول امبراطور روماني مسيحي. غير أن حكمه لم يدم أكثر من خمس سنوات (٢٤٤-٢٤٩)، بينما دام حكم قسطنطين، في القرن الرابع، إحدى وثلاثين سنة. لذلك لم يتح لفيليبُّس أن يقوم بالثورة التي قُيّض لقسطنطين أن يقوم بها. فكان مُلك أبجر في مملكة الرها الصغيرة أبعد أثراً في تاريخ المشرق المسيحي من حكم فيليبُّس[٢].

إضافة إلى هذين الوجهين البارزين سياسياً وعسكرياً في تاريخ المسيحية والعرب، فقد شهدت نهاية هذه الفترة، حوالي العام ٣٠٠، استشهاد رجلين عربيين، هما القديسان الشهيران كوسماس ودميانُس، في عهد الامبراطور ديوقليتيانُس، وهما الملقبان بالقديسين الزّاهدين في الفضّة، لإنهما كانا طبيبين لا يتقاضيان أجراً عن خدماتهما الطبية[٣].

الفترة الرومانية المسيحية : من القرن الرابع إلى القرن السابع

افتتح القرن الرابع حقبة جديدة في تاريخ العالم والعرب في الشرق الأدنى، الذي كان مقسماً بين بيزنطية وفارس الساسانية، وكان العرب يعيشون داخل فارس وبيزنطية في نصفي الهلال الخصيب. كانت الزردشتية ديانة الساسانيين وكانت تعبس في وجه المسيحية، لا سيما بعد تحوّل قسطنطين إليها. ولذلك فتاريخ المسيحيين العرب، قبل ظهور الإسلام، في هذه القرون الثلاثة إنما كان تاريخ مجموعتين من العرب تعيشان في ظل قوتين متزاحمتين : بيزنطية المسيحية وفارس الزردشتية. أما من حيث مراكز المسيحية العربية، فقد شهدت تلك الفترة ظهور وتطور ثلاثة مراكز: اثنان منها كانا في الشق البيزنطي: الجابية، عاصمة الغساسنة ببلاد الشام، ونجران في جنوب غرب شبه الجزيرة العربية، والحيرة بالعراق في منطقة نفوذ الساسانيين.

المسيحية العربية في بلاد الشام

انتشرت المسيحية بسرعة في صفوف العرب ببلاد الشام، حيث كانوا قد تأثروا باليونان والرومان في القرون السابقة وها هم يتنصرون الآن، باعتبارهم يعيشون عيشة مواطنين

داخل الامبراطورية الرومانية المسيحية. وكان نفر غير قليل منهم قد اتخذ أسماء توراتية، مثلما كان قد تسمى بأسماء يونانية/رومانية في القرون الستة التي سبقت القرن الرابع. ولذلك فليس من اليسير، بعد فقدان هُويّة التسمية، أن نحدد انتماءهم في الهرمية الإكليريكية للكنيسة المسيحية العربية ولا مساهمتهم إلا من خلال شهادة أحد المؤرخين الذي يُكلف بالبحث عن الأصل العربي لشخص ما في الإكليروس. غير أن الحال لم تكن كهذه عند القبائل العربية الجديدة التي بدأت تعبر إلى الأراضي الرومانية من شبه الجزيرة العربية، تلك القبائل المسلحة التي استوطنت بلاد الشام، وعقدت معاهدات مع بيزنطية وباتت من حلفائها. وقد بات هؤلاء العرب مسيحيين متحمسين حقاً، وحافظوا فوق هذا على هويتهم العربية على مدى تلك القرون الثلاثة. وقد عرفت بيزنطية ثلاث فئاتٍ من العرب الذين سلَّطتهم على بقيّة العرب الأحلاف في تلك الفترة(٤).

التنوخيون

في القرن الرابع كان التنوخيون الفئة المسيطرة، وكانت ديارهم، في الأغلب، في القسم الشمالي من بلاد الشام، لكن تاريخهم يكتنفه الغموض. وفي مصادر تاريخ نصارى العرب في القرن الرابع، تبرز سيرة ملكة مسيحية عربية تدعى ماويّة أو ماوية. ففي السبعينات من ذلك القرن أفلحت في محاربة جيوش الامبراطور ڤالنس الذي كان قد مال إلى الآريوسية، وسجلت بعض الانتصارات عليه. وقد أصرت على أن يكون أسقف شعبها رجلاً عربياً، وهو راهب يدعى موسى، كان خلقيدونياً متيناً، وسيم أسقفاً. ولا يعرف عنه غير هذا إلا القليل، لكن الأرجح أنه خدم شعبه والدين المسيحي خدمة حميدة، وإلا فمن العسير أن نفهم لماذا صار قديساً من قديسي الكنيسة العالمية(٥). وعيده في السابع من شباط.

السليحيون

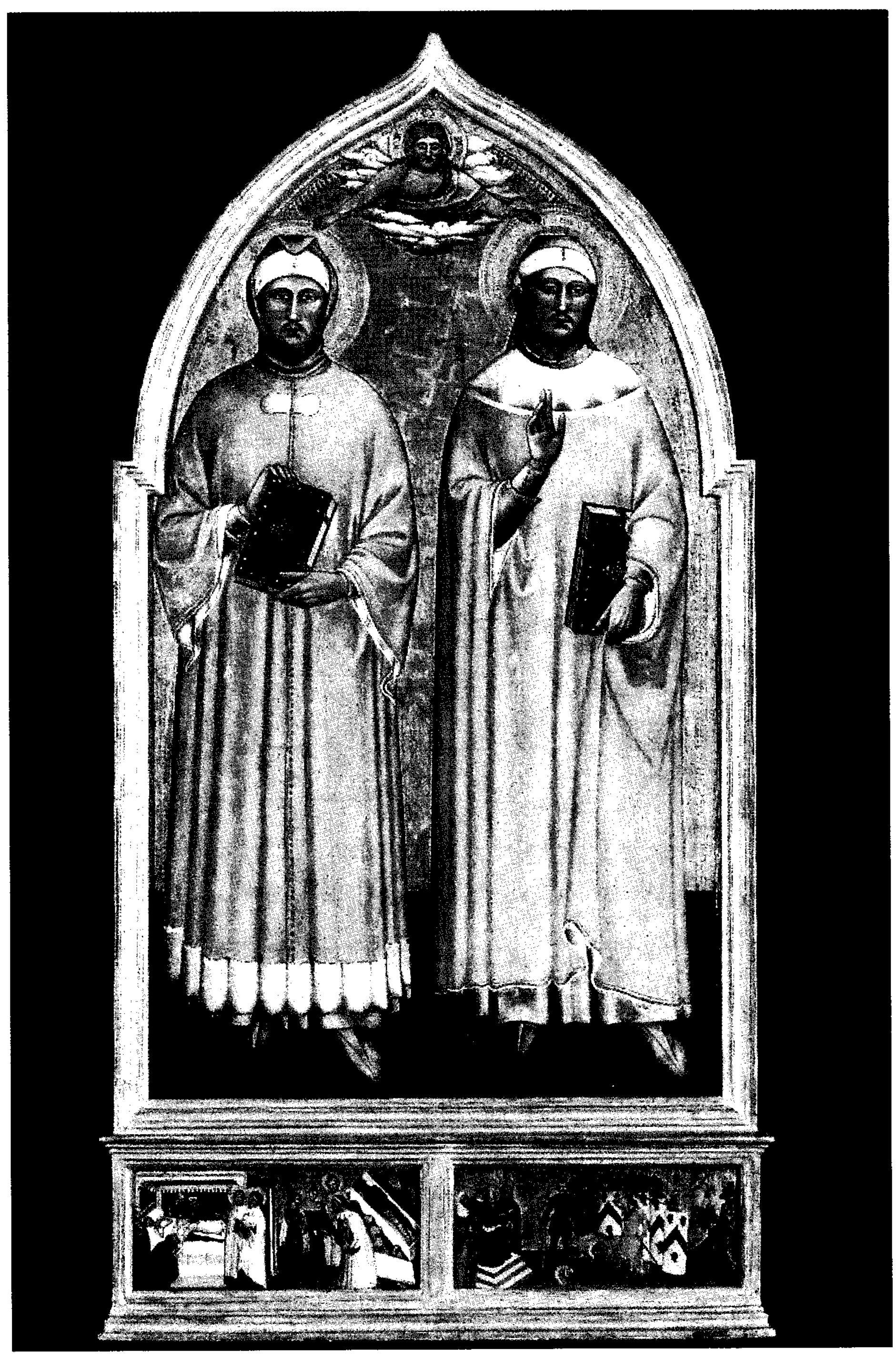
شهد القرن الخامس ظهور فئة عربية جديدة من الحلفاء : السليحيون، الذين حلوا محل التنوخيين كالفئة العربيّة المسيطرة. ويرتبط اعتناقهم المسيحية بالرهبنة، وقد تابعوا الانتماء الخلقيدوني نفسه الذي كان عليه أسلافهم التنوخيون. ولا يعرف الكثير عنهم، وأشهر ملوكهم كان داود، الذي اعتزل العالم لاحقاً وترهّب، وبنى ديراً شهيراً هو دير داود الذي ظل حتى الحقبة الإسلامية(٦).

الغساسنة

الغساسنة هم الحلفاء العرب الذين سادوا في القرن السادس وسطروا أهمّ فصل من تاريخ المسيحية العربية في بلاد الشام، في تلك الفترة. كان هؤلاء، خلافاً للتنوخيين الخلقيدونيين، من القائلين بالطبيعة الواحدة، وكانوا قد تقبّلوا هذه العقيدة خلال عهد الامبراطور أنستازيوس، غير أنهم ما كانوا من غلاة القائلين بها، بل كانوا على مذهب ساويرُس.

قام أشهر ملوكهم، الحارث بن جبلة (٥٢٩-٥٦٩) بإحياء الكنيسة المونوفيزية بعدما أبطلها الامبراطور يوستينُس، (٥١٨-٥٢٧). وفي حدود العام ٥٤٠ كان للحارث، بمعاونة الامبراطورة ثيودورا، دور أساسي في سيامة أسقفين: أحدهما للكنيسة المونوفيزية، وهو يعقوب البرادعي الذي صارت الكنيسة المونوفيزية تنسب إليه، والآخر، ثيودورُس، لكنيسة النصارى العرب الحلفاء وعرب الحجاز. وقد غدا الحارث "القبضة المصفحة" الحامية للكنيسة المونوفيزية في بلاد الشام، ورأس المجامع الكنسية يوم غدت كنيسته نهبة للشقاقات اللاهوتية الداخلية. وقد صار ابنه، المنذر (٥٦٩-٥٨٢؟) أبعد نفوذاً في تاريخ المونوفيزية؛ فقد سار سيرة أبيه واجتهد في جمع ما تشتت من جراء النزاعات المونوفيزية الداخلية، كما في مجمع القسطنطينية الذي عقد في ٢ آذار ٥٨٠، يوم ظهر المنذر بصورة الرأس الزمني للكنيسة المونوفيزية قاطبة، وفي جملتها الكنيسة في مصر[٧]. ويبدو أن ملكات الغساسنة، لا ملوكهم فحسب، كنّ يحملن مسيحيتهن على محمل الجد. والتاريخ يعرف أسماء أربع منهن: ماريا، وسلمى، واثنتان اسم كل واحدة منهما هند. وقد شيدت إحداهما ديراً يعرف بدير هند، الذي بقي في جوار دمشق حتى زمن متأخّر في الإسلام[٨].

كان الغساسنة بناة عظاماً، وكانت أبنيتهم قائمة على طول حزام السهوب، البادية الممتدّة من الفرات إلى خليج العقبة. ومما له أهمية خاصة لمسيحيتهم العربية عدد الأديار التي شيّدوها أو أوقفوها أو دعموها. ومن بين المباني الكثيرة التي ينسبها المؤرخ حمزة الأصفهاني إليهم في قائمة مطولة، تبرز ستة أديار، لكن المعروف من المصادر السريانية المعاصرة أنهم شيدوا أكثر من هذه بكثير. وقد بقي من تلك المباني مبنيان ضخمان حتى يومنا هذا: برج الدير في قصر الحير الغربي بين دمشق وتدمر، والإيوان بالرصافة، مدينة القديس سرجيوس المقدسة، أي القديس الذي كان شفيع الغساسنة في الحرب[٩].



القديس كوسماس والقديس دميانُس، حوالي ١٣٧٠ - ١٣٧٥.
متحف الفن في نورث كارولينا، رالي، تقدمة من مؤسسة صموئيل هـ. كريس.

ومن أهم إنجازات الحارث، أبي المنذر، سيامة ثيودورُس، وقد طالت مدة أسقفيته حوالي الثلاثين سنة. ومع أنه لم يبقَ في المصادر إلا القليل عنه، فالأرجح، على ما يتبين من نصوص تعيينه، أنه كان يسيم رجال الإكليروس العرب، ويعنى بتشييد أماكن العبادة، من كنائس وأديار. وأياً تكن الأديار التي ذكرتها المصادر الإسلامية المتأخرة في عبر الأردن والحجاز، فربما كان وجودها ولو جزئياً، بفضل مبادرته. ومن الجائز أن يُقال إنه قد نشأت كنيسة عربية قومية ضيقة النطاق خلال أسقفية ثيودورُس(١٠).

ومما يتصل بهذه الأسقفية وبالإحساس القوي بالهوية العربية الذي كان يتميز به الغساسنة، مسألة استعمال الأحلاف العرب ليتورجيا وكتاب قراءات من الكتاب المقدس باللغة العربية. فالنقش العربي المسيحي الوحيد الذي بقي من ديار غسان، أي نقش حرّان، لا يمكن أن يكون نقشاً واحداً منفرداً لا نظير له؛ كما أن النقش الطويل في دير هند بالحيرة يوحي بأن العرب كانوا يستعملون لغتهم الخاصة للإعراب عن مشاعرهم الدينية؛ وبالطبع كان الخط العربي قد بلغ حداً كافياً من التطور في القرن السادس، على ما يبينه نقش حران بأجلى صورة. فإذا ما أُخذت هذه العناصر كلها في الاعتبار، رجح في الظن أنه كانت ثمة ليتورجيا عربية بسيطة وكتاب قراءات أيضاً، وإن كان من اللازم اعتبار وجودهما افتراضياً فحسب(١١).

المسيحية العربية في بلاد ما بين النهرين

بدأت عملية اعتناق عرب ما بين النهرين المسيحية في العهد الروماني الوثني، والأرجح أنها تلقّت دفعاً قوياً إلى الأمام مع اعتناق أبجر، ملك الرها، المسيحية، تلك المنطقة التي كان قد أُطلق عليها منذ أيام كسينوفون اسم العربية، وكانت معروفة عند العرب بديار ربيعة. ومع سقوط الرها في أيدي الرومان في العام ٢٤٣ للميلاد انتقل مركز النفوذ السياسي العربي إلى جنوب بلاد ما بين النهرين، إلى بلاد بابل القديمة، حيث ظهرت مدينة الحيرة عاصمة لسلالة اللخميين، التي حكمت لمدة بضعة قرون من الزمان، وباتت خلالها مركز المسيحية العربية الكبير في تلك الفترة الذهبية. احتلت الحيرة ذلك المركز على الرغم من أن حكامها لم يكونوا من المسيحيين، ما خلا واحداً في القرن الرابع وآخر في القرن الخامس، ولم يعتنق المسيحية إلا آخر اللخميين حوالي العام ٥٩٠، وعلى مذهب نسطور طبعاً، أي المذهب الوحيد الذي كان الساسانيون يتساهلون فيه(١٢).

أدت الحيرة، من حيث هي مركز عظيم للمسيحية في تلك الفترة الذهبية، خدماتها بطرائق مختلفة :

أصبحت كرسياً أسقفياً، وترقى أقدم الشواهد على ذلك إلى العام ٤١٠ مع أسقف يدعى هوشع. ويؤشر وجود أسقف إلى أن المسيحية كانت منظمة في الحيرة إلى حد أن أصبحت المدينة قاعدة لبعثة مسيحية في جنوب بلاد ما بين النهرين والمنطقة المجاورة.

ومما يتصل بكونها كرسياً أسقفياً وجود جماعة مسيحية فيها، متميزة بديانتها، كانت تسمى "العباد" وهو اسم بالغ الدلالة. كانت تلك ظاهرة فريدة في الحياة العربية قبل الإسلام التي كانت تتمركز حول القبيلة باعتبارها محور الإنتماء الاجتماعي والثقافي. "فالعباد" كانوا جماعة من العرب مؤلفة من قبائل عدة لكنها كانت مجتمعة على المسيحية، جماعة يُدعى كلّ فرد منها بالعبادي، لا باسم القبيلة التي إليها ينتمي، وذلك على نحو يشبه تماماً ما كان من اتحاد قبيلتي الأوس والخزرج في المدينة وتسميتهما بالأنصار، بعد هجرة النبي محمد إلى المدينة. وقد ظل "العباد" جماعة متراصة من المسيحين المتعددي القبائل بعد ظهور الإسلام واستمروا على ذلك مدة بقاء الحيرة بلداً معموراً في العصور الإسلامية الأولى[١٣].

ومثلما شكلّت الرها درعاً واقية للمسيحية في شمال بلاد ما بين النهرين أيام الرومان الوثنيين، كذلك كان دور الحيرة في هذه القرون الثلاثة في الجنوب. كانت فارس الساسانية لا تطيق المسيحية، لا سيما بعد اعتناق قسطنطين وعدوها الزمني بيزنطية الديانة المسيحية، وقد ظلت على هذا العداء على الرغم من قبولها بالصيغة النسطورية من المسيحية في أراضيها. وكان للحيرة، على الرّغم من كونها دولة تابعة لفارس، ما يكفي من الاستقلالية باعتبارها مدينة عربية، الأمر الذي مكّنها من حماية الكنيسة المسيحية، عربية كانت أو غير عربية، أيام الساسانيين.

وقد تجلى الحضور المسيحي القوي في الحيرة من خلال كثرة عدد الكنائس والأديار التي شيدت داخل الحيرة وضواحيها، ومنها كوكبة المدن غير البعيدة عنها كالأنبار وعين التمر. وحتى في القرن الثامن للميلاد أثارت هذه الآثار المسيحية اهتمام هشام القلبي، مؤرخ شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، إلى حد حمله على تصنيف مؤلف خاص عن "العباد"، وكنائس الحيرة وأديارها[١٤]، ومن نكد الحظ أن هذه الوثيقة النفيسة لم تصلنا.

وبخطرة سعد فريدة بقي لنا نقش مطول منها اقتبسه المؤرخان المسلمان البكري وياقوت[١٥]، وهو يستحق أن يورد بتمامه. وكان منقوشاً في صدر الهيكل في دير بنته هند ملكة الحيرة المسيحية، وهو أطول نقش عربي مسيحي وأهمه من فترة ما قبل الإسلام، لما حفظه لنا من مصطلحات الليتورجيا العربية المسيحية :

> بَنَتْ هذه البيعة هند بنت الحارث بن عمرو بن حُجْر، الملكة بنت الأملاك، وأم الملك عمرو بن المنذر، أمَةُ المسيح، وأم عبده، وابنة عبده، في زمن ملك الأملاك، خسرو أنو شروان، وفي زمن أفراييم الأسقف. فالإله الذي بنت له هذا البيت يغفر خطيّتها، ويترحم عليها وعلى ولدها، ويقبل بهما ويقومهما إلى إقامة الحق؛ ويكون الإله معها ومع ولدها الدهر الداهر.

وكانت الملكة تنتمي إلى أسرة كِندة الملكية التي كانت قد اعتنقت المسيحية في تلك الفترة.

وقد زال العدد الكبير من الأديار في الحيرة وجوارها، غير أن أسماءها وأوصافها قد بقيت في المصادر الإسلامية، وهي خير معبّر عن الأهمية التي كانت للرهبنة بين العرب. ومع انتشار الحركة من مصر إلى بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، نظر العرب إليها بعين الود والإعجاب. ولما كان الكثير من الأديار في مواضع نائية وصحراويّة، مال العرب إلى آهليها الذين اختاروا الصحراء وشاركوا العرب الرعاة في موطنهم؛ وتشهد المصادر السريانية على إجلالهم للرهبان[١٦].

ساهمت الحيرة كثيراً في الحضارة العربية في عصور ما قبل الإسلام، ومن مساهماتها :

١ . تطور الخط العربي، في ما يبدو، في أكثر من منطقة. فإضافةً إلى بلاد الشام، كانت ثمة بلاد ما بين النهرين حيث كانت الحيرة أهم مركز مسيحي عربي، نظراً إلى ديمومتها مدة ثلاثمئة سنة، ولذلك كانت تحتاج إلى فن الكتابة لأسباب بيّنة. أما البعد المسيحي لتطوّر الخطّ فهو كون المسيحية ديانة كتابية (أي متعلقة بكتاب مقدس) وكون فن الكتابة مما لا بد منه لها. وأغلب الظن أن رجال الإكليروس العربي في الحيرة قد وضعوا لرعياتهم ليتورجيا بسيطة وكتاب قراءات من الكتاب المقدس، على الأقل من أجل الاستعمال في الصلوات بالكنائس. والشاهد المذكور من دير هند يقدم بيّنة لا جدال فيها

على أن العربية وخطّها كانا يستعملان فعلاً في الحيرة للتعبير عن المشاعر الدينية، حتى ذات الطبيعة الليتورجيّة منها. وبذلك تكون المسيحية في الحيرة قد دفعت قُدماً عملية تطوير الخط العربي، مع أن ثمة عوامل غير دينية ساهمت في تطويره. وعلاقته بالمسيحية، لا سيما المسيحية السريانية، تتجلى من خلال نوع الخط العربي الذي تطور في الحيرة، والذي بات شائعاً في العراق، ولا سيما في الكوفة الإسلامية، والذي يشبه خط الإسطرانجلا السرياني المستخدم في نسخ الكتاب المقدس. كانت السريانية اللغة المسيطرة في ثقافة المشرق المسيحي، وكان من الطبيعي أن يتخذ مسيحيو الحيرة العرب الكتاب المقدس السرياني وخطه نموذجاً لهم[١٧].

٢. أما مسألة وجود أدب مسيحي غزير بالعربية في تلك الفترة فمسألة خلافية[١٨]. فقد تطور الشعر أكثر ما تطور في شمالي شرق شبه الجزيرة العربية حيث كانت تعيش المجموعات القبليّة الكبيرة: بكر، تغلب، وتميم، وهذه كانت قبائل متنصّرة. ويعسر تصديق الرأي القائل إن المسيحية التي كانت دائماً قوة فاعلة في بروز الأدب القومي عند كل الشعوب التي اعتنقتها في تلك الفترة لم تؤثر أيضاً في العرب. والواقع أنّ أصداء منها قد بقيت في المصادر، والقول المأثور في علم الآثار "غياب البيّنة ليس بيّنة على انعدامها" يصحّ في الأدب أيضاً. ولذلك فإن ما هو باقٍ من شعر القرن السادس العربي لا يمثل، بالضرورة، حال الأدب المسيحي العربي في عصور ما قبل الإسلام. والمفترض هو أن بعض هؤلاء الشعراء، الذين كانوا ينتمون إلى قبائل مسيحية، قد نظموا بعض الشعر الذي يفصح عن عقيدتهم المسيحية. لكن لا يتطرّق أدنى شك الى الشاعرالذي أنجبته الحيرة والذي تتجلى المسيحية في شعره، ألا وهو عدي بن زيد العبادي، ومن غير الممكن أن يكون هو الشاعر المسيحيّ الأوحد[١٩].

ب) المسيحية في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام

انتشرت المسيحية لا في الهلال الخصيب فحسب بل في شبه الجزيرة العربية أيضاً، وإن كانت بداياتها مكتنفة بالغموض، لا سيما بين عرب شبه الجزيرة. ولكن الوضع كان مختلفاً بين الشعب السامي الآخر في الجنوب (اليمن) الذي كان أهله متمايزين عن العرب وإن كانوا وثيقي الصلات بهم – السبأيون القدماء الذين كانوا يسمون بالحميريين في تلك القرون المسيحية.

العرب

بلغت المسيحية العرب الرعاة في شرق شبه الجزيرة وغربها بواسطة قنوات مختلفة.

شرق شبه الجزيرة العربية

جاءت موجة التبشير، في شرق شبه الجزيرة، من بلاد ما بين النهرين، من الكنيسة النسطورية التي كانت في تلك البقعة والتي كانت لها إرسالية تبشيرية قوية. ولأسباب غنية عن البيان يرجَّح أن يكون جزء من عمل التبشير بين القبائل العربية قد تم على أيدي عرب كانوا قد اعتنقوا المسيحية في بلاد ما بين النهرين، حيث كانت الحيرة مركز المسيحية العربية الكبير. كانت تلك منطقة نفوذ فارس، ولكنها كانت تحت حكم أتباعها بني لخم. ومن أبرز تلك القبائل المسيحية بنو بكر، وتغلب، وعبد القيس، وكلها قبائل قوية مشهود على مسيحيتها، وإن كانت المعلومات الدقيقة عن انتشارها مفقودة ولا يمكن الحصول عليها إلا بواسطة علم الآثار الذي يقوم بذلك على نطاق ضيق. وفي هذا المجال يبرز وجه تاريخي كبير، هوذه بن علي، ملك بني حنيفة، كحاكم مسيحي عربي، وكان بلا شك نسطوري المذهب. كانت الحيرة أيضاً منطلقاً ينتشر منه المرسلون لهداية كافة بقاع الخليج الفارسي وربما إلى أبعد من ذلك شرقاً[٢٠].

وشهد وسط شبه الجزيرة العربية بروز قبيلة كِندة القوية التي انتقلت من الجنوب إلى وسط شبه الجزيرة العربية ثمّ أوجدت لنفسها حضوراً سياسياً وعسكرياً قوياً بين قبائل الشمال العربية، وفي جملتها بكر وتغلب وتميم. وكانت لها عواصم عدة، منها واحدة تَمَّ تنقيبها موخراً، وهي قرية الفاو، التي تضم نقوشاً عربية عدة. ولا يُعرف متى بلغتهم المسيحية على وجه التحديد. لكن كِندة كانت قد أصبحت مسيحية خلال حكم ملكها الشهير الحارث بن عمر، وذلك في الربع الأول من القرن السادس. وهذا مشهود له في أوثق الوثائق، في نقش دير هند وصاحبتُه ابنة الحارث هند. إلى جانب ذلك، أصبح أمراء كِندة ولاة للرومان في بلاد الشام وشبه الجزيرة العربية أيضاً؛ وهكذا فلا بد أن الملوك من آل كِندة قد أسهموا في نشر المسيحية في شبه الجزيرة. وقد بقي بعض أفراد القبيلة على عقيدتهم حتى خلافة المأمون (٨١٣-٨٣٣)، يوم ظهر عبد المسيح، سليل آل كِندة، في مناظرة مشهورة مع محاور مسلم دافع فيها عن مسيحيته وعلاقة قبيلته بها[٢١].

ومن قبائل شبه الجزيرة العربية التي يمكن تمييزها لمسيحيتها، قبيلة طيء/طي المشهورة التي كانت تعيش في شمال شبه الجزيرة. وقد درج الكتّاب السريان على تسمية سائر العرب طَيايه، وهو اسم جنس مستمد من اسم طي. وترتبط قبيلة طي ثقافياً بظهور الخط العربي، أو على الأقل بظهور نوع منه. ولا يمكن صرف النظر عن هذا الترابط لأنه ربما كان يتعلق بمسيحيّتها، أي بما حاوله الذين اعتنقوا المسيحية من تطوير خط يمكن استعماله في كتابة ليتورجيا عربية بسيطة أو كتاب قراءات من الكتاب المقدس. والأبحاث الأثرية في منطقة طيء هي الوحيدة التي تستطيع إثبات علاقتها بالخط العربي أو نفيها. ويُظهر شعر طيء الكثير من آثار الفكر المسيحي كما في ديوان حاتم، أعظم وجوهها في عصور ما قبل الإسلام، وهو الذي اتخذ الشاعر الألماني غوتّه اسمه في الديوان الغربي-الشرقي[٢٢].

غرب شبه الجزيرة العربية

كان الأهم بالنسبة إلى مستقبل المسيحيين العرب انتشار المسيحية في الشطر الغربي من شبه الجزيرة العربية، حيث كانت سلسلة من المدن العربية – يثرب، مكة، ونجران – قائمة على طريق التوابل القديمة. فهذه هي المنطقة التي شهدت ظهور الإسلام بمكة، وتحوله إلى دولة في يثرب، وأول اتصال له بالمسيحية في تلك المراكز الثلاثة :

يثرب : كانت فيها جالية يهودية كثيرة العدد، عندما وصلت قبيلة الأزد إليها، فأصبحت مدينة تسكنها جماعتان: العرب واليهود. كان عرب يثرب/المدينة الأقرب نسباً إلى الغساسنة من بين الأزديين (الذين هاجروا من جنوب شبه الجزيرة العربية). ومن شبه المؤكد أن قبيلتي الأوس والخزرج الأزديتين كانتا تدينان بما بلغهما من المسيحية للغساسنة الذين كانوا على صلات وثيقة بهم، والذين كان شاعرهم حسان بن ثابت عربياً من يثرب. لكن آثار المسيحية في يثرب ضئيلة، ومن وجوهها أبو عامر (الملقب بالراهب) الذي كان، ولا شك، وجهاً مسيحياً بارزاً بين مسيحيي يثرب[٢٣].

مكة : كان الوضع في مكة مختلفاً، فهي مدينة مولد الإسلام ومسقط رأس النبي محمد ومنطلق دعوته التي تُوّجت بالنجاح في المدينة، بعد الإخفاق في مكة. ويمكن العثور على آثار مسيحيّة في مكة في ما يلي : كان فيها مقبرة للمسيحيين تدعى *"مقبرة النصارى"*، وفي جوارها مساجد مريم؛ وداخل الكعبة كانت ثمة صور لعيسى ومريم والتي أنقذها

النبي محمد بعد فتح مكة وتحطيمه الأصنام في الكعبة ؛ وعلى طريق الحج إلى عرفات كان يوجد موقف يعرف بـ"موقف النصراني"، وهذا مؤشر إلى أن المسيحية كان لها مكان في الديانة التوفيقية التي كانت سائدة في مكة قبل الإسلام. وهذا يفسر أن بعض المسيحيين العرب كانوا يشاركون بمناسك الحج في عصور ما قبل الإسلام. وأخيراً كانت هناك جماعات من المسيحيين موجودة في مكة، من عرب وأحباش، وأشهرهم ورقة بن نوفل الذي كان مسيحياً، نظراً إلى ارتباط اسمه بالإنجيل، في المصادر[٢٤].

واضح أن مكة قاومت اعتناق المسيحية من جراء سببين لم يوجدا في المراكز الحضرية العربية الأخرى كنجران : كانت مركزاً تجارياً مزدهراً ذا مصالح ثابتة، ومركزاً دينياً كانت الإسماعيلية[٢٥] تقوم فيه بدور بارز. وقد عمل هذان العاملان على جعلها تقاوم الاحتواء من قبل ديانة كالمسيحية. يضاف إلى ذلك أنه لما كانت المسيحية ترتبط بالعملاق السياسي والعسكري البيزنطي، فقد كانت غير مرغوبة في نظر المكيين المستقلين. ويبدو أنه لم يكن لمكة قط أسقف مسيحي، وأرجح الظن أنها قاومت المسيحية كما قاومت الإسلام، الذي بشر به محمد نفسه في السنوات الاثنتي عشرة الأولى من رسالته.

نجران : كانت هذه أهم مراكز المسيحية العربية في شبه الجزيرة. ولما كانت مدينة عربية تماماً، خلافاً ليثرب، ولم يكن فيها كعبة ولا مناسك حج كمكة، فقد قبلت نجران المسيحية في القرن الخامس على يد تاجر من تجارها يدعى حيّان/حنّان، وقد سادت فيها صيغة مونوفيزية من المسيحية، نظراً إلى كون نجران في منطقة البحر الأحمر ولصلاتها القوية بمصر، والنوبة، والحبشة، ولكون عرب نجران الأزديين يرتبطون بالغساسنة. وقد استقبلت أول أسقف لها حوالي العام ٥٠٠ وأصبحت، بسبب كونها كرسياً أسقفياً، مركزاً مهماً للمسيحية في جنوب شبه الجزيرة العربية، لا بل في شبه الجزيرة كلِّها[٢٦].

وفي حدود العام ٥٢٠ للميلاد وقعت أهم سلسلة من الحوادث في الحياة الدينية للعرب قبل ظهور الإسلام، ألا وهي اضطهاد مسيحيي نجران العرب. وقد عقب الاضطهاد استشهاد النجرانيين الذين اختاروا الموت على جحود ديانتهم، وبلغ عددهم حوالي مئتي رجل ومئة امرأة. وبعيد ذلك بوقت قصير ثأرت بيزنطية والحبشة لمجزرة المسيحيين، وصار جنوب شبه الجزيرة العربية من جراء استشهادهم بلداً مسيحياً لمدة خمسين سنة خضع خلالها لسيطرة الحبشة المسيحية[٢٧].

وقد جعل استشهادهم نجران مدينة شهداء عربية ومحجة يحج إليها العرب وربما بعض المجتمعات المونوفيزية المجاورة، كالأحباش الذين كان لهم صلات وارتباطات مهمة مع نجران . وقد سميت كنيسة الشهداء فيها كعبة نجران، وهي التي ذكرها الشعراء العرب المعاصرون. وقد أعطت عظام الشهداء دفعاً قوياً لعادة اتخاذ الذخيرة من مخلفات القديسين في سائر أنحاء الشرق الأدنى، بينما تم تكريس الشهداء أنفسهم قديسين من قبل الكنيسة العالمية. ولنجران مقامها في ما يتصل بالعلاقات المسيحية – الإسلامية. فمعظم مفسري القرآن يفسرون سورة البروج على أنها إشارة إلى شهداء نجران[٢٨]. وقد ذكر النبي محمد بالخير أحد أساقفتها، قسّ بن ساعدة، الذائع الصيت، بعد أن التقى به مرة في سوق عكاظ.

الحميريون : جنوب شبه الجزيرة العربية

بلغت المسيحية اليمن، في القرون الأولى للميلاد، من ثلاث مناطق على التناوب : الحبشة، وبيزنطية، وبلاد ما بين النهرين. أما التفاصيل المتعلقة بالطريق الذي سلكته البعثة المسيحية فهي غير واضحة ولا أهل للثقة، غير أن البعثة الأوفر توثيقاً هي البعثة البيزنطية في القرن الرابع، يوم بعث الامبراطور قُسطنتيوس (٣١٧-٣٦١) إلى ملك اليمن الحميري ثيوفيلُس إندوس الآريوسي، الذي يقال ان الملك اعتنق المسيحية على يده، وأسس كنيستين، واحدة في العاصمة ظفار، والثانية في عدن[٢٩]. لكن المسيحية لم تزدهر في اليمن من جراء ذلك، إذ إن الصورة الدينية في القرن الخامس لا تتسم بسمات مسيحية بل ربما برزت فيها قسمات يهودية[٣٠].

لكن مدينة نجران العربية تحولت في القرن الخامس إلى المسيحية التي وردت اليها من الحيرة، وصارت قاعدة وأداة لاعتناق المسيحية في اليمن، لا سيما بعد الاستشهادات في العشرينات من القرن السادس. وقد أدى ذلك إلى الحملة الحبشية على اليمن وما عقبها من اعتناق للمسيحية تحت السيطرة الحبشية، التي انتهت حوالي العام ٥٧٠ للميلاد عند احتلال الفرس للمنطقة.

وفي خلال هذه السنين الخمسين تطورت اليمن إلى بلد مسيحي. فإضافةً إلى مركز نجران الكبير وكعبة الشهداء، ظهرت عاصمة جديدة لليمن هي صنعاء، التي حلت محل ظفار. وقد اشتهرت المدينة بتشييد كنيستها الكبرى، القليس، التي تذكرها المصادر

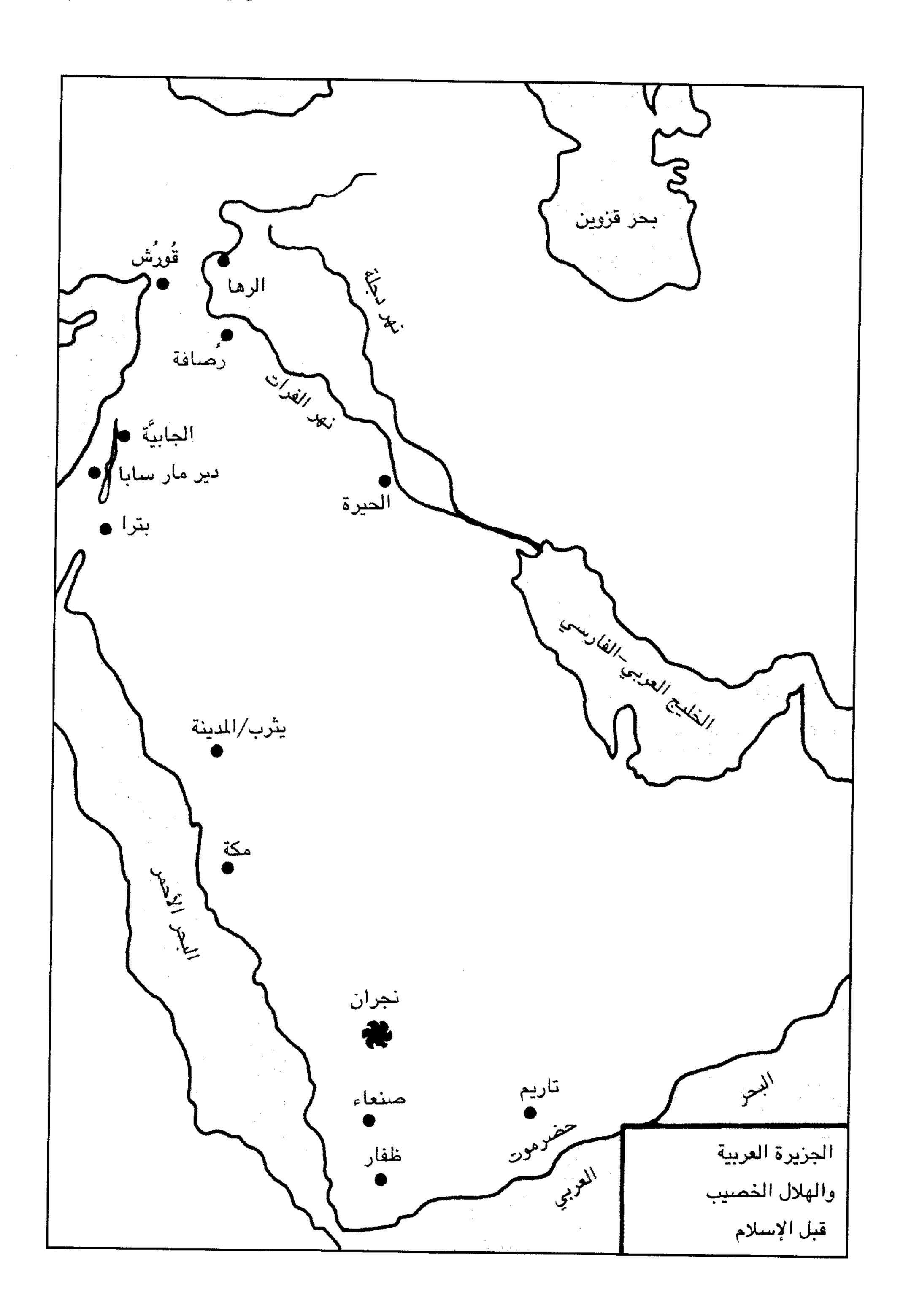
العربية، والتي يبوح اسمها بأصله اليوناني المسيحي. كانت بناء رائعاً شيده أبْرَهة حاكم اليمن الحبشي في تلك الفترة. وقد اتّبع أبْرَهة سياسة مسيحية أفضت إلى زيادة تنصير اليمن. وبلغت جهوده هذه ذروتها في الحملة التي شنّها على مكة، وهي تعبير عن المنافسة بين المركزين الدينيين في غرب شبه الجزيرة العربية - مكة بكعبتها ما قبل الإسلام وديانتها التوفيقية، من جهة، والمدن المسيحية في جنوب الجزيرة العربية، نجران، وصنعاء من جهة أخرى. لكنَّ الحملة على مكة المؤرخة حوالي العام ٥٧٠، المسمى "عام الفيل"، أخفقت ومات قائدها أبْرَهة، وبُعيد ذلك تحول البلد إلى ولاية فارسية(٣١).

بدأت المسيحية تتراجع، مع سيادة قوة تدين بالزردشتية، حتى الفتح الإسلامي لجنوب الجزيرة في العشرينات من القرن السابع، عندما تلاشت تماماً. أما اليوم فالوجود المسيحي ضئيل جداً في تَريم بحضرموت، حيث مسجد سرجيوس يُذَكّر بأن الموضع كان في ما مضى كنيسة أو ديراً منذوراً لمار سرجيوس، القديس العسكري الشهير، وشفيع الغساسنة والتغالبة، الذي ظل شفيعهم حتى زمن متأخّر في الإسلام(٣٢).

خاتمة

أغلق ظهور الإسلام والفتح العربي فصلاً وفتح آخر في تاريخ المسيحية العربية وحياة جماعتها. وقد عرفت المراكز الثلاثة لتلك المسيحية تغيُّرات بعيدة المدى. فقد عقدت نجران معاهدة مع النبي محمد في العام ٦٣٠، تُحترم بمقتضاها سمتها المسيحية، ولكن طُلب من أهل نجران الجلاء عنها في خلافة عمر بن الخطاب فهاجروا إلى الهلال الخصيب. وقد استسلمت الحيرة لخالد بن الوليد وفقدت صفة العاصمة العربية المستقلة، غير أنها ظلت مركزاً مزدهراً لمدة قرنين آخرين من الزمان. وتحولت الجماعة المسيحية العربية في بلاد الشام من رومان (مواطنين بيزنطيين) وأحلاف إلى أهل كتاب، أو أهل ذمة، حفظ الإسلام حقوقهم الدينية.

وهكذا زال أحد المراكز الكبرى الثلاثة للمسيحية العربية زوالاً تاماً وكف الثاني عن أن يكون عاصمة مستقلة، أما الثالث فبطل شيئاً فشيئاً أن يكون مركزاً للمسيحية. ولكن بدلاً من الثالث (الجابية ببلاد الشام)، نشأ آخر في وادي الأردن، وأصبح مركزاً للمسيحية العربية والمستعربة في أوائل الإسلام. وكان هذا المركز دير مار سابا، الذي شهد الألق المجيد لغروب شمس المسيحية العربية، ففيه كان يعيش ويعمل آخر آباء الكنيسة في المشرق، القديس العربي يوحنا الدمشقي.


بحر قزوين
قُورُش
الرها
نهر دجلة
رُصافة
نهر الفرات
الجابيَّة
دير مار سابا
الحيرة
بترا
الخليج العربي-الفارسي
يثرب/المدينة
مكة
البحر الأحمر
نجران
صنعاء
تاريم
حضرموت
ظفار
البحر
العربي
الجزيرة العربية
والهلال الخصيب
قبل الإسلام

الحواشي

١) عن هذه الفترة ما قبل الإسلامية إجمالا، أنظر مقالة

R. Aigrain in **Dictionnaire d'histoire et de géographie écclésistiques.** Paris, 1924, vol. III, cols. 1158-1339, and J.S. Trimingham, **Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times**, Librairie du Liban, Beirut, and Longman, London, 1979.

وهو كتاب عام ّمفيد ولكن ينبغي استعماله بحذر، أنظر مراجعته في :

Journal of Semitic Studies, vol. 26, 1981, pp. 150-153.

والمقالات القصيرة في موسوعة الإسلام الجديدة (**EI 2**) تعطي النتائج المتفق عليها بين العلماء، كماأن قوائم المراجع فيها تشير إلى المزيد من القراءات المفصلة الإضافية، ولذلك يستعان بها في هذا الفصل.

٢) عن أبجر وفيليبُّس، أنظر للكاتب :

Rome and the Arabs, Washington, D.C : Dumbarton Oaks, 1984, pp. 109-112, 55-93, على التوالي

٣) عن كوسماس ودميانُس، أنظر :

The Oxford Dictionary of Byzantium, Oxford, 1991, vol. II, p. 1151.

٤) وكان هؤلاء التنوخيون، والسليحيون، والغساسنة، في القرون الرابع والخامس والسادس على التوالي. وقد كتب كاتب هذه السطور تواريخ مفصلة لهذه القبائل الثلاث في ثلاثة أجزاء :

Byzantium and the Arabs in the Fourth Century (1984), **Byzantium and the Arabs in the Fifth Century** (1989), **Byzantium and the Arabs in the Sixth Century** (1995), vol. I, I-2 L.

وقد نشرت كلها عند Dumbarton Oaks, Washington, D.C وسوف يشار إليها من الآن فصاعداً كما يلي : **BAFOC**, **BAFIC**, and **BASIC**.

٥) أنظر **BAFOC** ؛ عن ماوية أنظر الصفحات ١٣٨-٢٠١؛ عن موسى، الصفحات ١٥٢-١٥٨، ١٨٥-١٨٧.

٦) عن السليحيين، أنظر ص ٢٣٣-٢٣١؛ عن داود، أنظر ص ٢٥٧-٢٦٢.

٧) عن الغساسنة، أنظر **BASIC** ؛ عن الحارث أنظر الجزء الأول، قسم ٢، ص٧٣٤-٨٥٠؛ عن المنذر، المصدر نفسه، ص ٨٦٠-٩٢١.

٨) ياقوت، **معجم البلدان**، بيروت، ١٩٥٦، ج ٢، ص ٥٤٣.

٩) يتناول القسم الثاني من **BASIC**، الذي يعكف كاتب هذه السطور على تأليفه، مباني الغساسنة. وفي هذه الأثناء أنظر حمزة *الإصفهاني*، **تاريخ**، بيروت، ١٩٦١، ص ٩٨-١٠٤. عن الأديرة المرتبطة بالغساسنة، أنظر **BASIC**، ج ١، ٢، ص ٨٢٤-٨٣٨. عن برج الدير الذي بناه الحارث وإيوان المنذر أنظر الرسمين الأول والأخير من **BASIC**، ج ١.

١٠) عن ثيودورُس أسقف العرب، أنظر **BASIC**، ج ١، ٢، ص ٨٥٠ - ٨٦٠.

١١) هذه مسألة خلافية تَزعّم طرفي النزاع فيها أ. باومشتارك و ج. غراف اللذان دافع أحدهما عن وجود إنجيل/كتاب مقدس عربي سابق للإسلام ونفى وجوده الآخر، على التوالي. عن موجز حديث لوضع المسألة ، أنظر :

J. Blau, “Sind uns Reste Arabischer Bibelübersetzungen aus vorislamischer Zeit erhalten geblieben?”, **Le Museon,** 86, 1973, pp. 67-72, and Sidney H. Griffith, "The Gospel in Arabic", **Oriens Christianus,** 69, 1985, pp. 126-167.

١٢) عن الحيرة واللخميين، أنظر :

G. Rothstein, **Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥira**, Berlin, 1969; and the article in **EI**, s.v. "Ḥira".

١٣) عن أسقف الحيرة والعباد ، أنظر : Rothstein, *op. cit.*, p. 23.

١٤) عن هذه الديارات بالحيرة أنظر الجغرافيين البكري وياقوت تحت اسم دير، وكتاباً يجمع كافة الإشارات إلى تلك الديارات لمحمد سعيد الطريحي، **الديارات والأمكنة النصرانية في الكوفة وضواحيها** ، بيروت، ١٩٨١، ص ٧٥-١٢٥، على الرغم من "الكوفة" في العنوان. عن هشام أنظر **BAFOC** ، ص ٣٤٩-٣٦٦.

١٥) عن هذا النقش أنظر البكري، **معجم ما استعجم**، تحقيق م. السقا، القاهرة. ١٩٤٧، ج ٢، ص ٦٠٦؛ ياقوت، **معجم البلدان**، بيروت، ١٩٥٦، ج ٢، ص ٥٤٢.

١٦) كما في "تاريخ آحودامة"، الذي يؤتى على ذكره في **BAFOC**، ص ٤١٩-٤٢٢.

١٧) عن تطور الخط العربي، أنظر، **EI** تحت كلمة خط، ص ١١١٣-١١٢٢.

١٨) في هذا الشأن أنظر :

G. Graf, “Geschichte der christliche Arabischen Literatur”, **Studi e testi,** Vatican City, 1944, vol. I, p. 27 ff.

وكاتب هذه السطور في **BAFOC**، ص ٤٤٢-٤٥٥؛ **BAFIC**، ص ٤٣٠-٤٥٧ و ٤٥٦-٤٥٧.

١٩) عن عدي، أنظر : Francesco Gabrieli, in **EI**.

٢٠) عن النصرانية في شرق شبه الجزيرة العربية والخليج، أنظر :

M. Fiey,"Diocèses syriens orientaux du golfe Persique", **Mémorial - Mgr Gabriel Khouri-Sarkis,** Louvain, 1969, pp. 177-219.

ولا سيما ص ٢٠٩-٢١٩. عن هوذه بن علي في اليمامة، أنظر :
Trimingham, *op. cit.,* pp. 284-285.

٢١) عن كندة وعبد المسيح الكندي، أنظر المقال في **EI** تحت الاسمين وسيرتيهما.

٢٢) عن طيء، أنظر المقال في **EI** تحت اسمها.

٢٣) عن النصرانية في يثرب/المدينة، أنظر : R. Aigrain, *op.,cit.,* cols. 1259-1260

٢٤) عن المسيحية في مكة أنظر : H. Lammens, **L 'Arabie occidentale avant l'hégire,** Beyrouth, 1928, pp. 1-49 and **BOFIC**, pp. 390-392.

عن موقف النصراني، أنظر : **BASIC**، ج ١، ق ١، ص ٩٩٧.

٢٥) عن الإسماعيلية في مكة، أنظر : **BAFIC** ، ص ٣٣٢-٣٤٩.

٢٦) عن نجران، أنظر المقالة في **EI** تحت اسم نجران وما يليها من مصادر.

٢٧) أنظر لكاتب هذه السطور :

“The Martyrs of Najran”, **Subsidia Hagiographica**, vol. 49. 1971.

٢٨) والواقع أن السورة عن دانيال والفتية الثلاثة، ولكن ربما كان فيها صدى ضعيف لنجران واستشهاد أهلها.

٢٩) عن بعثة ثيوفيلُس إندوس إلى اليمن، أنظر **BAFOC**، ص ٨٦-١٠٠، F.

٣٠. A. F. Beeston, "Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yaman", in **L'Arabie du Sud**, éd. J. Chelhod, Paris, 1984, vol. I, pp. 261-278, and **BAFOC**, pp. 100 -102.

٣١) عن أبرهة والفترة الحبشية في اليمن، أنظر لكاتب هذه السطور :

"Byzantium in South Arabia", **Dumbarton Oaks Papers**. 33, 1979, pp. 24-94; M. J. Kister, "The Campaign of Huluban", **Le Museon**, 88, 1965, pp. 425-436; L. Conrad, "Abraha and Muhammad", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, 50, 1987, pp. 225-240.

٣٢) عن مسجد سرجيس في تريم أنظر :

R. Sergeant, **Saint Sergius**, *ibid.*, d/19, 1957, pp. 574-575.

ولكاتب هذه السطور: **Byzantium in South Arabia**, pp. 84-87.

الفصل الرابع عشر

المسيحية في العقود الإسلامية الأولى

(٦١٠ - ٦٦٠)*

جيرار تروپّو

مقدمة

في مدة نصف القرن الفاصلة بين ارتقاء هرقل سدة الإمبراطورية في العام ٦١٠ وتولّي معاوية، أوّل خليفة أموي، الخلافة في العام ٦٦١، هزّت المسيحية القائمة في بلدان الشرق الأدنى مناقشات دينية داخلية وحوادث سياسية خارجية، كان لها تأثيرات ضخمة في تطوّرها واستجرّت عواقب حاسمة بالنسبة إلى مستقبلها. فكيف كانت حال المسيحية عند فجر القرن السابع وعشية ظهور الإسلام، في مختلف بلدان الشرق الأدنى ؟

على أثر المَجمعين المسكونيين في أفسس سنة ٤٣١ وخلقيدونية سنة ٤٥١، انقسم المسيحيون على مسائل الكريستولوجيا إلى ثلاثة مذاهب رئيسية :

- "النساطرة" الّذين تبعوا نسطور، الّذي رأى في المسيح شخصاً بشرياً وشخصاً إلهياً، ورفضوا وحدة الشخص المحددة في مجمع أفسس؛
- "المونوفيزيون" الّذين رفضوا ثنائية الطبيعة المحددة في مجمع خلقيدونية وقالوا بطبيعة إلهية واحدة للمسيح.
- "الخلقيدونيون" الذين قبلوا ثنائية الطبيعة المحددة في مجمع خلقيدونية، ورأوا أنّ في المسيح طبيعة بشرية وطبيعة إلهية، وتبنوا المذهب الخلقيدوني، وهو المذهب الرسمي للامبراطور البيزنطي.

---

* الأصل باللغة الفرنسية.

ساهم مار تاوفيلُس جورج صليبا، مطران جبل لبنان للسريان الأرثوذكس، في مراجعة النص بالنسبة الى ترجمة الأسماء الى اللغة العربية.

وبعد مرور مئة وتسعة وخمسين عاماً على مجمع خلقيدونية، لم تضمحل تلك المناقشات ولم تمَّحِ، بل ازدادت حدة، وكنت تجد في سائر الدوائر الكنسية أنصاراً متعصّبين لكلّ من المذاهب الثلاثة. ففي ولايتي بابل وبلاد ما بين النهرين، الخاضعتين للساسانيين، كان مسيحيو جاثليقية قطيسفون نساطرة، في حين كان مسيحيو مفريانية تكريت من القائلين بالطبيعة الواحدة. أمّا في ولايات سوريا وفلسطين ومصر، الخاضعة لحكم البيزنطيين، فكان مسيحيو بطريركيتي أنطاكية والإسكندرية ينقسمون إلى خلقيدونيين وقائلين بالطبيعة الواحدة، وكان مسيحيو بطريركية القدس وحدها خلقيدونيين حصراً.

كان رؤساء الإكليروس، والرهبان، والمؤمنون، في سائر هذه الدوائر، يتناحرون، ويتنازعون الأسقفيات، والكنائس، والأديرة، ولا يتورعون عن الاستعانة بالسلطة المدنية، بيزنطية أو ساسانية، للتنكيل بالمسيحيين من الطوائف الأخرى.

أمّا في شبه الجزيرة العربية الّتي لم يكن فيها بعد وحدة سياسية قائمة، فكانت النسطورية قد تغلغلت شرقاً، في مملكة اللخميّين (وعاصمتها الحيرة)، وفي مناطق البحرين، وقطر، وعُمان، في حين دخلت عقيدة الطبيعة الواحدة إلى الجنوب، إلى مملكة بني الحارث (وعاصمتها نجران)، وامتدّت شمالاً في مملكة الغساسنة (وعاصمتها الجابية). غير أنّ المسيحية لم تنغرس في منطقة الحجاز، غرباً، بصورة فعلية وإن لم تكن مجهولة تماماً، بل ظلّت الوثنية سائدة لمدة عدة سنوات أخرى، إنطلاقاً من مركزها الديني بمكة.

أ) المسيحية في بداية الدعوة الإسلامية (٦١٠-٦٣٢)

١. *فتح سوريا عن يد الفرس (٦١١-٦١٩)*

بعد بضعة أشهر من تولي هرقل سدة الامبراطورية، استولت جيوش كسرى على أنطاكية واجتاحت سوريا في العام ٦١١. وقد حاول هرقل أن يقاوم الغزو بتنظيم بعض العمليات العسكرية التي باءت بالإخفاق، ولم يفلح بمنع الفرس من الاستيلاء على دمشق في العام ٦١٣، والتوغل في فلسطين والتقدم حتى القدس. وبعد عشرين يوماً من الحصار، دخل الفرس المدينة في الخامس من أيار ٤١٦، فذبحوا أهلها، ونهبوا منازلهم، وأحرقوا كنيسة القيامة. وقد بيع خمسة وثلاثون ألفاً من السبايا عبيداً أو أُرسلوا إلى بلاد فارس. واستولى القائد الفارسي على الصليب الحقيقي وبعث به إلى كسرى. أما البطريرك

زكريا، الذي كان قد حاول المفاوضة لتسليم المدينة صلحاً، فقد سيق أسيراً إلى قطيسفون. وقد استقبل بطريرك الإسكندرية الخلقيدوني يوحنا الثاني المُحسن خلقاً كثيراً من اللاجئين، ومدّ أهالي فلسطين أيضاً بالمؤن وافتدى الأسرى. وبعدما زرع الجيش الفارسي الهلع، إثر غزوة أوصلته في العام ٦١٥ إلى خلقيدونية، عرض هرقل التفاوض ولكن كسرى رفض.

وقد استولى الفرس على بيلوز بعدما وطدوا النظام في سوريا وفلسطين، وتوغلوا في مصر في العام ٦١٧. كما تمكنوا من دخول الإسكندرية في العام ٦١٨ بعد حصار عسير وطويل، وعلى الرغم من مقاومة الوالي نيقيتاس لهم مقاومة عنيفة. فهرب الوالي والبطريرك الخلقيدوني إلى القسطنطينية، واستجرّ سقوط العاصمة فتح مصر عن آخرها في العام ٦١٩.

٢. *المسيحية في أثناء الإحتلال الفارسي (٦١١-٦٢٩)*

خلَّف الإحتلال الفارسي الطويل لبلدان الشرق الأدنى المسيحية - ثماني عشرة سنة في سوريا وفلسطين (٦١١-٦٢٩) وإحدى عشرة سنة في مصر (٦١٨-٦٢٩) - آثاراً خطيرة الشأن من الوجهة الدينية، إذ تمكنت الجماعات التي تدين بالطبيعة الواحدة من ممارسة عقيدتها بحرية تحت سيادة سلطة أكثر تساهلاً معهم من سلطة الأباطرة البيزنطيين. ومن الجائز أن يُقال إن الفرس قد مالوا في كل مكان، باستثناء فلسطين، إلى الإكليروس القائل بالطبيعة الواحدة، واعتبروا الخلقيدونيين حلفاء الامبراطورية البيزنطية. فمن ذلك أن كسرى استدعى أساقفة الشرق إلى قطيسفون، بعد فتح القدس في العام ٦١٤، لكي يحددوا الإيمان الصحيح، وقرر كسرى في ذلك الإجتماع أنه يتوجب على كافة رعاياه من المسيحيين اعتناق إيمان الأرمن، أي المونوفيزية.

وفي سوريا، لم يخلف أحدٌ بطريرك أنطاكية الخلقيدوني، أنسطاس الثاني، الذي كان قد اغتاله اليهود في العام ٦٠٩، بل تولى السلطة البطريرك أثناسيوس الجمَّال (٥٩٥-٦٣١) القائل بالطبيعة الواحدة.

أما في مصر، فلما كان بطريرك الإسكندرية الخلقيدوني يوحنا الثاني المُحسن (٦١٠-٦١٩) قد التجأ إلى القسطنطينية، فقد اغتنم أندرونيقُس (٦١٠-٦٢٦)، البطريرك القائل

بالطبيعة الواحدة، غيابه ليستقر في الإسكندرية. ومن المناسب أن نذكر هنا أن الوالي نيقيتاس كان يحبذ، قبل الغزو الفارسي، المصالحة بين القائلين بالطبيعة الواحدة من السريان والأقباط، ممن يفترقون على تباينات عقائدية. وقد أعلن البطريركان القائلان بالطبيعة الواحدة، أثناسيوس الأنطاكي وأنسطاس الإسكندري، توحد كنيستيهما بعد اجتماعات سمح الوالي نيقيتاس بعقدها في الإسكندرية سنة ٦١٦.

وأما في فلسطين، فقد أعاد كسرى إلى المسيحيين كنائسهم وأديارهم وأذن لهم بإعادة بناء المباني التي هدّمت. وهكذا استطاع مودسطُس، الذي كان يدبر كنيسة القدس خلال فترة أسر زكريا، أن يعيد بناء المعابد المهدمة، بمساعدات تلقاها من بطريرك الإسكندرية وجاثليق أرمينيا.

٣. *هرقل يستعيد سوريا ومصر (٦٢٢-٦٢٩)*

لم يتمكن هرقل من الشروع في استعادة البلدان التي احتلها الفرس إلا في العام ٦٢٢، وكان ذلك بفضل حملات عسكرية دامت ست سنوات. فبعد أن طرد الجيش الفارسي من البنطس وكبادوقيا، توغل هرقل في أرمينيا سنة ٦٢٣. وقد استدعى كسرى قواته من سوريا في العام ٦٢٤ وصد هجوم هرقل؛ ثم وجه في العام ٦٢٦ جيشين لمهاجمة القسطنطينية واتفق مع "الأفار" على أن يهاجموا المدينة في الوقت نفسه، في شهر حزيران. وبعد حصار دام شهراً، باء الهجوم النهائي بالفشل في ٧ آب، ونجت القسطنطينية. وقد نسب أهلها خلاص العاصمة إلى معجزة سببها رداء العذراء (مافوريون)، كما خُلد ذكر تلك المعجزة في مقدمة صلاة المدائح الشهيرة (الأكاتستوس). وخلال حصار عاصمته، كان هرقل قد أعد لاجتياح فارس انطلاقاً من شمال القوقاز، بمعاونة الأرمن، والجورجيين، والخزر. بعد أن استولى على تفليس في العام ٦٢٧، توغل الامبراطور في بلاد ما بين النهرين، وكسر الجيش الفارسي قرب نينوى وبلغ قطيسفون وفتحها عنوة. وكان كسرى قد هرب عند اقتراب هرقل ثم قُتل غدراً في ٢٩ شباط ٦٢٨، من جراء مكيدة دبرها ابنه كواذ. وفي ٣ نيسان التالي وقّع هرقل وكواذ معاهدة صلح، غير أنها لم تنفذ فوراً. ولم يلتقِ الامبراطور قائد الجيش الفارسي في أرابيس إلا في تموز ٦٢٩، حيث تم الاتفاق على الجلاء عن البلاد المحتلة وإعادة الصليب الحقيقي. وفي الشهر التالي، استُقبل هرقل في القسطنطينية استقبال الظافرين،

بيد أنه لم يدخل رسمياً إلى القدس إلا في ٢١ آذار ٦٣٠، حيث أعاد الصليب الحقيقي الذي سُلب قبل ستة عشر عاماً إلى موضعه.

لقد أعاد هرقل، بانتصاره على الفرس، الامبراطورية إلى وضعها وحال دون تفككها، غير أنه لم يذلّل المصاعب الاقتصادية التي تفاقمت من جراء ست سنوات من الحملات العسكرية التي أدت إلى الإفلاس، ولم يتخلص خصوصاً من المصاعب الدينية التي أذكاها الاحتلال الفارسي.

٤. *محاولات التوحيد على مذهب الفعل الواحد (٦٣١-٦٣٣)*

ظن سرجيوس، بطريرك القسطنطينية (٦١٠-٦٣٣)، الذي كان يبحث عن عقيدة من شأنها أن توفق ما بين الخلقيدونية والقول بالطبيعة الواحدة، أنه قد وجد ذلك في مذهب الفعل الواحد في المسيح، وهي وحدة تُعرب عن وحدة الأقنوم (الشخص) لا عن وحدة الطبيعة. وعرض سرجيوس فكرته على هرقل في بداية حملته على الفرس في العام ٦٢٢. وقد اعتقد الامبراطور أن هذا الحل الخريستولوجي الوسط قادر على تحقيق الوحدة الدينية لامبراطوريته، فتبنّاه وأقنع به قورُش أسقف فايس بالقوقاز، وبطريرك الإسكندرية لاحقاً. وقد تحول هرقل، بعد انتصاره على الفرس، إلى داعية متحمس من دعاة المذهب الجديد في أوساط القائلين بالطبيعة الواحدة، في سوريا وأرمينيا ومصر.

أما في سوريا، فقد عُقدت اجتماعات بمنبج في العام ٦٣١، بعد تبادل الرسائل بين الامبراطور وأثناسيوس الجمَّال بطريرك أنطاكية القائل بالطبيعة الواحدة. وقد شارك في هذه الاجتماعات هرقل وقورُش من الجانب الخلقيدوني، وأثناسيوس الجمَّال وإثنا عشر من أساقفته من جانب القائلين بالطبيعة الواحدة. وكان من نتائج هذه المداولات أن قبل أساقفة عدة من الفريق الثاني بمذهب الفعل الواحد. ومن ناحية أخرى، زار هرقل في أثناء إقامة مطولة في سوريا عدداً من الأديار، لا سيما دير القديس مارون في ناحية حمص، حيث استقبله الرهبان استقبالاً حسناً وقبلوا بالعقيدة الجديدة.

وفي أرمينيا، أمر هرقل الجاثليق عزرا، القائل بالطبيعة الواحدة، بأن يدعو إلى سينودس، انعقد في أرضروم في العام ٦٣٣، ووقّع خلاله الجاثليق شهادة الإيمان الذي أعده الامبراطور والذي لم يؤتَ فيه على أي ذكر لمجمع خلقيدونية.

وأما في مصر، فقد عين هرقل قورُش، أسقف فاسيس ونصير مذهب الفعل الواحد المتحمس، بطريركاً على الإسكندرية وخوّله صلاحيات الولاية والقيادة العسكرية، وكان أن أطلق قورُش، منذ وصوله إلى الإسكندرية في العام ٦٣١، حملة اضطهادات عنيفة ضد أصحاب الطبيعة الواحدة، حتى توصل إلى الأمر بتعذيب شقيق البطريرك بنيامين، الذي فرَّ من المدينة هرباً من التنكيل والتجأ إلى بعض الأديار في البرية. وفي حزيران ٦٣٣، عقد قورُش في الإسكندرية مجمعاً حرر خلاله عقد اتحاد على هيئة قانون ينطوي على تسعة بنود، يبين السابع منها أنه من الممكن الكلام على طبيعتين في المسيح، مع عدم الاعتراف إلا بطبيعة واحدة وفعل واحد.

وبعد الاتحاد الذي وقعه مع أصحاب الطبيعة الواحدة في سوريا وأرمينيا ومصر، بفضل الصيغة التي اخترعها سرجيوس ورعاها قورُش، ظن هرقل أنه أعاد الوحدة الدينية إلى امبراطوريته. لكن ذلك لم يكن إلا خلباً، لأن أصحاب الطبيعة الواحدة من سريان وأقباط لم يسلموا بالاتحاد إلا مكرهين ومرغمين.

٥. *ظهور ديانة جديدة في شبه الجزيرة العربية (٦١٠-٦٣٢)*

وفيما كان المسيحيون: نساطرة، وخلقيدونيّين، ومونوفيزيين، يتنازعون في شأن عدد الأشخاص، والطبائع، والأفعال التي ينبغي تمييزها في المسيح، ولدت ديانة جديدة في المنطقة الغربية من شبه الجزيرة العربية، أي الحجاز، التي كانت عاصمتها الدينية مكة.

كانت ديانة العرب الوثنيين في هذه المنطقة، التي لم تكن المسيحية قد تغلغلت فيها، ضرباً من الإيمان بتعدد الآلهة يتمثل بعبادة أصنام تنحر لها الأضاحي من الحيوانات، وتتم العبادة لها في هيكل الكعبة، التي كانت محجَّة يُحج إليها سنوياً، وتُكثر من ارتيادها كل قبائل المنطقة الوسطى من شبه الجزيرة العربية. وكان العرب يُقرّون بوجود إله أعلى فوق الأصنام، هو اللّه الذي كان بعض المؤمنين المنتمين إلى إبراهيميّة بدائية، هي الحنيفية، يعبدونه من دون سائر الآلهة الأخرى.

وابتداء من العام ٦١٠، راح رجل من هؤلاء المؤمنين يدعى محمد، وينتمي إلى قبيلة بني قريش السائدة في مكة، ينقل إلى أبناء عشيرته الوحي الذي كان يُنزله عليه من اللّه الملاك جُبرائيل، والذي دوّن في القرآن. وفي هذا الوحي أن اللّه كان قد علّم الناس على

أيدي الأنبياء والكتاب المقدس، ولكن لما كان اليهود و"النصارى" قد زيفوا التوراة والإنجيل، فقد أرسل "نبيّه" محمد لكي ينقل باللغة العربية النقية الدين الحق : الإسلام.

وقد لاقت الدعوة إلى الإسلام مناوءة بني قريش، سدنة معبد الكعبة وأصحاب الحج إليه، ولذلك اضطر محمد إلى الهجرة من مكة إلى يثرب (التي سميت لاحقاً المدينة) في العام ٦٢٢ (الذي غدا لاحقاً العام الأول للهجرة). وقد نظم محمد من المدينة غزوات عدة على المكيين، كغزوة بدر الظافرة في العام ٦٢٤ وغزوة أحد الخاسرة في العام ٦٢٥. وبعد أن منع المكيين من اجتياح المدينة بفضل معركة الخندق في العام ٦٢٧، عقد محمد معهم في العام ٦٢٨ هدنة عشرة أعوام، ثم تمكن في العام التالي من دخول مكة حاجاً. ولكنه خرق الهدنة في العام ٦٣٠ واستولى على مكة من دون مقاومة، وأتم الحجّ ثم أمر بتحطيم كافة أصنام الكعبة باستثناء الحجر الأسود.

ثم ما لبثت القبائل العربية المنتشرة في شمالي الحجاز وجنوبه أن راحت تعتنق الإسلام تدريجياً إثر غزوات كغزوة الطائف وتبوك. وقد توفي نبي الإسلام سنة ٦٣٢ بالمدينة بعد أن أتم آخر حجة له.

٦. *موقف الإسلام من المسيحية والمسيحيين*

كان التوحيد المطلق الذي بشر به محمد يتناقض تناقضاً تاماً مع المسيحية في ثلاث قضايا أساسية: الثالوث، وبنوة المسيح الإلهية، والصلب. وترفض بعض الآيات رفضاً قاطعاً الثالوث الذي تعده شركاً (النساء : ١٧١؛ المائدة : ٧٣، ١١٦) وتؤكد آيات أخرى أن المسيح ليس الله (المائدة : ١٧ و٧٢؛ هود:٣١) وأنه ليس ابن الله (النساء : ١٧١؛ التوبة :٣٠؛ الكهف :٤-٥؛ مريم : ٣٥)؛ كما تذهب آيات أخرى إلى أن اليهود لم يقتلوا المسيح ولم يصلبوه (النساء : ١٥٦-١٥٧).

وأما المسيحيون أنفسهم فأحكام القرآن عليهم متناقضة. فهو، من وجه، يحرّم على المسلمين أن يتخذوا النصارى أولياء لهم (النساء : ٥١) ولكنه يؤكد، من وجه آخر، أنهم أقرب الناس مودة للمسلمين (المائدة : ٨٢). وكذلك يلاحظ القرآن أن من النصارى قسيسين ورهباناً لا يستكبرون (المائدة : ٨٣)، ولكنه يرى أيضا أن كثيراً من الأحبار والرهبان يأكلون أموال الناس بالباطل ويكنزون الذهب والفضة (التوبة : ٣٤). ويعتبر

القرآن أيضاً أن النصارى لم يرعوا الرهبانية حق رعايتها، وأن كثيراً منهم فاسقون (الحديد : ٢٧). أخيراً يؤكد القرآن أن الله أخذ على النصارى ميثاقاً، ولكن لما كانوا قد نسوا قسماً مما ذُكّروا به فإن الله سيثير بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة (المائدة : ١٤).

وفي الجملة، فإن هذا الحكم السلبي كلياً على العقيدة والقليل التعاطف مع الذين يعتقدون بها، لم يكن من شأنه أن يحمل الفاتحين المسلمين على التآخي مع السكان المسيحيين المحليين.

وقد أرسل نبي الإسلام في حياته غزوة إلى الأراضي البيزنطية، سنة دخول هرقل إلى القدس بالصليب الحقيقي، في العام ٦٣٠. وقد حصل الاشتباك في المؤتة (بالأردن اليوم)، وقد رد فصيل من المسيحيين العرب الغزاة المسلمين. وبعد سنتين، كان محمد يُعدّ غزوة جديدة ثأراً لهزيمة المؤتة، عندما توفي.

وفي العام ٦٣١ استقبل محمد بالمدينة وفداً من مسيحيّي نجران جاء يطلب منه عقد معاهدة صلح، عقب غزوات عدة شُنّت عليهم. وبعد أن دعاهم محمد إلى الإسلام عرض عليهم المباهلة فرفضها المسيحيون مفضلين الاستسلام. فتم التوقيع على معاهدة كفل محمد بمقتضاها لأهل نجران سلامة أنفسهم، وأموالهم، وديانتهم، لقاء عدد من الخدمات والمؤن.

ولمعاهدة نجران، وهي أول معاهدة وقعها محمد، أهمية رئيسية لأنها غدت نموذجاً للمعاهدات التي عقدها المسيحيون الذين سلموا مدنهم للفاتحين المسلمين لاحقاً من دون قتال.

ب) المسيحية في أيام الخلفاء الراشدين (٦٣٢-٦٦٠)

١. *الفتح العربي لبلدان الهلال الخصيب (٦٣٢-٦٣٩)*

وفيما كان أبو بكر (٦٣٢-٦٣٤) يقمع حركة الردّة التي انتشرت بين القبائل العربية بعيد وفاة نبي الإسلام، محمد، باشر أول الخلفاء فتح بلاد الهلال الخصيب، من خلال حملات عسكرية عدة في العراق وفلسطين.

فمنذ العام ٦٣٣، غزت قوات خالد بن الوليد جنوب العراق، فاحتلت قطر، والبحرين، وميسين (وهي اليمامة اليوم)، واستولت على الحيرة عاصمة بني لخم التي استسلمت بلا قتال.

أما فلسطين، فقد فُتحت على يد قوات يزيد ابن أبي سفيان في شباط ٦٣٤: فقد هُزم البطريق سرجيوس وقُتل إلى الغرب من نهر الأردن، ووقعت غزة في يد عمرو بن العاص، الذي كتب لأهلها صلحاً. وإذ جاءت قوات خالد من العراق لتلاقي قوات يزيد، فقد أربكت الجيش الامبراطوري وهزمته جنوبي غرب القدس في تموز من العام ٦٣٤.

وفي خلافة عمر بن الخطاب (٦٣٤-٦٤٤) اكتمل فتح فلسطين وسوريا في مدة خمسة أعوام، وذلك بفضل قادة حاذقين من أمثال خالد بن الوليد، أبو عبيدة، وعمرو بن العاص. فقد حوصرت حمص ودمشق واستسلمتا في العام ٦٣٥، ولكن العرب أخلوا هاتين المدينتين في السنة التي تلت، عند اقتراب جيش قوي جمعه هرقل، وقد وقعت المواجهة بين الجيشين على الضفة اليسرى من اليرموك، أحد روافد الأردن، حيث كان العرب قد اعتصموا وتحصنوا، وأسفرت المعركة عن هزيمة الجيش الامبراطوري في آب ٦٣٦.

وقد استعاد العرب دمشق وغادر هرقل أنطاكية آمراً بنقل الصليب الحقيقي إلى القسطنطينية. غير أن القدس استمرت في المقاومة، ولكن بعد حصار طويل تفاوض البطريرك صفرونيوس على استسلام المدينة المقدسة مع الخليفة عمر بن الخطاب الذي جاء يزور سوريا (أواخر العام ٦٣٧). وقد دخل الخليفة القدس وطلب أن يؤخذ إلى باحة هيكل سليمان حيث أدى الصلاة متجهاً صوب القبلة (أواخر العام ٦٣٨). وقد استتم فتح سوريا بفتح أنطاكية في العام ٦٣٨ وقيصرية في العام ٦٣٩. بعد سوريا جاء فتح بلاد ما بين النهرين: فُتحت الرقة والرها صلحاً، أما تِلاّ ودارا فقد فُتحتا عنوة في العام ٦٣٩. وفي العراق، أتاحت معركة القادسية، التي انتهت بهزيمة الجيش الفارسي، للعرب أن يستولوا على قطيسفون التي هرب منها آخر ملوك بني ساسان في العام ٦٣٨.

٢. *معارضة مذهب الفعل الواحد (٦٣٣-٦٣٤)*

لم يَحلْ فتح العرب لبلاد الهلال الخصيب دون متابعة المسيحيين سجالاتهم في شأن مذهب الفعل الواحد.

استثارت الصيغة المسيحانية، التي تصوّرها سرجيوس، عند الخلقيدونيين الفلسطينيين معارضة راهب متقدم في السن واسع المعرفة، هو صفرونيوس، الذي كان قد اعتزل في دير قريب من القدس بعد أن أقام في الإسكندرية وفي أفريقيا. فلما بلغه أن قورُش كان يحاول أن يفرض الاتحاد في مصر على أساس مذهب الفعل الواحد، ذهب صفرونيوس إلى الإسكندرية، وبعد أن أطلعه قورُش على وثيقة الاتحاد توسل صفرونيوس إلى البطريرك أن يحذف البند السابع الذي يعلن هذه العقيدة. وإذ رفض قورُش، قرر صفرونيوس الذهاب إلى القسطنطينية حيث قدم وثيقة الاتحاد إلى سرجيوس وجرت بينهما مناقشات مطولة. فكتب سرجيوس عندها إلى البابا هونوريوس ليطلعه على الاتحاد الذي قام به قورُش في الإسكندرية وعلى اعتراضات صفرونيوس؛ وختم رسالته بالقول إنه من الأفضل في رأيه أن لا يستمر الكلام على فعل واحد أو فعلين، وأنه يكفي أن يعلم المؤمنون أن ليس في أي فعل من أفعال المسيح إلا فاعل واحد وإرادة واحدة.

ولدى عودته إلى فلسطين، انتُخب صفرونيوس بطريركاً للقدس (أواخر ٦٣٣). وقد أرسل، بعد انتخابه، إلى البابا وإلى البطاركة الآخرين رسالته السينودسية التي أكد فيها الفعلين، الإنساني والإلهي، في المسيح واعتبرهما نتيجة لطبيعتيه. وقد رفض سرجيوس تسلّم رسالة صفرونيوس السينودسية، وكتب البابا إلى صفرونيوس وإلى سرجيوس بالكف عن الخوض في الأفعال وفي عدّها. وأخيراً، نُشر مرسوم امبراطوري يحظر المناقشات في عدد الأفعال (أواخر ٦٣٤).

٢. عقيدة *المشيئة الواحدة* ونشر وثيقة بنود الإيمان (٦٣٨-٦٤١)

وإذ رفض البابا هونوريوس، في جوابه عن رسالة سرجيوس، التسليم بإمكانية نشوء تناقض بين الإرادة الإلهية وإرادة المسيح الإنسانية، فقد خلص إلى القول بمشيئة واحدة. وهكذا تطور مذهب الفعل الواحد نحو عقيدة المشيئة الواحدة التي ركزت على التناغم التام بين إرادتي المسيح، بحيث تندمجان في مشيئة واحدة، مع اطّراح مسألة الطبيعة. وهذه العقيدة الجديدة هي التي عرضها البطريرك سرجيوس في منشور عقائدي، هو وثيقة بنود الإيمان، الذي أعلنه الإمبراطور في تشرين الأول ٦٣٨. وإذ توفي سرجيوس في كانون الأول من العام نفسه، فقد دعا خلفه پيروس إلى مجمع أقر الوثيقة في كانون الثاني ٦٣٩.

كانت الظروف في البطريركيات المشرقية مؤاتية لقبول وثيقة بنود الإيمان : ففي القدس كان صفرونيوس قد توفي في العام ٦٣٨، وكان المدبر البطريركي، سرجيوس أسقف يافا، من القائلين بالمشيئة الواحدة. وفي أنطاكية كان مقدونيوس، المنتخب بعد خلو السدة البطريركية مدة ثلاثين عاماً، يقيم في القسطنطينية حيث كان يدعم القائلين بالمشيئة الواحدة. وفي الإسكندرية توصل قورُش إلى ضم بعض الأساقفة الأقباط إلى القول بالمشيئة الواحدة، غير أن البطريرك بنيامين القائل بالطبيعة الواحدة كان يحضُّ على مقاومة المذهب الجديد. فكان أن استعان قورُش عليهم بالإكراه وردّ عليه الأقباط بالعنف.

أما في رومة، فقد توفي البابا سيڤرين (٦٣٨–٦٤٠) من دون أن يقر بوثيقة بنود الإيمان، كما أن خلفه يوحنا الرابع (٦٤٠–٦٤٢) عقد مجمعاً أدان مذهب المشيئة الواحدة. وقد أرسلت مقررات المجمع إلى پيروس وهرقل؛ ولم يردّ الجواب على البابا إلا هرقل الذي تبرأ من أبوة وثيقة بنود الإيمان.

٤. *الفتح العربي لمصر (٦٣٩–٦٤٥)*

فيما كان الخليفة عمر بن الخطاب في فلسطين، قام عمرو بن العاص، على رأس جيش صغير، بالاستيلاء على عريش مصر في كانون الأول ٦٣٩. وبعد أن تلقى تعزيزات من الخليفة عمر واستولى على بيلوز، هزم عمرو بن العاص الجيش البيزنطي في هليوبوليس سنة ٦٤٠، ثم جاء يضرب الحصار على بابليون/الفسطاط التي استسلمت في نيسان ٦٤١. وقد أتاح سقوط بابليون/الفسطاط لعمرو فتح صعيد مصر، حيث لم يواجه مقاومة تذكر، كما فتح له الاستيلاء على نيكيو، في الدلتا في ايار ٦٤١، طريق الإسكندرية.

بعد سقوط هليوبوليس، اتهم هرقل قورُش بالخيانة، لأنه حاول التفاوض مع عمرو، واستدعاه إلى القسطنطينية. وإذ توفي هرقل في هذه الاثناء، أعادت مارتين، الوصية على العرش، قورُش إلى الإسكندرية فوصل إليها في ايلول ٦٤١. ولما كان قورُش، في ما سلف، أسقف فاسيس في القوقاز، فقد لقبه الأقباط، الذين يكرهونه، بالقوقازي ومنه اسم المقوقس الذي تطلقه عليه المصادر العربية.

وبُعيد وصوله إلى الإسكندرية، ذهب قورُش إلى مقابلة عمرو في بابليون /الفسطاط وتفاوض معه على صلح وُقّع في تشرين الثاني ٦٤١. كما وُقعت هدنة منحت الجيش البيزنطي أحد عشر شهراً لمغادرة الإسكندرية لقاء جزية معلومة.

وإذ توفي قورُش في آذار ٦٤٢، عُين بطرس بطريركاً في تموز. وفي ٢٩ تشرين الثاني من السنة نفسها تم جلاء الجيش البيزنطي عن الإسكندرية التي دخلها عمرو. وتمكن عندئذ البطريرك بنيامين القائل بالطبيعة الواحدة من الرجوع إلى المدينة التي كان غادرها منذ أحد عشر عاماً، عند وصول قورُش.

وقد تابع عمرو فتوحاته متوغلاً نحو الغرب، لكنه مُني بسخط الخليفة عمر الذي فرض عليه زميلاً؛ ثم استدعاه الخليفة الجديد عثمان بن عفان إلى المدينة، في تشرين الثاني ٦٤٤، بعد وفاة عمر.

حاول الامبراطور قسطنطيوس استغلال سخط الخليفة على عمرو لاستعادة مصر. فجرد جيشاً نزل على شاطئ الإسكندرية وباغت الحامية ودخل المدينة في العام ٦٤٥؛ ثم سار على معسكر الفسطاط الذي أنشأه عمرو في جوار بابليون. لكن عمرو بن العاص، الذي أعيد إلى مصر، أنزل هزيمة حاسمة بالجيش البيزنطي الذي ركب البحر عائداً من الإسكندرية. وقد تفاوض البطريرك بنيامين القائل بالطبيعة الواحدة مع عمرو على صلح جديد، وفقدت الامبراطورية البيزنطية مصر نهائيا.

٥. *مذهب المشيئة الواحدة والأزمة التي نشأت عنه (٦٤١-٦٤٧)*

فيما كان العرب يستولون على مصر، اندلعت أزمة خطيرة بين بطاركة القسطنطينية وبابوات رومة في شأن عقيدة المشيئة الواحدة.

بعد وفاة هرقل في شباط من العام ٦٤١، مارس السلطة الإمبراطورية مدة أشهر قلائل ولداه قسطنطين الثالث وهرِقليوناس، ثم أُعلن قسطنطيوس ابن قسطنطين الثالث والبالغ من العمر أحد عشر عاماً امبراطوراً في تشرين الثاني من العام ٦٤١، بعد انتفاضة قام بها الجيش والشعب. ولما كان پيروس قد تنازل عن البطريركية، انتخب بولس، مدبر آيا صوفيا، بدلاً منه وكان هو أيضاً من أصحاب مذهب المشيئة الواحدة.

وكان أن أبلغ البطريرك الجديد البابا ثيودورُس (٦٤٢-٦٤٩) بانتخابه وتضامنه مع پيروس من دون التطرق إلى الخلافات العقائدية. فجاء رد البابا بإدانة وثيقة عرض المذهب، ورفض الاعتراف ببولس بطريركاً ما دام پيروس لم يعزل بقرار صادر عن مجمع.

غادر پيروس القسطنطينية إلى قرطاجة حيث وقعت بينه وبين الراهب مكسيموس، نصير العقيدة الأرثوذكسية، مناظرة علنية في تموز ٦٤٥، وقد برهن له مكسيموس، البارع في الجدل، وجود إرادتين في المسيح. وقد أقر پيروس بأنه أخطأ، وقصد رومة حيث أنكر مذهب المشيئة الواحدة؛ وقبله البابا في شركته واعتبره البطريرك الشرعي.

وفي بداية العام ٦٤٦، كتب أساقفة أفريقيا الملتئمون في مجمع إلى الامبراطور قسطنطيوس لكي يسحب وثيقة عرض المذهب، وإلى البطريرك بولس لكي ينكر عقيدة المشيئة الواحدة. وإذ رفض بولس، عزله البابا ثيودورُس في العام ٦٤٧. وفي خضم هذه التطورات، تنكر پيروس لما أنكره في رومة وارتد إلى مذهب المشيئة الواحدة. ولما اطّلع البابا ثيودورُس على هذا الانقلاب عقد سينودساً في رومة وألقى الحرم على المرتدّ.

٦. *إدانة مذهب المشيئة الواحدة وأصداؤها (٦٤٨-٦٥٧)*

وإذ رأى البطريرك بولس أن المناقشات في شأن إرادة المسيح باتت تهدد وحدة الكنيسة، نصح الامبراطور قسطنطيوس أن ينشر مرسوماً سمي "القاعدة"، يحظر بمقتضاه على المسيحيين كافة، تحت طائلة العقوبات الجزائية، أن يتنازعوا بسبب فعل أو فعلين، وإرادة أو إرادتين. وقد نشرت "القاعدة" في أواخر العام ٦٤٨.

في رومة، رفض خلف ثيودورُس، البابا مرتينُس (٦٤٩-٦٥٥)، الذي أراد وضع حد للخلاف على مذهب المشيئة الواحدة، أن يتسلم مرسوم "القاعدة". وفي تشرين الثاني ٦٤٩، عقد في اللاتران مجمعاً أدان مذهب المشيئة الواحدة ومرسوم "القاعدة"، وأعاد تثبيت الاعتقاد بالإرادتين وبالفعلين المتلازمين مع طبيعتي المسيح.

إزاء رفض البابا مرتينُس تسلّم مرسوم "القاعدة"، قرر الامبراطور قسطنطيوس استعمال القوة . فأعتُقل مرتينُس في تموز ٦٥٣، بتهمة الخيانة واغتصاب المنصب، واقتيد إلى القسطنطينية ليحاكم هناك. وقد عانى من سوء المعاملة مدة سفره التي دامت أكثر من سنة، وطُرح في السجن فور وصوله إلى العاصمة. وبالرغم من الحكم عليه بالتجريد من رتبته في كانون الأول ٦٥٤، إلا أنه لم ينفذ فيه حكم الإعدام نزولاً عند طلب البطريرك بولس، بل نُفي إلى بلاد القرم، حيث توفي في أيلول ٦٥٥. أما المدافع الكبير الآخر عن الأرثوذكسية، الراهب مكسيمُس، فقد اعتُقل في رومة وسيق إلى القسطنطينية

في العام ٦٥٣، فحوكم وأدين ونفي في العام ٦٥٥، ثم أعيد إلى القسطنطينية في العام ٦٥٦ ليحاكم ثانية ويعذب، ثم ينفى ويلقى حتفه في العام ٦٦٢.

أما في القسطنطينية، فلما كان البطريرك بولس قد توفي في كانون الأول ٦٥٤، فقد عاد بيروس إلى سدة البطريركية، غير أنه توفي في غضون أشهر قلائل، في أيار ٦٥٥، وخلفه بطرس (٦٥٥-٦٦٦). وأما في رومة، وفيما كان مرتينُس ما يزال حياً، انتُخب أوجين بابا في آب ٦٥٤، وإليه أرسل البطريرك الجديد رسالته المجمعية. بيد أن "الوثيقة" وجدت على قدر من الغموض، وتوفي أوجين، في حزيران ٦٥٧، من دون أن يقبلها. وبعث خلفه، ڤيتاليان، المنتخب في تموز ٦٥٧، رسالته المجمعية إلى البطريرك بطرس وثبت الامبراطور قسطنطيوس انتخابه. وقد دوّن اسم ڤيتاليان في لوحي القسطنطينية، كما دوّن اسم بطرس في لوحي رومة. وهكذا أعيدت رسميا العلاقات بين السدّتين إلى سابق عهدها.

٧. *الفتح العربي لأرمينيا (٦٤١-٦٥٨)*

كان العرب قد بلغوا أرمينيا منذ العام ٦٣٩، غير أنهم لم يستولوا على دوين، كرسي الجثلقة، إلا في ٥ تشرين الأول ٦٤١، وقد رأينا أن هرقل كان قد فرض على الكنيسة الأرمنية، خلال مجمع أرضروم في العام ٦٣٣، الوحدة المذهبية مع الكنيسة البيزنطية. إلا أن هذه الوحدة ظلت عسيرة القبول في صفوف الإكليروس والشعب الأرمنيين، اللذين ظلا وفيين لمذهب الطبيعة الواحدة.

ولما كان الامبراطور قسطنطيوس قد أرسل عساكره إلى أرمينيا بعد الغزوات العربية في عامي ٦٤٥ و٦٤٦، فقد نشأت خلافات بين البيزنطيين والإكليروس الأرمني في شأن مجمع خلقيدونية. فوجّه الامبراطور عندئذ رسالة إلى الأرمن يطلب منهم فيها أن يلزموا خط الوحدة العقائدية. غير أن مجمع الأساقفة والأمراء الأرمن الذي عقده الجاثليق نرسيس في دوين سنة ٦٤٨، أدان مجمع خلقيدونية وأكد طبيعة المسيح الإلهية الواحدة.

وفي العام ٦٥٢، قام ثيودورُس رشتوني، قائد الجيش الأرمني، ونصير وجهة النظر المناوئة لمجمع خلقيدونية، بالتفاوض مع معاوية على معاهدة حماية فرضها من ثم على الجاثليق والأمراء. فرد الامبراطور قسطنطيوس بتجميع جيش توغل في أرمينيا حتى أرضروم. وبعد أن أقام فترة في دوين، قفل الامبراطور عائداً إلى القسطنطينية، مصطحباً معه الجاثليق نرسيس. فقصد ثيودورُس رشتوني دمشق حيث استقبله معاوية

وقلده ولاية أرمينيا وجورجيا. وإذ تجدد القتال بين الامبراطورية والعرب، وجه معاوية جيشاً توغل في العام ٦٥٥ حتى سفوح القوقاز واستولى على أرضروم.

وإذ توفي ثيودورُس رشتوني في العام ٦٥٨، قلد معاوية بعده هَمازاسْب ماميكونيان، واستطاع الجاثليق نرسيس العودة إلى دوين في العام ٦٥٩.

٨. *مسيحيو الشرق الأدنى والفتح العربي*

كثيراً ما تفسر السهولة النسبية التي اتسم بها الفتح العربي لبلدان الشرق الأدنى، بأن المسيحيين القائلين بالطبيعة الواحدة، من سوريين ومصريين، إنما استقبلوا العرب استقبال المحررين وسلموهم مدنهم بلا مقاومة، بعدما أرهقتهم الضرائب والاضطهادات التي أنزلها بهم المحتلون البيزنطيون. إن هذا التفسير، وإن لم يكن خاطئاً برمته، لا يبدو مرضياً تماماً. فنحن نلاحظ مثلاً أن استسلام القدس تم بعد التفاوض عليه مع البطريرك الخلقيدوني صفرونيوس، واستسلام دمشق بعد التفاوض مع موظف خلقيدوني كبير، هو منصور بن سرجون، جدّ القديس يوحنا الدمشقي، الذي استبقاه العرب في وظائفه. بل يبدو أن سائر مسيحيي سوريا ومصر، من دون تفريق في المعتقد، ما عادوا يطيقون السيطرة البيزنطية، كما أن مسيحيي العراق سئموا السيطرة الساسانية.

والواقع أن هذا الضرب من التفسير هو ما قدّمه المؤرخون اللاحقون للفتح من القائلين بالطبيعة الواحدة، من أمثال ديونيسيوس التلمحري وميخائيل الكبير عند السريان، ومؤلف "تاريخ بطاركة الإسكندرية" عند الأقباط. فهؤلاء المؤرخون، توخّياً لحسن معاملة السلطات المسلمة في زمنهم، أطنبوا في ذكر حسن الاستقبال الذي خصَّ به رؤساؤهم وأهل ملّتهم الفاتحين العرب وبالغوا في العون الذي قدّموه لهم يوم الفتح. ونجد أيضاً النزعة نفسها عند المؤرخين النساطرة، من أمثال مؤلف "تاريخ سعرت" ومؤلف "تاريخ بطاركة المشرق".

من جهة ثانية، وضع المؤرخون القائلون بالطبيعة الواحدة تفسيراً أُخروياً (متعلقاً بعلم الآخرة) اسكاتولوجياً للفتح العربي، يقول بأن هذا الفتح إنما كان عقوبة من اللّه بسبب ضلال العقيدة الخلقيدونية. أما المؤرخون النساطرة فيرون أن الله قد سمح بالفتح العربي ليعاقب المسيحيين على المعاصي التي ارتكبوها.

ونجد هذه الأفكار في كتابات مؤلفَين مسيحيين معاصرين للفتح العربي : الأسقف يوحنا من نيكيوس بمصر والقائل بالطبيعة الواحدة، والجاثليق النسطوري ايشوع يهب من مدائن قطيسفون بالعراق. فالأول يعتقد أن سبب الفتح العربي هو عدم تسامح البيزنطيين في الدين والضلالة الخلقيدونية في العقيدة، ويذم الأقباط المرتدين الذين أعانوا الفاتحين العرب، والمسؤولين الخلقيدونيين الذين تعاونوا معهم من أجل البقاء في مناصبهم. والثاني يستنكر مروق مسيحيي أسقفيات الخليج من الدين، مع العلم أن الفاتحين العرب لم يكرهوهم على ذلك، من أجل الحفاظ على امتيازاتهم المالية والتجارية.

اما الدور الذي قام به المسيحيون العرب النازلون في أطراف البادية الممتدة بين سوريا وبلاد ما بين النهرين فكان رئيسياً، أيام الفتح العربي. فقد استخدمهم أبناء البلاد المسيحيون، الذين كانوا يعرفونهم جيداً، وسطاء في المفاوضات مع العرب المسلمين الفاتحين. كما أننا نراهم، في كافة روايات استسلام مدن سوريا وبلاد ما بين النهرين، يقومون بدور التراجمة بين القادة المسلمين والمسؤولين المسيحيين. يضاف إلى ذلك أن من الأسباب الحاسمة لهزيمة البيزنطيين في معركة اليرموك ما كان من خذلان بني غسان لهم، بعد أن رفض الامبراطور دفع المعونات للغساسنة عشية الفتح.

٩. *وضع المسيحيين في بدايات الدولة الإسلامية*

مع استيطان سكان عرب في العراق، وسوريا، ومصر، ومع تكوّن دولة مسلمة في شبة الجزيرة العربية، راح يتشكل تدريجياً وضع قانوني للمسيحيين في خلافة الراشدين الأربعة.

في البداية، نُظمت العلاقات بين الفاتحين العرب والمسيحيين في البلاد المفتوحة بمقتضى آية قرآنية وعقد الصلح الذي أبرمه محمد في العام ٦٣١ مع أهالي نجران. والآية القرآنية هي تلك التي تأمر المسلمين بمقاتلة أهل الكتاب الذين لا يمارسون الديانة الحقيقية، "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (التوبة : ٢٩). وأما عقد الصلح فقد رأينا أنه يكفل للمسيحيين جوار الله وذمة رسوله لقاء شيء معلوم من المؤن والخدمات.

وإن عقود الصلح التي أبرمها القادة المسلمون لسكان المدن التي فُتحت صلحاً إنما تستلهم هذين العنصرين. ففي هذه العقود كافة، التي حفظها لنا المؤرخون العرب، نجد

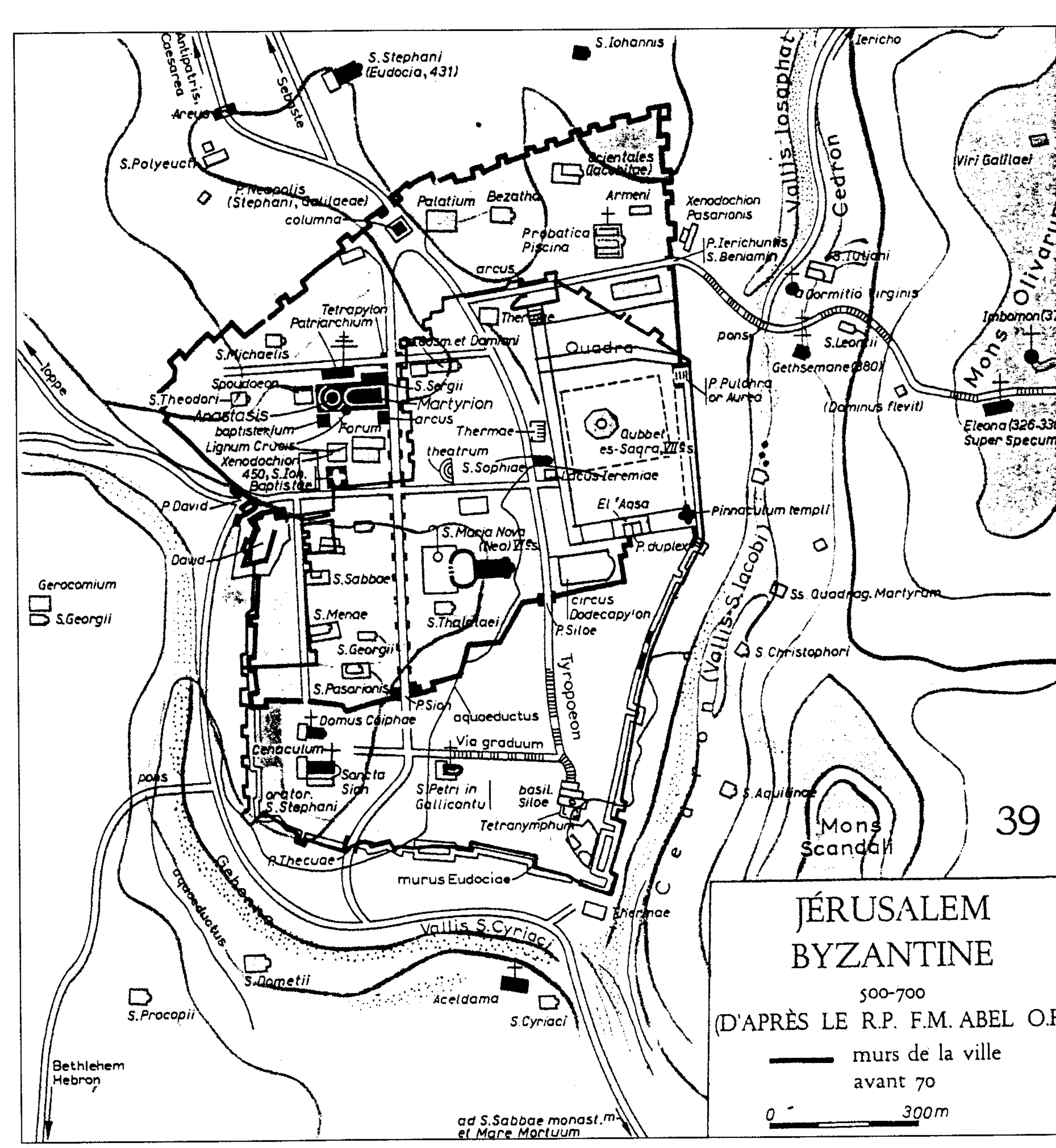
الشروط نفسها تقريباً. وهذه الشروط هي كما يلي : لقاء دفع الجزية، وتقديم خدمات متنوعة للجيش المسلم، وبعض القيود على ممارسة الطقوس الدينية المسيحية، يكفل القائد العربي لأهل المدينة التي تعقد صلحاً حماية أنفسهم وأهلهم وذراريهم وأموالهم.

وبعد انتهاء الفتح، ظلت شروط هذه العقود تنظم العلاقات بين المسلمين ونسل المسيحيين، كما عقدت يوم الصلح. لكن بينما زالت الخدمات التي تقدم للجيش المسلم، لم يبقَ إلا القيود، المزيدة والمتفاقمة، المفروضة على أماكن العبادة المسيحية وطقوسها، مثلما نجدها مفصلة في العهد الشهير المنسوب خطأً إلى الخليفة عمر بن الخطاب.

واللفظ الذي يدل في معظم عقود الصلح على حماية الأشخاص والأموال التي يكفلها المسلمون للمسيحيين هو الذمة. وهذا اللفظ الذي يرد مرتين في القرآن (التوبة : ٨ و١٠) ويظهر أيضاً في صلح نجران يعني، في آن معاً، العهد أو العقد، والأمان الذي يكفله هذا العقد. والمستفيد من هذا العقد يسمى ذمّياً، والمسيحيون يسمون أهل الذمة.

لقاء دفع الجزية كان المسيحيون يحصلون على الأمان لحياتهم والحق في الإقامة بأرض الإسلام والبقاء على "كفرهم". وكان على المسيحيين الذين احتفظوا بملكية أراضيهم أن يدفعوا ضريبة الخراج السنوية، فضلاً عن الجزية.

هكذا كان وضع المسيحيين القانوني الذي تبلور في حكم الخلفاء الراشدين، والذي قُيِّض له أن ينظّم، على مر القرون، حياة المسيحيين في الامبراطورية الإسلامية.



القدس البيزنطية، ٥٠٠–٧٠٠ (بحسب الأب ف.م. آبِل).

المصادر

Balãdhuri, **Kitãb Futuḥ al-Buldãn,** éd. R.M. Ridwãn, Le Caire, 1932 ; trad. P.K. Hitti et F. Murgotten, Beyrouth, 1963.

Bar Hebraeus, **Chronicon Ecclesiasticum,** éd. et trad. J.-B. Abbeloos et Th. Lamy, Louvain,1872-1877.

Bar Hebraeus, **Chronicon Syriacum**, éd. Bedjan, Paris, 1890 ; trad. E.A. Budge, Oxford, 1932.

Denys de Tell Mahré, **Chronique**, éd. et trad. J.-B. Chabot, Paris, 1895.

Histoire nestorienne inédite (**Chronique de Séert**), éd. et trad. A. Scher, **Patrologia Orientalis**, t. XIII (1919), fasc. 4.

History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, édition et traduction B. Evetts, **Patrologia Orientalis**, t. I (1904), fasc. 4.

Jean de Nikiou, **Chronique, notice et extraits**, éd. et trad. H. Zotenberg, Paris, 1879.

Maris, Amri et Slibae, **De Patriarchiis Nestorianorum Commentaria**, éd. et trad. H. Gismondi, Rome, 1896-1899.

Michel le Syrien, **Chronique**, éd. et trad. J.-B. Chabot, Paris, 1899-1924.

Wâqidi, **Kitãb Futtuḥ al-Shãm**, Le Caire, 1953.

المؤلفات

Atiya A.S., **A History of Eastern Christianity**, London, 1968.

Bréhier L. et Aigrain R., "Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757" dans **Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours**, dir. A. Fliche et V. Martin, t. 5, Paris, 1938.

Déroche V., **Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient, 610-1054,** Paris, 1996.

Ducellier A., **Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge**, VII[e]-XV[e] siècle, Paris, 1996.

Duchesne L., **L'Église au VI[e] siècle**, Paris, 1925.

Fattal A., **Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam**, Beyrouth, 1958.

Mahé J.-P., "L'Église arménienne de 611 à 1066", dans **Histoire du christianisme**, dir. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, t. 4, Paris 1993.

Nasrallah J., **Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V[e] au XX[e] siècle**, t. II, vol.1 (634-750), Damas, 1996.

Rodinson M., **Mahomet**, Paris, 1961.

Suermann H., **Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptick des 7. Jahrunderts**, Frankfurt am Main, 1985.

Troupeau G., "Églises et chrétiens dans l'Orient musulman", dans **Histoire du christianisme**, dir. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, t. 4, Paris 1993.

Wiet G., "L'Islam" dans **Histoire universelle** II, Paris, 1957.



الفصل الخامس عشر

المسيحية في العهد الأموي

(٦٦١-٧٥٠)

البطريرك اغناطيوس الرابع هزيم

جاء عن البلاذري قوله إن فتح العرب لبلاد الشام كان «فتحاً يسيراً»[١]. ويحتمل هذا الوصف، الذي نجد ما يماثله عند نفر غير قليل من المؤرخين، دلالة لا تقف عند حدود الوقائع بل تتعداها إلى الخلفيات والآثار على حدٍ سواء. وإذا تأمّلنا في السياق الذي يسَّر أمر الفتح، فضلاً عن السبل التي سلكها، انكشف أمامنا بعض ما يميّز شيئاً من نتائجه من حيث العلاقة بين الفاتحين والبلاد المفتوحة. لذلك رأينا، قبل الشروع في تناول أحداث لا يختلف المؤرخون إلاّ في سرد بعض تفاصيلها، أن نحيط على نحو مقتضب بأوضاع بلاد الشام في مطلع القرن السابع الميلادي، متوقفين عند معطيات تُغني تفسيرنا لمسار الفتح اللاحق ومفاعيله المباشرة. أما آثاره الإجتماعية فسننظر إليها بالدرجة الأولى من زاوية العلاقات الإسلامية-المسيحية. وإذا ما اكتفينا بالنظر في أمر الآثار القريبة، فإننا نقيِّد أنفسنا بحدود البحث التي يقترحها العنوان واعين أن ذلك يُسهم، على أي حال، في قراءة أعمّ لتاريخ العلاقات الإسلامية-المسيحية بين الثوابت ذات الأصل القرآني والمتغيّرات الإجتماعية والسياسية.

وفي الحديث عن الآثار الفكرية سنولي أفضلية للمنظور الإسلامي-المسيحي، وسنفرد مكانة خاصة للقدّيس يوحنا الدمشقي (منصور بن سرجون) ولعائلته. وننطلق في ذلك من اعتبارات عديدة، منها ما يتصل بإسهامه الفكري والمنزلة التي يحتلّها في ذاكرة المسيحيين التاريخية، والعرب منهم بوجه خاص. ومنها أيضاً دوره البارز، على غرار أبيه وجدّه، في الإدارة والسياسة. ولعلّ توافر المصادر التاريخية والدّراسات النقدية يسمح لنا بالحديث عنه أكثر من سواه.

أولاً : بلاد الشام قبل الفتح

١. *الاسم والموقع*

بلاد الشام اسم أطلقه العرب منذ القرن الرابع أو الخامس للميلاد على عموم الأراضي الممتدة من الفرات شرقاً إلى المتوسط غرباً، ومن حد برّ الأناضول عند جبال طوروس شمالاً إلى حد مشارف سيناء جنوباً. وكان العرب القدماء يميّزون بين مواطنهم الشمالية ويسمّونها الشامية، ومواطنهم الجنوبية وسمّوها اليمنية. والفاصل بينها رمال النفود وما يليها من البادية إلى الشرق والغرب.

ولم يكن لبلاد الشام في البدء اسم جامع تُعرف به حتى جاء الإغريق وبعدهم الرومان فدعوها "سوريا"، وهو اسم مأخوذ من لفظة "آشور" وكان يطلق قبلاً على أجزاء شمالية منها خضعت في السابق للدّولة الآشورية التي قامت في شمال العراق. لقد أخذ الإغريق والرومان اسم الجزء وأطلقوه على الكلّ.

كانت بلاد الشام تتميّز، في أطرافها الغربية بوجه خاص، بوفر المياه مما أدّى إلى نزوح الشعوب "الساميّة" إليها. والدليل على ذلك أن أسماء الأماكن، ومنها اسم "لبنان"، وأسماء القرى الجبلية والمدن الفينيقية، هي في أكثريتها أسماء ساميّة أو كنعانيّة أو آراميّة أو عربية (٢). ويرجّح البعض بدء الخروج العربي من البادية وعلى نطاق واسع في غضون القرن الميلادي الأول، أي بعد أن تمّت سيطرة الرومان على بلاد المشرق.

٢. *اللهجة*

في القرن الخامس الميلادي كان العنصر العربي يغطّي أجزاء واسعة من البلاد الشامية. وقد سبق أن انتشرت اللهجات العربية وبدأت تطغى على سائر اللهجات الساميّة أو تمتزج بها. فأطلق العرب الأقحاح على الناطقين بهذا المزيج اللغوي اسم النبط أو الأنباط.

وما أن أقبل القرن الميلادي الخامس (أو السادس) حتى ظهرت اللغة العربية "الفصحى" لغة أدبية مشتركة بين العرب "العاربة" في البادية، و«المستعربة» في أطرافها(٣). وكانت السريانية بالمقابل، وهي بمثابة «فصحى» الآرامية، اللغة الكنسية الأولى للمسيحيين الذين باتوا السواد الأعظم من سكان البلاد، منذ عهد الامبراطور ثيودوسيوس الكبير

(٣٧٩-٣٩٥م). أما اليونانية فكانت، في البداية، لغة كنسية إضافية للمسيحيين ، خاصة في المدن، وصارت لاحقاً تنافس السريانية عند من كانوا على الإيمان الخلقيدوني(٤). وكانت، بالطبع، لغة الروم الذين استوطنوا بلاد الشام ولغة الجماعات التي تهلْيَنت بفعل اتّصالها بهم.

٣. *المسيحيون في بلاد الشام*

من المعروف أن المسيحيين في بلاد الشام انقسموا منذ مجمع خلقيدونية (٤٥١ م)، إثر الخلاف على صياغة العقيدة الخاصة بطبيعتي المسيح واتّحادهما ، إلى سِريان أو يعاقبة(٥) وملكية أو روم(٦). ويشير المؤرخون إلى أن المذهب اللاخلقيدوني (اليعقوبي) كان واسع الانتشار بين القبائل العربية (مثل أياد وربيعة وقضاعة)، وكان لأتباعه أديار كثيرة غربي بادية الشام. أما القائلون بالمذهب الخلقيدوني (الملكية) فكانوا بمعظمهم يعيشون في المدن التي انطبعت بالثقافة الهلّينية مثل أنطاكية، وسلوقية، واللاذقية، وبعلبك، وبيروت، وقيصرية فلسطين، والمدينة المقدسة. لكن ذلك لا ينفي انتساب عدد ممن كانوا على المذهب الخلقيدوني إلى القبائل العربية. فالغساسنة، على سبيل المثال، كانوا في غالبيتهم من اليعاقبة إلاّ أن بعض أفراد عائلاتهم «المالكة» كانوا على المذهب الخلقيدوني.

٤. *المسيحيون وبيزنطية*

لقد استوطن الغساسنة الجنوب الشرقي في بلاد الشام (حوران والبادية) وحالفوا بيزنطية ضد الفرس، فعُهدت إليهم حماية حدود المملكة الشرقية وأُنعم على أمرائهم بلقب بطريق وملك. لكن ولاءهم افتقر إلى الثبات، ولعلّ لاختلاف المذهب الديني بين معظمهم وبين البيزنطيين بعض الأثر في ذلك. وبلغ تزعزع الولاء هذا حدّاً ملحوظاً وتزامن مع التفكّك النسبيّ لقواهم العسكرية.

ومهما يكن من أمر ولاء الغساسنة للبيزنطيين، فلا بد من الإشارة إلى أن نسبة عالية من اليعاقبة كانت على العموم مستاءة من الحكم المركزي. وليس غريباً القول أن بين اختلافهم المذهبي عن الحكام وأحاسيسهم "القومية" علاقة تأثير متبادل لا يمكن تجاهلها، من غير أن يعني ذلك بالضرورة اعتماد تفسير يكاد أن يكون أحادي الجانب فيرى مثلاً أن ما اصطُلح على تسميته عقيدة الطبيعة الواحدة المنسوبة إلى اليعاقبة ليس إلاّ تعبيراً دينيّاً عن النزوع إلى الاستقلال الثقافي والسياسي(٧).

لم يكن استياء مسيحيي سوريا من الحكام البيزنطيين مقتصراً على اليعاقبة بل تعدّاهم إلى أتباع العقيدة الخلقيدونية، ذلك أنهم تحمّلوا على مضض تزايد الضرائب المفروضة عليهم وتحفظوا حيال سياسة الحكم المركزي لجهة تعامله مع من هم في نظرهم هراطقة (كأصحاب مذهب المشيئة الواحدة) ومنحهم بعض الامتيازات. هذا التحفظ، بل الانزعاج، يعبّر عنه لاحقاً ابن البطريق عندما يتحدث عن سياسة هرقل المنحازة وموقف سكان حمص المعترضين على هذا الانحياز[٨].

ويشير عدد من المؤرخين إلى علامات الاستياء لدى مسيحيي سوريا الخلقيدونيين، ومن أبرزهم منصور بن سرجون (جد القديس يوحنا الدمشقي) الذي كان ناقماً على الحكم. فبعد أن عيّنه الأمبراطور موريق (موريس) مديراً عامّاً للمالية ثم حاكماً لدمشق، أبقاه هرقل في منصبه بعد اجتياح الفرس لها على أن يدفع مئة ألف دينار. وظن منصور أن من واجبه أن يؤدي المبلغ المذكور إلى الساسانيين ما داموا في البلاد. فلم يرضَ هرقل بذلك وأرغمه على تسديد المال إليه مجدداً. فما كانت هذه المعاملة لتقوّي ولاء الموظف لعاهل بيزنطية[٩].

لا ريب أن مجموع الأحاسيس الموصوفة أعلاه، أسهم في تهيئة الظروف لموقف مرن حيال الفتح العربي. وهو لا يخلو عند البعض من استعداد للقبول به من دون شعور بالخسارة كبير.

ثانياً : الفتح العربي

١. فتح دمشق

احتلت الجيوش العربية، تحت إمرة يزيد بن أبي سفيان، فلسطين عام ٦٣٤م وواجهت في شباط جيشاً ألّفه بسرعة سرجيوس، شقيق الأمبراطور هرقل. وانهزم البيزنطيون في داثينا. ثم استعدّ الطرفان أشهراً لمتابعة الحرب واستعان كل منهما بإمدادات جديدة. فأسرع إلى حوران جيش بيزنطي للدفاع عن طريق الشمال، وأتت من العراق فرق عربية تحت إمرة خالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجرّاح وعززت جيش يزيد. والتحم المسلمون مع البيزنطيين في أجنادين (تموز ٦٣٤م) وانتصر العرب فتقهقر المنهزمون نحو دمشق. وانطلقت مجموعات من الخيالة العرب في إثر المنسحبين، واندفع فريق منهم على طول منحدرات جبال لبنان الشرقية حتى حمص. وفي ربيع عام ٦٣٥م، حقّق البيزنطيون

نصراً محدوداً على فيلق عربي قرب غوطة دمشق، لكن ذلك لم يعدّل بشكل جذري ميزان القوى.

وفي شهر آذار من السنة نفسها، أحاطت القوات الإسلامية بدمشق واستسلمت المدينة في أيلول. وقبل فتحها بأسبوع أو اثنين، انسحبت الحامية البيزنطية من موقعها تاركة للدمشقيين تدبّر أمرهم بأنفسهم، فعزموا على التفاوض بعد أن أنهكهم الحصار. «فصعد منصور، عامل هرقل، على باب شرقي فكلّم خالداً بن الوليد أن يعطيه الأمان له ولأهله ولمن معه ولأهل دمشق ما عدا الروم حتى يفتح أبواب دمشق»[١٠].

إن روايات المؤرخين تتباين في وصف أيام دمشق الأخيرة قبل دخول العرب إليها، إلاّ أنّ معظمها يتفق على أن خالداً بن الوليد قاد عملية الحصار في القسم الجنوبي الغربي وقبالة الباب الغربي والباب الصغير، وأن الفاتحين دخلوا المدينة من بابين في وقت واحد: «عنوة» من الأول، و«صلحاً» من الآخر. والتقوا في سوق النحاس أو في سوق الزيت قرب كنيسة تدعى المكسّلة. وبعد المناقشة بينهم، تقرر أن تنطبق المعاهدة على المدينة كلها تجاوباً مع طلب المفاوضين، فجاء عهد خالد على الوجه التالي :

«بسم اللّه الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذ دخلها أعطاهم أماناً على نفوسهم وأموالهم وممتلكاتهم وسور مدينتهم ولا يسكن شيئاً من دورهم. لهم بذلك عهد اللّه وذمة رسوله (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء المؤمنين. لا يعرض لهم إلا بالخير إذا أعطوا الجزية»[١١].

إن الدور البارز الذي لعبه منصور بن سرجون في عمليتي الاستسلام والمفاوضة، دفع بعدد من المؤرخين، قدماء ومعاصرين، إلى البحث في تفسير هذا السلوك لمن افترض أنه يدين بالولاء للبيزنطيين بحكم الوظيفة والانتماء الكنسي على حد سواء. فتحدّث نفر منهم عن «خيانته»[١٢]، وشملت هذه الخيانة بحسب البعض «أرباب السلطة المدنية والروحية»[١٣]. ولم يكتفِ أحدهم بوصم تصرفه بالنعت ذاته بل تمادى في تعظيم أمرها وتعميمها على مجمل المسيحيين السوريين من الملكية أو الروم، فرأى أن «منصور ارتكب أكبر خيانة بحق المسيحية في الشرق»، مضيفاً أن «الروم الخونة» الذين صاروا بيزنطيين في أوج الحكم البيزنطي باتوا الأوائل في التقرب إلى سادة البلاد الجدد، ولم يتردّدوا في الذهاب إلى «آخر الخيانة» فدبّروا تلك المؤامرة الدنيئة[١٤].

غنيّ عن القول إن هذا البحث يضيق بمناقشة مستفيضة مع أصحاب أحكام قيمية تحمِّل الوقائع أكثر مما تتحمّله، أو تطلق العنان لمشاعر تتحكم بها اعتبارات لا تمتّ بصلة إلى القراءة الموضوعية لأحداث التاريخ. فدواعي استسلام الدمشقيين معروفة، المباشرة منها وغير المباشرة، أي المتصلة بموازين القوى العسكرية وبسلوك كلّ من الجيشين البيزنطي والعربي. وهذا يجعل وصف تصرف المنصور بالواقعية أقرب إلى الدقة. ويعزز ذلك افتراض جدي وهو أن هذا الأخير أدرك قلّة اكتراث الأمبراطورية الفعلي بمصير الأقاليم الشرقية وضعفها في ردّ الفاتحين، وعبّر عن رغبة الدمشقيين في تجنيب مدينتهم ويلات الاقتحام. أضف إلى ذلك اعتقاده أن طلب الأمان يسمح له بنيل أفضل الشروط الممكنة من فاتحين عُرِفَ اعتدالهم، فضلاً عن ظنِّه أن سيطرتهم على المدينة لن تكون بالضرورة نهائية. ولا تقف فئة من المؤرخين عند هذا بل تشير إلى أن نوعاً من «النعرة القومية عند الدمشقيين قد تكون غلبت الرابطة الدينية»[١٥]. ويرى القائلون بذلك أن مسلك منصور بن سرجون يستحق في كل حال «عرفان الجميل لا اللوم»[١٦].

٢. *التوسّع العربي*

بعد فتح دمشق، تقدم العرب باتجاه الشمال. واستسلمت بعلبك من دون حادثة تستحق ذكر المؤرخين الذين اكتفوا بالحديث عن تنوّع سكانها المسيحيين من دون تحديد معتقداتهم المذهبية ونسب توزّعهم عليها[١٧]. ويكتسب العهد الذي أعطاه أبو عبيدة لهذه المدينة دلالة جديرة بالانتباه، إذ يوضح أن العرب يشكّلون العنصر السامي الغالب فيدعو للمحافظة عليهم ولا يأمر بإجلاء أحد منهم. أما اليونان فإنه يأمر بإجلائهم بظلّ شروط ميسّرة إذا ما أُخذت بالحسبان الريبة الشديدة حيالهم. وتزداد دلالة هذا العهد أهمية من حيث صيرورته نموذجاً أمام أنظار أهل حمص، المدينة المجاورة لبعلبك.

كان الحمصيون يتوقعون دعماً من جيوش الامبراطور لصدّ الجيوش العربية المتقدّمة. لكن هذا الدعم لم يأتِ، مما هيّأ الظروف لاستسلام مستعجل[١٨]. لكن الخيالة البيزنطيين ما لبثوا أن تقدموا فخاض العرب ضدهم معركة منتصرة على مقربة من المدينة مما دفع أهل حمص إلى طلب الأمان فنالوه حسب الشروط التي باتت معروفة والتي تتضمّن دفع الجزية والحفاظ على حياة الناس وأملاكهم ودور عبادتهم (ما خلا في الواقع بعض الاستثناءات كتحويل ربع كاتدرائية القديس يوحنا إلى مسجد). وذهب الفاتحون في

مسايرة مشاعر الحمصيين إلى حد بعيد فلم يدخلوا المدينة بل نصبوا خيامهم بالقرب منها على ضفاف العاصي.

وبعد فتح حمص، سقطت مدن كثيرة ونالت الأمان بالشروط نفسها كالسليمية، وحماه، وشيزر، وقنصرين، وحلب، ومعرّة النعمان. ولم يبقَ من سوريا الداخلية إلا أنطاكية وحصنها الطبيعي جبل اللكام.

ظلت قوى البيزنطيين البحرية مسيطرة على المتوسط، تهدد من جهة الغرب المدن المفتوحة. وكانت اللاذقية بمثابة المحور الرئيسي لهذه القوى وكان سكانها أكثر التصاقاً بالبيزنطيين من سواهم فلم يسلكوا السبيل «الدبلوماسي». واختار أبو عبيدة الحيلة عوض المجابهة المباشرة فحفر خنادق غير ظاهرة للعيان وبعيدة بعض الشيء عن المدينة، ونجح بإعطاء اللاذقيين انطباعاً أن جيشه انسحب بعدما أنهكته محاولة الاقتحام. فاطمأن هؤلاء وفتحوا أبواب مدينتهم وعاودوا حياتهم الطبيعية. عندئذ انقضّ عليهم العرب وأخذوا المدينة عنوة ففرّ عدد كبير من السكان. وفرض الفاتحون الجزية على من بقي وحافظوا على دور عبادتهم بما فيها الكاتدرائية. إلا أن أبا عبيدة أمر ببناء مسجد كبير قربها للدلالة على سيادة المسلمين[١٩]. ويسَّر فتح اللاذقية من أمر دخول العرب إلى المدن الساحلية الأخرى كجبلة وطرطوس وبانياس.

وحشد هرقل جيشاً في الشمال وصلت أخباره إلى العرب عبر المسيحيين ممن باتوا في ذمتهم وصاروا يدينون لهم بالولاء السياسي. وتعزّز هذا الولاء عند طائفة منهم نتيجة حسن سلوك الحكام الجدد.

ويذكر الفقيه أبو يوسف يعقوب، مستنداً إلى شهادة المسيحي مخّول الشامي، أن أهل الذمة ما أن اكتشفوا مقدار احترام المسلمين لمواثيقهم حتى صاروا معادين لأعدائهم[٢٠].
ضم جيش هرقل عدداً من الأرمن والعرب المسيحيين (على رأسهم جبلة بن الأيهم الغساني) فضلاً عن جنود جاؤوا من معسكرات الأناضول. وحاول هذا الجيش الالتفاف على العرب الذين شعروا بقلة عددهم إزاءه فانسحبوا من مواقع عديدة، بما فيها دمشق، وتمركزوا في الجابية وتحصّنوا وراء نهر اليرموك. ويروي أبو يوسف يعقوب وكذلك البلاذري أن أبا عبيدة أدرك أن البيزنطيين بصدد مواجهته، فكتب إلى أمرائه في المدن التي وقّعت عهوداً مع المسلمين أن يعيدوا المال الذي تمّت جبايته من الجزية والخراج.

وأبلغ المسلمون أهل حمص أنهم سيعيدون أموالهم إليهم، ذلك أن جيوشاً كبيرة العدد تحشد ضدهم ولأن العهد نصّ على حماية لم يعد باستطاعتهم القيام بها(٢١). فأثّر هذا الموقف في نفوس الحمصيين الذين أجابوا: «نفضل حكمكم وعدالتكم على الجور والظلم اللذين تعرضنا لهما من قبل»(٢٢).

وتغيرت الأحوال بسرعة وثار الأرمن في معسكر البيزنطيين، وامتنع السوريون عن القتال في خضمّ المعركة، فانكسر الجيش البيزنطي (آب ٦٣٦م)، وتقرر مصير بلاد الشام في موقعة اليرموك، فاستسلمت دمشق ثانية. وظلت معظم شروط الاستسلام على حالها ما خلا إرغام المسيحيين على التخلي عن بعض كنائسهم. فاحتفظوا بخمس عشرة منها وبنصف كنيسة القديس يوحنا المعمدان الكبرى بعد أن أخذ المسلمون النصف الآخر(٢٣).

أتى الخليفة عمر بن الخطاب ليشرف على البلاد المغلوبة ويقرر مع أبي عبيدة السياسة الواجب اتباعها في المناطق المفتوحة ويحدد واجبات المنتصرين والمنهزمين وحقوقهم. وعقد لهذه الغاية اجتماعات في الجابية وأسند إلى يزيد بن أبي سفيان منصب قائد جند دمشق، وثبّت هذا الأخير منصور بن سرجون في المنصب الذي شغله أيام البيزنطيين ولعلّه منحه لقب «مولى حليف»(٢٤) .

وبعد انتصار اليرموك واستعادة دمشق، أخذ العرب المدن السورية كلها حتى وصلوا إلى أنطاكية التي غادرها الأمبراطور بعد هزيمة جيشه. وكانت أنطاكية قد شهدت نزوحاً إليها من المسيحيين الذين تركوا قنصرين بعد استسلامها، وكان يدفعهم الأمل أن تصمد «المدينة المحميّة من اللّه»(٢٥). لكن سرعان ما طلب أهل أنطاكية الأمان وفرضت عليهم الجزية ومُنحوا، في جملة ما تضمّنه العهد، الجلاء عنها بسلام.

واجهت حركة الجيوش العربية المتقدّمة صعوبة في جبل اللكام بجوار أنطاكية. وكان يعيش في تلك المنطقة قوم عرف عنهم نزوع إلى التمرد على السلطات القائمة. وكانت بيزنطية تطلق عليهم اسم «المردة» فيما يسمّيهم المؤرخون العرب، كالبلاذري، «الجراجمة» نسبة إلى بلدة جرجومة في أعالي الجبل. وحين مرّ هرقل في منطقتهم بعد تركه أنطاكية، أصابهم الخوف من تقدم الجيوش العربية نحوهم واستعدّوا لمغادرة معقلهم والانضمام إلى البيزنطيين المنسحبين. ولم يهتم العرب، بداية، بأمرهم. إلا أن تمرداً قام في أنطاكية ضد حبيب بن مسلمة، حاكم المدينة، دفعه إلى شنّ هجوم عليهم

وذلك بسبب ضلوعهم في دعم المتمردين. وبخلاف ما كان متوقعاً، سرعان ما طلب الجراجمة الأمان. وفي خطوة غير معهودة أخذت في الاعتبار الموقع الاستراتيجي الذي يحتلّونه، جرى إعفاؤهم من الجزية مقابل تعهدهم مراقبة تحركات الجيش البيزنطي وتقديم العون للجيش العربي، عند الحاجة، على أن تترك لهم الغنائم التي يجبونها في المعارك. وهكذا انتقلوا من وضعية «أهل الذمة» المعروفة إلى ما يشبه وضعية الحلفاء. إلا أنهم، حسب المؤرخين العرب، كانوا يدينون للعرب بالولاء تارة ويتآمرون عليهم طوراً لمصلحة أعدائهم البيزنطيين. وفي عهد عبد الملك بن مروان انتقل الجراجمة في مجموعات متعاقبة للإقامة في شمالي جبل لبنان، بتشجيع من البيزنطيين الذين وفّروا لهم دعماً مادّياً على أمل الإفادة من وجودهم داخل مناطق نفوذ الخصم. ولعلّ هذه المجموعات شكّلت أحد العناصر التي تألف منها الموارنة[٢٦].

وقام أبو عبيدة بإخضاع مرفأ الاسكندرية (الاسكندرون حالياً) والمناطق التي تقع شماله كمرعش، ومنبج، واستقدم قبائل عربية للإقامة فيها.

وفي الوقت الذي كان أبو عبيدة يستعيد باقي بلاد الشام الداخلية كان يزيد بن أبي سفيان يستولي بسهولة على الساحل الواقع تحت جبل لبنان. ولا نجد عند المؤرخين إلاّ تعداداً للمدن الساحلية التي أُخضعت تدريجياً للجزية وهي على التوالي: صيدا وعرقة وجبيل وبيروت. ويشير البلاذري إلى أن معاوية قاد هذا "الفتح اليسير"[٢٧]. وعقب ذلك نزوح سكاني ومحاولات استرجاع بحرية لم يخلُ صدّها من الصعوبة. أما صور فيبدو أنها سقطت باكراً على يد شرحبيل بن حسنة، فيما قاومت طرابلس محتمية بأسوارها ومعتمدة على الدعم البيزنطي البحري طوال خلافة عمر، إلاّ أنها سقطت في عهد الخليفة عثمان تحت ضربات معاوية، بعدما صار حاكماً على سوريا.

٣. *العرب في القدس*

لم يبقَ في بلاد الشام خارج السيطرة العربية إلا فلسطين. وفي الوقت الذي كان أبو عبيدة يكتسح الشمال ويزيد بن أبي سفيان يستولي على شواطئ البحر المتوسط، قام عمرو بن العاص بالهجوم على المواقع البيزنطية في فلسطين. ونسبت الروايات التاريخية إليه اول انتصار على البيزنطيين في وادي الأردن وتلاه فتح غزّة ونابلس واللّد ويافا

ورفح. وباتت القدس (إيلياء في المصادر التاريخية العربية) معزولة وكذلك قيصرية، المرفأ الحصين على شاطئ المتوسط.

وكان البطريرك صفرونيوس، المدافع البارز عن العقيدة الخلقيدونية، يمارس مهامّ حاكم المدينة المقدسة بعد جلاء كبار الموظفين المدنيين والعسكريين عنها. وعندما ضُيِّق الخناق حول مدينته طلب باسم أهلها الأمان فأعطي لهم عهد في الجابية (حوران).

ويتميز نصّ العهد الذي أورده الطبري[٢٨] والذي ما زالت صحته مدار نقاش بين الباحثين، بعدد من الخصائص. فهو غني بالتفاصيل خلاف ما سبقه من عهود عرفت بالاقتضاب. ومن المرجح ردّ ذلك إلى الأهمية التي تمثلها المدينة لدى سكانها وفاتحيها على حد سواء. وهو يتصف أيضاً بتساهله الكبير تجاه الراغبين في مغادرة المدينة، والالتحاق بالبيزنطيين. كما يتميز بتشدّده حيال اليهود، إذ لا يسمح لهم بالإقامة مع المسيحيين في المدينة. ولعل هذا الموقف جاء تجاوباً مع رغبة البطريرك صفرونيوس وتأكيداً لاستمرار الوضع القائم منذ أيام الفرس والذي جرى تثبيته خلال الحكم البيزنطي، عندما حرّم الامبراطور هرقل على اليهود، وبشكل قاطع، الإقامة في القدس. أضف إلى ذلك أن ذلك العهد، من حيث تمييزه بين المسيحيين واليهود، يرجّع صدى الآية القرآنية القائلة: «لتجدن أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدنّ أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وانهم لا يستكبرون» (سورة المائدة، الآية ٨٢).

في هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى مجيء الخليفة عمر بنفسه إلى القدس وصلاته في محراب سليمان وأمره ببناء المسجد الأقصى وإحجامه عن الصلاة في كنيسة القيامة، بناءً على دعوة صفرونيوس، حتى لا يأتي المسلمون من بعده ويضعوا يدهم على المكان الذي صلّى فيه الخليفة.

وبعد خروج عمر من القدس إلى المدينة المنورة بفترة لا تتجاوز السنة ضرب الطاعون أنحاء فلسطين وانتشر حتى دمشق وتسبب في موت عديدين أبرزهم أبو عبيدة بن الجرّاح[٢٩].

عيّن الخليفة يزيد بن أبي سفيان محلّ أبي عبيدة وأعطاه أمراً أن يحسم الوضع في قيصرية التي قاومت طويلاً. لكن يزيد أصيب بدوره بالمرض المتفشّي فعهد بالمهمة قبيل وفاته إلى أخيه معاوية فاستطاع هذا الأخير إنجازها.

٤. *تنظيم الدولة ومؤسساتها*

كان الاجتماع الذي عقده الخليفة عمر في الجابية (عام ٦٣٨-٦٣٩م أو ١٦-١٧ هـ) بمثابة "استراحة المحاربين"، جرى خلاله ترتيب أمور بلاد الشام وتقسيمها إلى أجناد : جند حمص، الذي فصل عنه لاحقاً (عام ٦٨٠م)، جند قنصرين، جند دمشق، جند الأردن، وجند فلسطين. وكان جبل لبنان والساحل المحاذي له من طرابلس إلى صيدا تابعاً لجند دمشق وكذلك بعلبك والبقاع ووادي التيم.

ويذكر المؤرخون التنظيم الجديد والتعيينات التي ثبتها الخليفة (شرحبيل بن حسنة في الأردن، ويزيد في دمشق، وأبو عبيدة في بلاد الشام الداخلية)، وظل هذا الأخير في منصبه قائداً عامّاً للجيوش. ويتضح لنا من عدم التفات المؤرخين إلى الحديث عن مؤسسات الحكم المحلية أنها استمرت على حالها وبقيادة من كانوا في السابق قيّمين عليها، ما خلا كبار المسؤولين ممّن كان لمناصبهم طابع سياسي فلحقوا بأسيادهم البيزنطيين وحلّ محلهم عرب يتمتّعون بثقة الخليفة ومعاونيه.

بقيت الأجهزة القضائية الكنسية على حالها وظلّت تتمتع بصلاحياتها السابقة، بما فيها حقها بالنظر في النزاعات بين المسيحيين والحكم بشأنها. وبدا في المراحل الأولى أن نطاق اهتمام الإدارة الجديدة تضمّن، إضافة إلى الإشراف على عمل المؤسسات القائمة، الحفاظ على الأمن العام وجباية الضرائب وحماية البلاد ضد أي اعتداء خارجي. وقامت مؤسسة الديوان (وأولها ديوان الجند) وأوكل إليها، في الدرجة الأولى، تنظيم شؤون الدولة المالية.

٥. *أهل الذمة*

باتت العهود التي أعطيت لأهل الكتاب أشبه بإطار عام لمنظومات قانونية تحدّد حقوق أهل الذمة وواجباتهم. وتشتمل الأولى على الحفاظ على الأبدان والأرزاق واحترام حرية

العبادة والعقيدة والإبقاء على الكنائس والأديرة القائمة والسماح بترميمها، من دون الحق في بناء غيرها. أما الواجبات، مقابل هذه الحقوق، فتتضمّن "خضوعاً" للسلطة ممثلة بالخليفة وعامله ومعاونيه وتأكيداً للولاء من خلال الامتناع عن الاتصال بالعدو بل مراقبة تحركاته لمصلحة الدولة الإسلامية. وتتضمن أيضاً استضافة المحاربين لمدة ثلاثة أيام وتأمين بعض المساعدات لهم على صعيدَي التموين والنقل.

لكن أهم الواجبات تأدية الجزية. وهي ليست كالصدقة التي يدفعها المسلمون والضريبة العاديّة (بالمعنى الحديث للكلمة). فالجزية، لغة، تتحمّل معنى الجزاء ويرتبط ذكرها في القرآن بالصغار، وهذا يفسّر اعتراض عدد من المسيحيين العرب، الذين لم يعتنقوا دين بني قومهم الجديد، على معاملتهم كالعلوج. ومن المعروف أن الخليفة عمر تجاوب مع اعتراض بني تغلب، آخذاً في الحسبان عددهم ومكانتهم في العربية، فأعفاهم منها.

كانت الجزية نوعاً من الضريبة الشخصية، الأمر الذي جعلها تدعى لاحقاً "جزية الرؤوس". وإضافة إليها، جاء في المصادر العربية ذكر الخراج بالتلازم معها تارة أو بالاستقلال عنها طوراً. والخراج نوع من الضريبة العقارية تؤخذ من أهل الذمّة، الذين لا تدخل أراضيهم في حكم الفَيْء الذي يصرف في سبيل الجماعة الإسلامية.

إن العهود الأولى رسمت إطاراً مرجعياً للعلاقة بين الحكام ورعاياهم من غير المسلمين. لكن الظروف السياسية والاقتصادية والديموغرافية المتغيّرة، فضلاً عن طباع الحكام الشخصية، ونوازعهم، تركت كبير الأثر على ممارسات تفاوتت بين الحلم والشدة. ومما يجدر ذكره أن عدداً من الفقهاء صاغوا لاحقاً أحكاماً تفصيلية تتناول أوضاع أهل الذمّة والسلوك المفروض عليهم فتحدّ من حرياتهم الدينية المنصوص عليها في العهود الأولى أو تغالي في إخضاعهم. وهذه الأحكام، كالتي يوردها في القرن الرابع عشر الميلادي ابن قيّم الجوزية[٣٠] تستوحي "الشروط العمرية". إلاّ أنه بات شائعاً اليوم أن النقد التاريخي أبطل صحة نسبة هذه الشروط إلى الخليفة عمر بن الخطاب لينسبها إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، ثم خطا خطوة أخرى وصار يعدّها وثيقة مزيّفة ترتقي إلى القرن الرابع للهجرة. ومن الممكن أن تكون خرجت من أروقة قصر الخليفة العباسي المتوكّل[٣١].

ثالثاً : آثار الفتح المباشرة

١. *المؤسسات والوظائف*

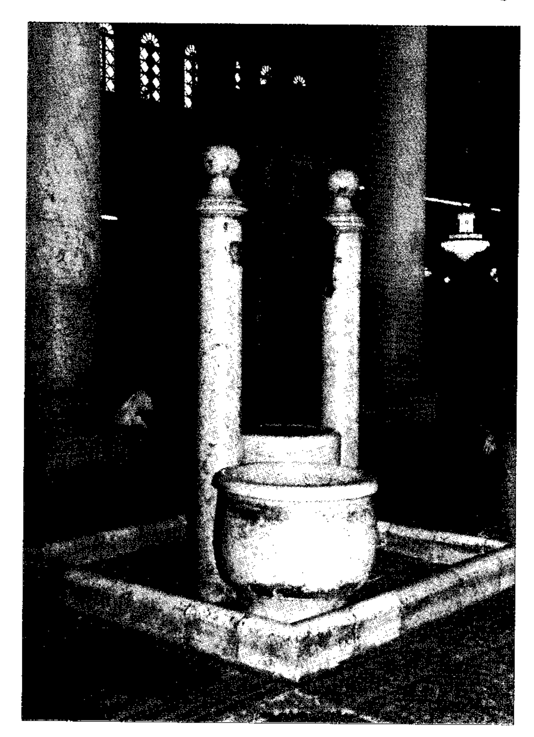
اقتضت ضرورات تثبيت بُنى الدولة ومؤسساتها أن يعمد حكام بلاد الشام إلى اصطفاء الأكفّاء للوظائف بدون تفرقة في الجنس أو الدين، فاحتلّ مسيحيون مناصب رفيعة. فأوكل معاوية إلى طبيبه ابن آثال جباية خراج حمص(٣٢)، واحتفظت أسرة المنصور الدمشقية بمنزلتها وكرامتها(٣٣) فلبث سرجون بن منصور "كاتب معاوية وصاحب أمره" ورجل ثقته حتى وفاة الخليفة. ومما لا شك فيه أن خدمات أبيه أيام الفتح وولاءه لآل سفيان واحتياجهم إلى خبرة غنية اكتُسبت في خدمة دولة البيزنطيين لعبت دوراً في هذا الاختيار. ويضيف البعض سبباً آخر يتصل بعلم الخليفة علم اليقين أخلاق مواطنيه الإدارية وسهولة محاسبتهم، بينما يصعب ذلك مع أشراف المسلمين ممن افتقروا إلى المرونة أو جنحوا إلى الغلوّ في اعتبار أنفسهم أصحاب حق مكتسب في الإشراف على خزينة الدولة المسماة "مال المسلمين" والتصرف بها(٣٤).

وقبل أن يرتقي معاوية سُدة الخلافة عزم على إخضاع بيزنطية فعزز فتوحاته وأسكن في بلاد الشام جماعات أتى بها من العراق لتحلّ محلّ المسيحيين الذين هجروا ديارهم أو لحقوا بالبيزنطيين. وأدرك الحاجة إلى تطوير قوته البحرية فجهّز أسطولاً بمساعدة بحارة لبنان المسيحيين وسيطر على شواطئ قبرص (عام ٦٤٩م) ثم جرى احتلال جزيرة رودوس (عام ٦٥٤م). وبعد ذلك بقليل تحقق على سواحل "ليديه" انتصار على البحرية البيزنطية وكانت بقيادة الامبراطور نفسه.

استدعت الأعباء الجديدة أموالاً كثيرة لم يكن الحجاز ليوفرها. فاعتمد الخليفة على واردات بلاد الشام، مما تطلّب وضع خطة فعالة لتنظيم الجباية وتحديد سبل إنفاقها على نحو مدروس. فاكتسبت "وزارة المالية"، التي عهد بها إلى سرجون بن منصور، أهمية متزايدة، وأنيطت بها الإنشاءات البحرية ونظارة مستودعات الذخيرة والمخازن العسكرية وبناء السفن(٣٥).

واتسعت لاحقاً صلاحيات وزارة المالية إلى أرجاء الخلافة كلها وظل سرجون يتمتع بثقة الخليفة حتى إنه وهو على فراش الموت كلفه أن يشترك مع الضحّاك بن قيس ومسلم بن

الآثار المسيحية داخل الجامع الأموي، دمشق. يظهر مقام القديس يوحنا المعمدان، ويحتوي ضريحه.



داخل الجامع الأموي، دمشق.
مقدمة الصورة : جرن المعمودية
وخلفه بئر الماء والعمودان
والحامل الحديدي للدلو بينهما.
وترى المستحاثات واضحة.

عقبة في تسيير أمور الدولة بعد موته وحتى يتسنّى لوريثه يزيد، وكان يقود حملة حربية في آسية الصغرى، أن يعتلي الخلافة[٣٦]. وأبقى يزيد لسرجون جميع امتيازاته وجعله أحد مستشاريه المقربين.

سار معاوية الثاني على خطى والده وثبت كبار الموظفين وجدد سلطتهم. وعندما تبيّن له عدم مقدرته، لأسباب صحية، على الاضطلاع بمهمات الحكم عقد اجتماعاً في دمشق جرى فيه انتخاب الضحّاك بن قيس والوليد بن عقبة وسرجون بن منصور أعضاء في ما يشبه "مجلس وصاية"[٣٧].

لم يتأثر، إذن، موقع سرجون بالمنازعات التي عرفها عهدا يزيد ومعاوية الثاني ولا عند انتقال الخلافة من آل سفيان إلى آل مروان، وظلّ في منصبه حتى خلافة عبد الملك (٦٨٥-٧٠٥م)[٣٨].

٢. *تعريب الدواوين*

في عام ٧٠٠م، أراد عبد الملك أن يعرِّب لغة الدواوين بعد أن تعاظم الشعور بعدم الرضا عن معاملة أهل الذمة على نحو يبرز تفوقهم ثقافياً على العرب المسلمين. وتلازم هذا الشعور مع انزعاج قوي من محافظتهم على اللغة اليونانية في تدوين معاملات الدولة الرسمية.

لكن عبد الملك لم يستغنِ عن خدمات المسيحيين بل اكتفى بالتشديد على إدخال العربية في قيد حسابات الدولة واستبدل النقد البيزنطي الذهبي بالدينار العربي. ولربما كانت هذه الإجراءات سبب تنافر بين الخليفة وسرجون الذي عزّ عليه أن يغيّر نظماً قائمة تعوَّدها. وتزامن مرض سرجون مع امتعاض الخليفة منه ورغبته في إقالته، ومات بعد أن استشاره الخليفة في اختيار من سيحلّ محلّه. وصار سليمان بن سعد أول مسلم تولّى الدواوين كلها واستبدل اللغة اليونانية بالعربية.

لم يكن إبعاد سرجون عن منصبه سبباً كافياً لإقصاء سائر الموظفين الكبار من المسيحيين ولا أدّى إلى استبعاد ابنه منصور (القديس يوحنا الدمشقي) الذي سرعان ما عُين في منصب مهم، ودعاه الراهب ميخائيل السمعاني، واضع سيرته، "كاتباً لأمير دمشق متقدّماً عنده صاحب سرِّه وجهره وأمره ونهيه"[٣٩]. إلاّ أن ممارسة سليمان بن

سعد لإدارة المالية، وبشهادة معظم المؤرخين، تدفعنا إلى القول أنه شغل، على الأرجح، وظيفة "أمين سر" في الإدارة.

٣. أوضاع المسيحيين وأدوارهم

لم يعانِ المسيحيون في بلاد الشام الكثير من تبدّل الأوضاع في السنوات العشر التي عقبت الفتح. فلم يلجأ الفاتحون إلى الشدّة ليفرضوا على المغلوبين معتقداتهم الإسلامية بل لبثت سوريا بلداً "مسيحياً" فيها كنائس رائعة ذائعة الصيت على نحو كنيسة القيامة وكنيسة اللدّ والرّها[٤٠]، وحافظت على طابعها حتى نهاية الحقبة الأموية. وكان السواد الأعظم من سكان المدن مسيحيّاً. غير أن إلغاء معسكرات الجابية وعمواس ودابق دفع بعدد من المسلمين إلى الإقامة في المدن، في الأحياء المهجورة خاصة. لكن معظمهم مال إلى الإقامة في المدن الصحراوية الصغيرة كالرصافة وتدمر، فيما ظلّت دمشق وأنطاكية وحمص والقدس محافظة على خصائصها القديمة. أما القبائل المسيحية - باستثناء التنوخيين والتغلبيين - فلم تتمسك بالمسيحية بل استميلت من غير إكراه ظاهر إلى اعتناق الإسلام. ورغم ذلك حافظ الكثيرون من أبنائها على عاداتهم المسيحية ولم يأنفوا من تعلق ذويهم ونسائهم بدينهم الأول.

وليس مستغرباً أن يشعر المسيحيون بالطمأنينة التي وفّرت لهم إلا في بعض الحالات، حيث تأثروا بأحداث محلية الطابع كموت أسقف حمص محروقاً[٤١]. ورغم شعورهم بنوع من الهبوط في مستواهم الإجتماعي، لا يسجّل المؤرخون حالة انزعاج لديهم واسعة النطاق.

ومن الوقائع التي تستحق الذكر بناء الخليفة معاوية كنيسة الرُّها الكبرى على نفقته بعد أن دمرها الزلزال وإتاحته لابنه يزيد أن يختلط بالمسيحيين ويتردد على رهبانهم. ويروي الأب لامنس، استناداً إلى ابن قتيبة، قصة لا تخلو من الدلالة على علاقة معاوية بالمسيحيين. فعندما طعن في السن أصابه الأرق وكان يفيق كل ليلة على أجراس الكاتدرائية المجاورة لقصره فلم يشأ أن يسكتها بالشدة بل اعتمد الحيلة واكتفى بذلك رغم عدم نجاحه[٤٢]. ولم يعمل على تحويلها إلى مسجد ومثله فعل عبدالله بن مروان لاحقاً للأسباب السياسية ذاتها[٤٣].

تحالف معاوية مع القبائل المسيحية مثل بني كلب التي تنتمي إليها زوجته ميسون. ومال أعضاء أسرته إلى السلوك ذاته. وقضى ابنه يزيد صباه في عشرة أخواله المسيحيين وفي صحبة أتراب كالأخطل ومنصور بن سرجون (القديس يوحنا الدمشقي) وسمح بأن يتتلمذ ابنه خالد على يد الراهب ماريانُس أو اسطفانُس(٤٤). ويخبرنا ابن العبري أنه أبقى، لاحقاً، مسيحيين حكاماً على بعض المقاطعات كالرّها التي حكمها طويلاً نسطاس بن أندراوس(٤٥).

وكان قصر الخلفاء مفتوحاً للشعراء ومنهم عدد من المسيحيين كالأعشى والنابغة وبخاصة الأخطل الذي أباح لنفسه حرية كبيرة، بل مدهشة، في التصرف كما في الكلام.

استمر المسيحيون يمارسون شعائرهم الدينية ولا يكتمون معتقداتهم بل كانوا يجاهرون بها ويعلّقون في أعناقهم صلباناً. كما ظل كتّاب الدواوين المسيحيون، وحتى مطلع القرن الثاني للهجرة، يرسمون علامة الصليب على ظهر الوثائق الرسمية كما تشهد على ذلك مخطوطات البردي في مصر والمكتوبة باللغتين اليونانية والعربية. وكان المسلمون، رؤساء هؤلاء الكتّاب، يثبّتون ختمهم إلى جانب الصليب بدل أن ينهوهم عن ذلك(٤٦).

وكانت الحِرف اليدوية كالبناء والخياطة غير مستساغة عند العرب، فكادت تقتصر مزاولتها على المسيحيين الذين كانوا الأكثرية أيضاً في تعاطي مهن أخرى كالطب والهندسة والكثير من فنون الصناعة والتجارة.

٤. *التفاعل الإجتماعي والفكري*

من بديهيات الأمور أن يؤدي ذلك كله إلى تفاعل بل تداخل اجتماعي بين المسيحيين والمسلمين يغذّيه، فضلاً عن المودَّة التي أوصى بها القرآن، شوق إلى الاطلاع وقابلية لأخذ المعارف ورغبة عند السادة الجدد ألا يقف اقتباسهم عن الحضارات الأخرى عند حدٍّ ضيِّق.

لم يقتصر التفاعل بين الفاتحين العرب وسكان بلاد الشام على توظيف خبرات المسيحيين الإدارية والتربوية في خدمة الدولة الجديدة، ولا على اقتباس المعارف والفنون وإطلاق عملية سبكها في قالب حضاري جديد، بل تعدى ذلك، أيام الأمويين، إلى تشجيع الحركة

الأدبية التي كان للمسيحيين حضور فاعل فيها، كما سبق ذكره. وفي السياق نفسه، باستطاعتنا تلمّس حركة تبادل أفكار وحوار، مباشر وغير مباشر، عبر التواصل الإجتماعي، وسنكتفي بالتوقف عند بعض ملامحها في المجال الديني.

فالمسيحيون وجدوا أنفسهم إزاء دين جديد أثار عندهم أسئلة كثيرة، والمسلمون دخلوا في طور جديد من الدعوة بعد فتحهم لبلاد الشام. وتميَّز الموقف الإسلامي في الغالب ببعض الحذر من الغوص في مساجلات عقائدية مع المسيحيين. وليس مستبعداً أن يأتي هذا الموقف طلباً للأمانة الروحية القرآنية حسبما تعبر عنها آيتان، كثيراً ما استُشهد بهما عبر التاريخ لتأكيد المسالمة والمودة: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن. إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» (سورة النحل، الآية ١٢٥)، «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا وإليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون» (سورة العنكبوت، ٤٦).

إلا أن هذا الحذر لم ينفِ ممارسة الدعوة إلى الإسلام، رغم أنها لم تتخذ بالضرورة شكل المناظرة الدينية أو تفنيد المعتقدات. وأدرك المسيحيون أنها تستمدّ زخماً قوياً من مكانة الإسلام كدين للدولة الجديدة فواجهوها بموقف دفاعي يشرح العقيدة المسيحية. وكان هذا الموقف يهدف، في الدرجة الأولى، إلى تثبيت المسيحيين في إيمانهم.

هذا، وتمتع المسيحيون بحرية أكيدة على هذا الصعيد، أكبر من تلك التي تتيح لهم تناول الإسلام نفسه. وتشهد على ذلك واقعة يأتي على ذكرها القديس يوحنا الدمشقي في نص يتناول "حياة وأعمال الكاهن الشهيد بطرس الجديد أسقف مايوما الذي تألم في مدينة كابيتولياس"[٤٧]. لقد دعا بطرس، وهو على فراش الموت، وجهاء المسلمين في مدينته وحدثهم عن إيمانه المسيحي بطريقة لا تخلو من التعرض للإسلام ونبيِّه مما أثار غضبهم وتشاوروا في أمر إنزال عقوبة القتل به، ولما لم يفعلوا واستعاد الرجل صحته، نزل إلى الساحات العامة وألقى خطباً نارية تهاجم الإسلام. فما كان من الخليفة الوليد الأول إلاّ أن دعاه ووبّخه مؤكداً له أنه حرّ في الإيمان بالمسيح إلهاً "رغم أنه بشر"، لكنه حذّره بشدة من مغبّة التعرض للإسلام ونبيّه[٤٨].

٥. *يوحنا الدمشقي شاهد بارز*

يبقى القديس يوحنا الدمشقي الشخصية المسيحية الأبرز بلا منازع، من حيث سعة علمه وتقاه وشهرته وانتشار أفكاره الواسع وتأثيرها، فضلاً عن دوره الكبير في خدمة الدولة ومعرفته للإسلام والمسلمين على حد سواء.

كان يوحنا، على منوال أبيه، بمثابة زعيم للمسيحيين يمثّلهم ويدافع عن حقوقهم لدى السلطة، خاصة بعدما ساءت أحوالهم في النصف الثاني من حكم عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥م) الذي عرّب الدواوين وأقال، بالتالي، عدداً لا يستهان به من الموظفين المسيحيين الكبار، متأثراً بتفاقم العداء بين الدولتين العربية والبيزنطية. وظلّ يوحنا في خدمة الدولة أيام الوليد الذي ضايق بدوره المسيحيين، وأيام سليمان أخيه الذي سار على خطاه، وأيام عمر الثاني الذي فاق أسلافه في القساوة بحقهم. وما لبث يوحنا أن ذهب بنفسه ضحية لإجراءات الخليفة المتشدد الذي حظّر على المسيحيين تسلّم وظائف رفيعة في الحكومة، ما لم يرتدّوا عن دينهم. فاستقال وترهَّب في دير القديس سابا في فلسطين (بين عامي ٧١٨ و٧٢٠م)، تحدوه الرغبة في عيش حياة الزهد والانصراف إلى التأليف اللاهوتي ونظم التسابيح الكنسية.

ويضيق المجال، في حدود هذا البحث، عن تعداد مؤلفات من أطلق عليه لقب "دفّاق الذهب". حسبنا أن نذكر أنه كتب عن الإسلام، تاريخاً وعقيدة [٤٩] ، ووضع "حواراً" مع أحد الشرقيين[٥٠]. في هذا الأخير، وعلى غرار من سبقه من آباء الكنيسة، يستخدم الفلسفة وسيلة لإيضاح العقيدة المسيحية وشرحها، ويتناول في ما يتناول مسائل حرية الإرادة وهل إن كلمة الله مخلوقة أم غير مخلوقة. ويكفي مجرد ذكر هذه المسائل، لتعزيز فرضية شائعة بين المؤرخين والباحثين تقول إن الدمشقي قصد طرح قضايا تعني المسلمين وأنه أثّر بشكل ما في "القدرية" بل في حركة علم الكلام الإسلامي الباكرة. فهذه الحركة قامت بعد شيوع آثار يوحنا، مما يشكّل نوعاً من "القرينة الزمنية" تضاف إليها "قرينة المشابهة" التي لا يتردد البعض في الإشارة إليها[٥١].

ومهما يكن من أمر هذا التأثير، فلا يمكن تجاهل الموازاة بين مقاربات الدمشقي والمحاولات الأولى لعلم الكلام، عند المعتزلة بوجه خاص، وذلك على صعيد المنهج واللغة والأسئلة. وهذا حد أدنى يقرّ به بعض من قلّلوا من شأن تأثيره المفترض، كالدكتور علي

جواد الذي كتب : "قد يكون يوحنا نجح بعض الشيء في إثارة جذوة تلك المشاكل الكلامية"(٥٢).

٦. حركة خصبة وشراكة حضارية

يبقى أن الدمشقي يشهد على إمكانية التمييز بين الولاء للدولة الجديدة والتمسك بالانتماء الديني والدفاع عنه. وهو في الحالتين يلفتنا إلى حركة خصبة، أخذاً وردّاً، في السياسة كما في الفكر، تلت فتح العرب لبلاد الشام.

وهذه الحركة إذا ما استقرأناها، اليوم، تسهم تكراراً في تأصيل الشراكة الحضارية بين المسلمين والمسيحيين العرب فلا يرى أحد نفسه، ولا يُرى، غريباً في بلاده.

الحواشي

١) البلاذري، **فتوح البلدان**، طبعة دي غويه، ليدن، ١٨٦٦م، ص ١١٦.

٢) Stefen WILD, **Libanesishe Ortsnamen: Typologie und Deutung**, Beirut, 1973.

٣) كمال الصليبي، **منطلق تاريخ لبنان**، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٢.

٤) أي الروم الأرثوذكس في المصطلح الشائع اليوم.

٥) وهي تسمية تنسبهم إلى يعقوب البرادعي أطلقها عليهم، في البداية، خصومهم الكنسيون وظلّت معتمدة في المراجع العربية، لكنها اليوم غير مستساغة.

٦) لفظة روم ملتبسة لجهة الخلط الذي توحي به بين المدلولين العرقي والمذهبي. أما لفظة ملكية فتشير إلى القائلين بصياغة مجمع خلقيونية العقائدية من حيث هم على مذهب الملك.

٧) راجع أطروحة ادمون رباط في كتابه :

L'Orient chrétien à la veille de l'islam, publications de l'Université libanaise, Beyrouth, 1980.

٨) راجع سعيد بن البطريق : النص العربي مع ترجمة فرنسية :

"Eutychii Patriarchae Alexandrini". Annales. Texte arabe et traduction française de L. Cheiko. B. Carra de Vaux et H. Zayyat, **Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum**, 3ème série, t. VII, p. 11.

٩) ابن العميد **Historia Saracenica**, édit. Thomas Erpenius, 1625, p. 26.

مذكور في كتاب الأب جوزف نصرالله : **Saint Jean de Damas : son époque, sa vie et son œuvre**, Harissa, Liban, 1950, p.18.

١٠) سعيد بن البطريق، مرجع مذكور، ص ٥-٦.

١١) البلاذري، **فتوح البلدان**، مرجع مذكور، ص ١٢١.

١٢) سعيد بن البطريق، مرجع مذكور، ص ١٥-١٦.

١٣) فيليب حتي و إدوار جرجي وجبرائيل جبّور، **تاريخ العرب**، الطبعة السابعة - جديدة ومنقحة -، بيروت، دار غندور، ١٩٨٦، ص ٢٠٦.

١٤) الأب بطرس ضو، **تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري**، بيروت، دار النهار، ١٩٧٠-١٩٨٠، الجزء الأول، ص٢٩٩.

١٥) Henri Lammens. **Études sur le règne de Mo'awiya**, extrait de MFO. I, II et III, Beyrouth, 1908, p. 21.

١٦) الأب جوزف نصرالله، **Saint Jean de Damas**، مرجع مذكور، ص ٢٤.

١٧) Edmond Rabbath, **La conquête arabe sous les quatre premiers califes** Beyrouth, publications de l'Université libanaise, 1985, p. 198.

١٨) ادمون رباط، المرجع السابق، ص ٢٠٠.

١٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، مرجع مذكور، ص ١٨٨.

٢٠) أبو يوسف يعقوب، **كتاب الخراج**، القاهرة، ١٣٥٢ (هـ)، ص ١٣٩.

٢١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٢٢) البلاذري، **فتوح البلدان**، مرجع مذكور، ص ١٣٢.

٢٣) ابن عساكر، تاريخ دمشق الكبير، طبعة بدران بعنوان **تهذيب تاريخ دمشق**، دمشق ١٣٢٩ (هـ)، الجزء الأول، ص ٩٩ و٢٤١.

٢٤) لامنس، **Études...**، مرجع مذكور، ص ٣٩٢.

٢٥) التسمية أطلقها المسيحيون على هذه المدينة التي فيها دعي أتباع المسيح مسيحيين أولاً والتي صارت مركزاً للبطريركية المسمّاة باسمها والممتدة حدود ولايتها إلى "سائر المشرق".

٢٦) يظّل الحديث عن العلاقة بين الموارنة والجراجمة مدار خلاف، في بعض جوانبه، بين المؤرخين ولا شأن لبحثنا هذا به.

٢٧) البلاذري، **فتوح البلدان**، مرجع مذكور، ص ١١١.

٢٨) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، القاهرة، ١٩٣٩، ص ١٠٥ و١٠٦.

٢٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، مرجع مذكور، ص ١٤٦.

٣٠) ابن قيّم الجوزية، **أحكام أهل الذمّة**، تحقيق الشيخ صبحي الصالح، الطبعة الثانية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١.

٣١) راجع على سبيل المثال جان موريس فييه، **أحوال النصارى في خلافة بني العباس**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠، ص ١٤٠.

٣٢) أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، القاهرة، ١٩٨٢، الجزء الخامس عشر، ص ١٣.

٣٣) البلاذري، **أنساب الأشراف**، القدس، ١٩٣٨، الجزء الرابع، ص ٨١.

٣٤) لامنس، **Études...** مرجع مذكور، ص١١-١٢.

٣٥) البلاذري، **فتوح البلدان**، مرجع مذكور، ص ١١٨.

٣٦) الأب هنري لامنس، "أسرة القديس يوحنا الدمشقي"، مجلة **المشرق** ، بيروت، ١٩٣١، ص ٦٩.

٣٧) H. Lammens. **Études sur le siècle des Omayades**, Beyrouth, 1930, p. 203.

٣٨) الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتّاب**، القاهرة، ١٩٣٨، ص٣٣ و٤٠.

٣٩) الراهب ميخائيل السمعاني الأنطاكي، "سيرة القديس يوحنا الدمشقي"، عن كتاب كمال اليازجي، **يوحنا الدمشقي: آراؤه اللاهوتية، وعلم الكلام**، بيروت، منشورات النور، ١٩٨٤، ص ٣٦.

٤٠) أبو عثمان الجاحظ، **كتاب الحيوان**، القاهرة، ١٩٣٨، الجزء الأول، ص ٢٩.

٤١) Théophane le Confesseur, **Chronographia ad annum**, 6157. Édition de Bonn, 1883-1885; cf. Lammens. **Études**, *op. cit.*, p. 3.

٤٢) لامنس، **Études...** مرجع مذكور، ص ٢٨١.

٤٣) البلاذري، **فتوح البلدان**، مرجع مذكور، ص ١٢٥.

٤٤) لامنس، **Études...** مرجع مذكور، ص ٣٥٩.

٤٥) Michel le Syrien. **Chronique universelle**, éd. de J.B. Chabot, 1910, I, II, p. 474.

٤٦) حبيب الزيات، **الصليب في الإسلام**، حريصا (لبنان)، ١٩٣٥، ص ٥٨-٦٥.

٤٧) يشكك الأب بيترز (Peeters) في صحة نسبة النص الى الدمشقي. إلاّ أن الأب جوزف نصرالله، الذي يبحث المسألة على ضوء مختلف المصادر، لا يأخذ بهذا التشكيك. راجع الأب جوزف نصرالله، **Saint Jean de Damas...**، مرجع مذكور، ص ١٥٩.

٤٨) النص منشور عند :

Adel-Théodore Khoury, **Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs**. Éditions Nauwelaerts, Louvain et Paris, 1969, p. 67.

K. Peeters. "La Passion de S. Pierre de Capitolias", in **Analecta Bolandiana** 57, Bruxelles, 1939, pp. 299-333.

٤٩) الفصل ١٠١من **كتاب الهرطقات**، راجع : J.P. Migne. **Patrologiae Cursus Completus.** Series Graeca, 1851-1879, vol. 94, pp. 763-773.

٥٠) *Ibid*. vol. 96, pp.1335-1347. الترجمة العربية معنونة "**يوحنا الدمشقي في حوار مع أحد الشرقيين**" نقلها عن اليونانية ونشرها موريس سيل، بيروت، ١٩٦٨.

٥١) يذهب كمال اليازجي، (**يوحنا الدمشقي: آراؤه...**، مرجع مذكور) إلى حد مقارنة تبيّن المشابهة في المنهج والإشكالية والمسائل المطروحة بين فكر الدمشقي و**كتاب مقالات الإسلاميين** لأبي الحسن الأشعري.

٥٢) الدكتور علي جواد، "يوحنا الدمشقي"، بيروت، **الرسالة**، ١٩٤٥، ص ٣٠٨.



الفصل السادس عشر

دور المسيحيّين في النهضة العباسيّة

في العراق وسوريا (٧٥٠ - ١٠٥٠)

الأب سمير خليل سمير

عندما نتكلّم عن "العربيّة" لا نقصد بذلك العرق بل الثقافة. وهذا معنى ما ورد في الحديث: "يا أيّها الناس إنّ الرب واحد وإنّ الدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب وأم وإنّما هي اللسان، فمن تكلّم بالعربية فهو عربي"[١].

إذاً عندما نقول "المسيحيّين العرب" نقصد بهم "المسيحيّين ذوي الثقافة العربية"، حتى إن كانوا من أصل سرياني، على سبيل المثال، أو إن كانوا يتكلّمون أيضاً أو بشكل أساسيّ لغات أخرى. ومن هذا المنطلق لا يختلفون أبداً عن المسلمين الّذين غالباً ما لا يكونون عرباً إلاّ من حيث الثقافة. وما علينا سوى التفكير في الفارابي التركيّ وابن سينا الفارسيّ وابن رشد البربريّ وابن ميمون اليهوديّ الأندلسيّ. ذكرنا هذه الأمثلة عن فلاسفة القرون الوسطى المعروفين بشكل أفضل في الشرق، على سبيل المثال لا الحصر. ففي الواقع نجد هنا خاصةً من خصائص الثقافة العربيّة-الإسلامية : طوّرت بشكل أساسيّ على يد أشخاص ليسوا من أصل عربيّ.

أولاً - المقدّمة

الدور الثقافي الّذي لعبته المسيحيّة العربيّة عند نشأة الإسلام[٢]

١. *المسيحيّون العرب قبل الإسلام*

إنّ ميلنا إلى التفكير في أن العالم العربيّ والثقافة العربية وُلدا مع الإسلام يتأتّى عن ظاهرة الإسقاط المتكرّرة. هذه نظرة غير صحيحة من الناحية التاريخيّة. أضف إلى ذلك أنّ الإسلام ما كان ليُبصرَ النورَ من دون أُسس ثقافيّة وروحيّة متينة.

في القرن الخامس، كانت الممالك العربيّة في ذلك الوقت كلّها مسيحيّة : مملكة الغساسنة على التخوم البيزنطيّة، ومملكة اللخميّين (وعاصمتها الحيرة) على التخوم الفارسيّة، ومملكة كِندة في قلب شبه الجزيرة العربيّة. كما أنّنا نجد عدداً كبيراً من القبائل العربيّة المسيحيّة. ففي الجنوب، تزدهر أبرشيّات البحرين وقطر وعُمان. وفي اليمن، نجد أيضًا الأساقفة وشهداء الإيمان الّذين استشهدوا في العام ٥٢٤، وقد ضرب القرآنُ فيهم المثل (سورة البرج : ٨٥). بل إنّنا نجد في مكّة بذاتها مسيحيّين، من بينهم وَرَقَة بن نَوْفَل؛ ونحن على علم بالدور الّذي لعبه في حياة محمّد، حتى أن البُخاري قال: " ثم لم يَنْشَبْ وَرَقَةُ أن تُوفّي وَفَتَر الوحيّ" [٣].

لم يكن العربُ المسيحيّون هؤلاء كثيرين، والأهمّ من ذلك أنّهم لم يكونوا منظَّمين جداً. غير أنّ مستواهم الثقافي كان يفوق مستوى معاصريهم. وتجدر الإشارة إلى أنّهم الّذين أدخلوا الكتابة العربيّة، والّذين أنجبوا أشهر الأطبّاء[٤]. كما لا يستهان بالدّور الّذي لعبوه في الأدب : ففي النّثر، ضُرب المثل ببلاغة قسّ بن ساعدة[٥]، وفي الشّعر جمع الأب لويس شيخو مؤلفات كثيرة تدلّ على المساهمة الكبيرة الّتي قدّمها المسيحيّون[٦]، وإن كانت قابلة للانتقاد في بعض الأجزاء.

وأخيراً أتى القرآن مرّات عديدة على ذكر المسيحيّين، ويشهد تالياً على وجودهم وأهمّيّتهم في الجزيرة العربية في نهاية القرن السّادس. أضف إلى ذلك أنّ عشرات التّعابير الثّقافية والدّينيّة الّتي استعارها القرآن، بلا شكّ، من المسيحيّين، خيرُ دليلٍ على التّأثير المسيحيّ[٧].

٢. عربنة مسيحيّي الشّرق في القرنين السابع والثامن

مع الفتح العربيّ الإسلاميّ الّذي بوشر في حياة محمّد، تمّ فتح الشّرق الأدنى في النّصف الأوّل من القرن السّابع : الجزيرة العربيّة أوّلاً، ثم سوريّا (الّتي تضمّ اليوم سوريا ولبنان وفلسطين) والعراق، وأخيراً مصر الّتي سقطت بين ٦٤٠-٦٤١.

وجد الفاتحون أنفسهم عندئذٍ أمام شعوب ثقافتها أغنى بكثير من ثقافتهم. فكانت لهم الحكمة في احترامها، بل صاروا تلاميذ لها، واكتفوا بالسيطرة عليها إداريًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الشّعوب المحتلّة كانت مسيحيّة (باستثناء بعض

المزدكيّين في منطقة حرّان، الّذين عُرِفوا بالصابئة حوالي العام ٨٥٢). فقد كان لهذه الشّعوب ثلاثة تقاليد ثقافية : الإغريقيّ (في مدن السّاحل)، السّريانيّ (داخل سوريا والعراق) والقبطيّ (في مصر).

تمّت عربنة البلدان المفتوحة بشكل تدريجيّ. ففي البدء، كانت الإدارة مزدوجة اللّغة في كلّ مكان: العربيّة الإغريقيّة أو العربيّة السّريانيّة أو العربيّة القبطيّة. وشيئًا فشيئًا حلّت اللّغة العربيّة بشكل كامل مكان اللّغات الأصليّة. فكلّ من أراد تأدية دور في الحياة الاجتماعيّة السّياسيّة في البلاد، كان يجدر به إتقان لغة الفاتحين، أي العربيّة. وبالتالي، سرعان ما تعرّب المسيحيّون الّذين لم يكونوا من أصل عربيّ، لكنّهم حافظوا على إتقانهم للغتين أو لثلاث (الإغريقيّة، السّريانيّة أو القبطيّة، العربيّة). حتّى إنّنا نجد في أوائل العصر العبّاسيّ (٧٥٠-٨٥٢) بعض المسيحيّين المتعدّدي اللّغات (الإغريقيّة، السّريانيّة، الفارسيّة والعربية).

وزوّدت هذه الظّاهرة المسيحيّين بتفوّق ثقافيّ لا شكّ فيه : فهم لا يُتقنون لغات عدّة وحسب، بل يتمتّعون بإرث ثقافيّ تناقلوه من جيل إلى جيل (كما سنرى لاحقًا) عبر المدارس والأديرة. ولا شكّ في أنّ البدوَ القادمين من الجزيرة العربيّة كانوا يفتقرون إلى ذلك.

ثانيًا – وصول الثّقافة الهلّينية إلى العرب، عبر السّريان[٨]

١. *المدارس السّريانيّة*[٩]

لم تكن النّهضة العبّاسية وليدة الصُّدفة. فقد تمَّ التّحضير لها مطوّلاً حتّى قبل مجيء العبّاسيين أنفسهم، وذلك بفضل المدارس السّريانيّة، القائلة بطبيعة المسيح الواحدة، والمدارس النّسطوريّة على وجه الخصوص.

في الواقع، كانت الكنائس السّريانيّة تتمتّع بنظامٍ تعليمٍ مهّد الطّريق لجامعاتنا. عند نشأة الإسلام، كان للقائلين بطبيعة المسيح الواحدة ثلاثة مراكز ثقافيّة : أميدا، دير قنّشريه (على الضّفّة اليسرى للفرات قبالة جرابلوس) ولا سيّما أنطاكية. أمّا النّساطرة، فكان لهم ثلاث مدارس كبيرة : مدرسة نَصِيبين الّتي أحياها الأسقف بَرْصَوْمَا في العام ٤٨٩، عندما قرّر الامبراطور زينون إقفال مدرسة الرُّها؛ مدرسة المدائن ومدرسة

جنديشابور[١٠] الّتي أسّسها، في العام ٥٣٠، كِسْرى (خسرو أنو شروان) في إيران، وهي متخصّصة بالطّب ومنفتحة على العلم الهنديّ[١١].

إلى جانب هذه المدارس، كانت أديُرة عدّة تؤمّن التّعليم بشكل جديّ. "في بغداد نفسها كانت توجد، في أديرة عديدة نسطوريّة مهمّة، مجموعة من الأساتذة والتّلاميذ. نذكر بشكل خاص: مدرسة دير كليل إيشو ومدرسة دير مارفثيون ومدرسة كرخ، وفي هاتين الأخيرتين كانوا يدرّسون الطّبّ والفلسفة إلى جانب الدّروس الدّينيّة"[١٢].

كان برنامج الدّروس يحوي إجمالاً العلوم الدّنيويّة والعلوم الدّينيّة. وكانت العلوم الدّنيويّة تشمل : القواعد، البلاغة، الرّياضيّات، الطّبّ، المنطق والفلسفة؛ وكانوا يستوحون في تعاليمهم من نظام التّعليم التّقليديّ الّذي كان ضمن التّقاليد الإغريقيّة الوثنية. وكانت العلوم الدّينيـة تَدْرس الكتاب المقدّس وتفسيراته كما كان يُدْرَس اللاّهوت. وكان آباء الكنيسة هم المرشدون إلى العلوم الدّينيّة.

وأخيرًا تعمّقوا جدًا في اللّغات ولا سيّما الإغريقيّة والسّريانيّة (أحيانًا الفارسيّة)، وفي ما بعد العربيّة. حتّى إنّ في حوزتنا قوانين الإسكولات الّتي مهّدت الطّريق للمعاهد الإكليريكيّة التّي أُسِّست في القرن السّادس عشر[١٣].

ويخبرنا حُنَين بن إسحق (ت ٨٧٣) أنّه في مدارس الإسكندرية،

> "جرت العادة على الاجتماع يوميًا لقراءة أحد المؤلّفات الأساسيّة وتفسيرها، كما جرت العادة اليوم، عند أصدقائنا المسيحيّين الّذين يجتمعون يوميًّا في أماكن الدّراسة المعروفة باسم (إسكول) لدراسة أحد مؤلّفات الأوائل الأساسيّة. أمّا في ما يتعلّق بالكتب الأخرى، فقد جرت العادة على قراءة كلٍّ منها على حدة، بعد أن يستمدوا الثقافة من الكتب الّتي ذكرتها، وهكذا يقرأ أصدقاؤنا اليوم تفسيرات كتب الأوائل"[١٤].

إذًا، عندما أرسى الخلفاء العبّاسيّون أُسسَ بغداد في العام ٧٦٣، ابتعدوا لهذا السّبب جغرافيًا (وأيضًا اجتماعيًا وثقافيًا) عن العالَمَيْن العربيّ والبيزنطيّ في آن، واقتربوا من العالم الفارسيّ؛ لدرجة أنّ الإدارة أصبحت فارسيّة برمّتها، إضافةً إلى نواح أخرى من الحياة السّياسيّة. وتاليًا استندوا تلقائيًا إلى الّذين يتمتّعون بثقافة عريقة في المنطقة، أي النّساطرة، ووظّفوهم لخدمة الدّولة بصفة كتّابٍ[١٥] وأطبّاء[١٦] ومترجمين[١٧].

٢. *نهاية مدرسة الاسكندريّة*

في العام ٥٢٩، أقفل جوستينيانُس مدرسة أثينا، وضعفت مدرسة الإسكندرية جرّاء الضّربة الّتي أسداها إليها ثيودوسيوس الأوّل في العام ٣٩١. لكن على الرَّغم من ذلك، أصبحت الملاذَ الأخير الّذي لجأت إليه الهلّينيّة المطاردة من المسيحيّة. وفي بداية القرن السّادس، استعادت هذه المدرسة ازدهارها إذ اعتنقت المسيحيّة مع أمونيوس بن هرمياس تلميذ پروكلُس الأفلاطونيّ المحدث، فقد كان له تلاميذ كثر منهم سمبليقيوس ودمسقيوس وأسكلابيوس وثاودوتُس وأولمبيودرُس ويحيى النّحوي (الّذي عزاه العرب خطأً للقرن السّابع).

وفي الحقبة عينها، تلقى العديد من السّريان، القائلين بطبيعة المسيح الواحدة، تعاليمهم في الإسكندريّة، لا سيّما زكريا الإسكولاستيكي وصديقه سيڤير (الّذي أصبح بطريرك أنطاكية من العام ٥١٢ حتّى العام ٥١٨)، يوحنّا الأفامي، آتيوس من أميدا والمترجم الكبير والطّبيب والفيلسوف سرجيوس الرأسعيني (الّذي ازدهر نحو عام ٥٣٦)[١٨]. وأعطت مدرسة الإسكندريّة إسطِفانُس الإسكندريّ الّذي كان فيلسوف بلاط هرقل وأحد أهمّ المعلّمين في المدرسة؛ والطّبيبين هارون Aharon وبولس الايجيني Paul d'Aegine. وفي بداية القرن الثّامن، زالت المدرسة تدريجيًا.

٣. *نهضة المدارس السّريانيّة في عهد العرب*

في تلك الحقبة (نحو ٧٢٠)، تسلّم السّريان القائلين بطبيعة المسيح الواحدة، الّذين تلقّوا دروسهم في الإسكندريّة، زمام الأمور، وأحيوا من جديد مدرسة أنطاكية. وعاشت حوالي ١٣٠ أو ١٤٠ عامًا، من غير أن تخلّف أسماء مهمّة، لكنّها نقلت بأمانة التّقليد الهلّينيّ وترجمت أكبر عدد من المؤلفات إلى السّريانيّة.

نحو العام ٨٥٠، توفّي آخر معلّم في أنطاكية وخلّف تلميذين : أحدهما من مَرْو في خُرَصَان والآخر من حرّان في بلاد ما بين النّهرين. فقد أخذا كتب مدرسة أنطاكية، وأسّسا مدرستين : الأولى في مَرْو والأُخرى في حرّان.

في مدرسة مَرْو، كان هناك معلّمان : إبراهيم المرْوَزيّ ويوحنا بن حَيْلان، بقيا فيها حتّى قرابة العام ٨٩٥. عندئذ، في عهد الخليفة المُعْتَضِد (٨٩٢-٩٠٥)، انتقل إبراهيم إلى

بغداد حيث أصبح معلّم متّى بن يُونُس الّذي أصبح بدوره معلّم الفارابي ويحيى بن عديّ، في حين أنّ يوحنّا قصد أوّلاً حرّان (حيث كان الفارابي تلميذه) ثمّ بغداد حيث توفّي.

أمّا مدرسة حرّان، فكان آخر معلّمين فيها : إسرائيل الأسقف (من كَشْكَر؟) والقُوَيْري (Cyrus). انصرف الأوّل إلى المهمات الكنسيَّة (أصبح بطريركًا في الـ٩٠ من عمره، وذلك لبضعة أشهر قبل موته في عام ٩٦٠). أمّا القُوَيْري، فاستقرَّ في بغداد حيث كان متّى بن يونُس تلميذَه.

ذكر الفارابيّ الانتقال من أنطاكية إلى بغداد، والفارابيّ هو "المعلّم الثّاني"، وربما نقل ذلك عن معلّمه يوحنّا بن حَيْلان. لكن تجدر الإشارة إلى أنَّ كلّ أنصار هذه الحركة الفلسفيّة (باستثناء الفارابيّ) كانوا مسيحيّين من النّساطرة. وقد كان آخر حلقة هذه السّلسلة السريانيّ يحيى بن عديّ (توفي عام ٩٧٤) الّذي جمع إرث أرسطو (الأفلاطوني المحدث)، والّذي أصبح في الوقت نفسه تلميذَ متّى بن يونَس النّسطوري (توفي ٩٤٠) والفارابيّ (توفي ٩٥٠)، "أحدَ أهمّ فلاسفة القرن الرّابع"[١٩] ومعلّمًا لا مثيل له في الفلسفة الإغريقيّة في العالم الإسلاميّ في عهده[٢٠]. وكان في الوقت نفسه يهتمّ اهتمامًا كبيرًا بالرّياضيّات[٢١].

من الإسكندريّة حتّى أنطاكية، بعدئذ في مَرْو وحرّان، وأخيرًا في بغداد، انتقل الفكر الهلّينيّ (الفلسفيّ والطّبيّ والمتعلّق بالرّياضيّات) بشكل مستمرّ إلى العرب بفضل المسيحيّين النّساطرة واليعاقبة، أي المشارقة والسريان[٢٢]. ويشير الكنديّ إلى هذه العمليّة بالذّات، والكندي هو "فيلسوف العرب" وقد توفي حوالي العام ٨٧٤، عندما قال ، إذ كان يتكلّم عن أسلافه : "فإنَّهُمْ لَوْ لَمْ يَكُونُوا، لَمْ يَجْتَمِعْ لَنَا، مَعَ شِدَّةِ الْبَحْثِ فِي مُدَدِنا كُلِّها، هَذِهِ الأَوَائِلُ الْحَقِّيَّةُ الَّتِي بِهَا تَخَرَّجْنَا عَلَى الأَوَاخِرِ مِنْ مَطْلُوبَاتِنَا الْخَفِيَّةِ"[٢٣].

ثالثًا - العلوم اليونانيّة في بغداد

يتساءل المفهرس محمّد النّديم (أو ابن النّديم) وهو مؤلِّف أوّلِ قائمةِ جردٍ عرفتها الثّقافةُ العربيّة في العام ٩٨٧ حول : "ذِكْرُ السّبب الّذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة [= الإغريقيّة] في هذه البلاد"، أي في بغداد.

١ . *تأسيس "بيت الحكمة"*[٢٤] *والمترجمون الأوائل*

وليجيب عن السّؤال، يخبّر الرّؤيا اللّيليّة الّتي ظهرت للخليفة المأمون (٨١٣-٨٣٣)، وبانَ فيها أرسطو الّذي حثّه على تكثيف حركة التّرجمة وتنظيمها ضمن منهجيّة. وإليكم النّص[٢٥] :

« ذكرُ السّبب الّذي من أجله كثرت كتب الفلسفة، وغيرها من العلوم القديمة، في هذه البلاد.

« أحدُ الأسباب في ذلك أنَّ المأمون رأى في منامه كأنّ رجلاً أبيضَ اللّون، مشَّربًا حمرةً، واسعَ الجبهةِ، مقرونَ الحاجبِ، أجلحَ الرَّأس، أشهلَ العيْنَين، حسنَ الشَّمائل، جالسٌ على سريره.

قال المأمون : "وكأنّي بين يَدَيْه قد مُلِئْتُ له هيبةً. فقلت : مَنْ أنتَ ؟".

قال : "أنا أرسطاليس".

فسُرِرْتُ به وقلت : "أيّها الحكيمُ، أسألُكَ ؟"

قال : "سَلْ".

قلت : "ما الحسنُ ؟"

قال : "ما حَسُنَ في **العقل**".

قلت : "ثم ماذا ؟"

قال : "ما حَسُنَ في **الشّرع**".

قلت : "ثم ماذا ؟"

قال : "ما حَسُنَ عند **الجمهور**".

قلت : "ثم ماذا ؟"

قال : "ثمَّ لا ثُمَّ".

« وفي روايةٍ أخرى : قلت : "زدني". قال : "مَن نصحك في الذّهب، فليكن عندكَ كالذّهب. وعليك بالتّوحيد".

« فكان هذا المنام من أَوْكَد الأسباب في إخراج الكتب».

إذاً أسّس المأمون في العام ٨٣٠ بيت الحكمة، وأوكل إدارته إلى الفارسيّ سهل بن هارون (توفّي العام ٨٣٠)[٢٦]، وكان الطّبيب النّسطوريّ يوحنا بن ماسويه المترجم[٢٧] الأساسيَّ هناك في تلك الحقبة. يبدو أنّ المدرسة الأرسطوطاليّة في بغداد أعزت رؤيا المأمون هذه إلى القرن اللاحق لتعزيز مناداتها بتفوُّق المنطق[٢٨].

٢. حُنين بن إسحق (٨٠٨-٨٧٣)

عند موت يوحنا بن ماسَوَيْه (في٢٤٣/ ٨٥٧)، تولّى تلميذه حُنين بن إسحق (٨٠٨-٨٧٣) إدارة مدرسة التّرجمة[٢٩]. لكنّه لم يتولَّ إدارة بيت الحكمة، كما يُزعم أحياناً. في العام ٨٥٦، ترجم، من مؤلفات الطّبيب الشّهير جالينُس، ٩٥ كتاباً إلى السّريانيّة و٣٩ إلى العربيّة، وهو الّذي أتى بطريقة التّرجمة الحديثة، وكفّ عن التّرجمة الحرفيّة (ترجمة كلّ عنصر داخل الكلمة)، وأصبح يترجم الجملةَ بالمجمل. إذ يجب فهم العبارة كاملةً وترجمتها إلى لغة أخرى. ويعرض لنا صلاح الدّين خليل بن ايبك الصّفدي (فقيه لغويّ مات في دمشق في ٧٦٤/١٣٦٣) طريقتي التّرجمة : طريقة يوحنا بن البطريق وابن النّاعمة الحمصيّ الّذي كان يتّبع الطّريقة الحرفيّة وحتى التّقليديّة ؛ وطريقة حُنين بن إسحق الموصوفة في ما يلي[٣٠] :

المسيحيّون وحُنين بالذّات،

> "كانوا يشعرون أن نقل الإرث الفلسفيّ القديم مسؤولية تقع على عاتقهم، بل تكاد تكون دعوةً. يؤكّد حُنين بن إسحق (ت ٨٧٣) في مقدّمة نوادر الفلاسفة"[٣١] : "علّمنا ربُّ العالمين اللّغة العربيّة لكي نترجم هذا العلم (القديم) الإغريقيَّ من العبريّة والسّريانيّة إلى العربيّة. حمداً لله على الطّيبة الّتي يحيطنا بها"[٣٢]. على غرار أكثر معاصريه المسيحيّين ثقافة، كان حُنين يتقن أربع لغات في حين أنّ فلاسفة العصور الوسطى المسلمين لم يتقنوا سوى العربيّة"[٣٣].

لكنَّ حُنيناً لم يكن مترجماً وحَسْبُ.

> "من بين مؤلّفات حُنين بن إسحق الأصليّة، نذكر مقدِّمته لكتاب الصّناعة الصّغيرة لجالينُس، الّتي لعبت دوراً جوهريّاً في الطّبّ الشّرقيّ في القرون الوسطى، وأُدرجَت في مجموعة Articella الشّهيرة، بفضل مدرسة ساليرنو.

بل بقي طبايعهما على حاله فواجب نقل صفة كل منهما الى صاحبه
فنقول في ناسوت المسيح انه اله وبحسب القانون نصف
الاله بانه انسان غير ان المانع من ذلك الظاهر وهو ان الاتحاد
الغرض فيه [illegible] شرف الطبيعة البشريه لا انحطاط الطبيعه
الالهيه ولهذا لا ننقل صفة الانسان الى صفة الاله
الى صفة الاله الى الانسان فنقول في الناسوت انها الاهيه
وانها صانعة الايات ننقلا وان ذات الصانع لها هو الاله تعالى
بتوسطها ام

بلغ

الباب الثاني عشر
يشتمل على كيفيه ادراك
حقيقة الديانه للحكيم حنين
ابن اسحق النسطوري
المتطبب رحمه الله ....

قال من اين يعلم الانسان ان ما يعتقده هو
الحق وان ما يعتقده غيره الباطل فانه ان قال ان ذلك
ادرك بما اتاه عن ابيه او قال ان ذلك اتاه عن ابائه ومن
نبي ذي ايات ومن ابيه ادرك [illegible] قيل له [illegible] عنده
لجميع اصحاب الاديان المخالفين لهم ان يقولوا مثل ما قال
فاذا [illegible] فهذا الجواب شبه من جميع اصحاب الاديان
[illegible] على من قبل دينه بهذه الحجه لا يرد عليه دين من
الاديان لا يقبله لهذه الحجه بعينها وان لم يقبل حجة المخالفين
له فلا يقبل تلك الحجه من اهل مقالته فنقول لمن قال
هذا القول ان الحق والباطل من جميع الاديان انما نعلم
من الاسباب التي عنها قبولها منذ اول امرها والاسباب التي
منها يقبل الكذب غير الاسباب التي يقبل منها الحق فاسباب
قبول الكذب ستة اولها ان يضطر القايل الى ان يقبل
ما حمل عليه من غير اراده منه والثاني ان يهرب الانسان
من الضيق والشده بارادته اذ لم يقدر على احتمالها فينتقل
منها الى ما يرجو منه السهوله والسعه والثالث
ان يوثر العز على الذل والشرف على الضعه والقوه على الضعف

من كتابات الفيلسوف ثيودورُس أبو قُرَّة (مخطوطة، أوائل القرن ١٨)، دير الشير رقم ٣٧٣.

بل بقي طبايعهما على حاله فواجب نقل صفة كل منهما الى صاحبه
فنقول في ناسوت المسيح انه اله وبحسب القانون نصف
الاله بانه انسان غير ان المانع من ذلك الظاهر وهو ان الاتحاد
الغرض فيه [illegible] شرف الطبيعة البشريه لا انحطاط الطبيعه
الالهيه ولهذا لا ننقل صفة الانسان الى صفة الاله
الى صفة الاله الى الانسان فنقول في الناسوت انها الاهيه
وانها صانعة الايات ننقلا وان ذات الصانع لها هو الاله تعالى
بتوسطها ام

بلغ

الباب الثاني عشر
يشتمل على كيفيه ادراك
حقيقة الديانه للحكيم حنين
ابن اسحق النسطوري
المتطبب رحمه الله ....

قال من اين يعلم الانسان ان ما يعتقده هو
الحق وان ما يعتقده غيره الباطل فانه ان قال ان ذلك
ادرك بما اتاه عن ابيه او قال ان ذلك اتاه عن ابائه ومن
نبي ذي ايات ومن ابيه ادرك [illegible] قيل له [illegible] عنده
لجميع اصحاب الاديان المخالفين لهم ان يقولوا مثل ما قال
فاذا [illegible] فهذا الجواب شبه من جميع اصحاب الاديان
[illegible] على من قبل دينه بهذه الحجه لا يرد عليه دين من
الاديان لا يقبله لهذه الحجه بعينها وان لم يقبل حجة المخالفين
له فلا يقبل تلك الحجه من اهل مقالته فنقول لمن قال
هذا القول ان الحق والباطل من جميع الاديان انما نعلم
من الاسباب التي عنها قبولها منذ اول امرها والاسباب التي
منها يقبل الكذب غير الاسباب التي يقبل منها الحق فاسباب
قبول الكذب ستة اولها ان يضطر القايل الى ان يقبل
ما حمل عليه من غير اراده منه والثاني ان يهرب الانسان
من الضيق والشده بارادته اذ لم يقدر على احتمالها فينتقل
منها الى ما يرجو منه السهوله والسعه والثالث
ان يوثر العز على الذل والشرف على الضعه والقوه على الضعف

مخطوطة لحنين بن إسحق (القرن ١٣) VA 103 .

"ألَّف حُنين، وبالعربيّة دائمًا، دراسة كبيرة حول طبِّ العيون، نشر مؤخَّرًا (النَّصّ والتّرجمة بالإنكليزيّة) على يد Max Meyerhof(٣٤). وهي مؤلَّفة من عشر دراسات كتبها خلال ثلاثين عامًا وجمعها أخيرًا بناءً على طلب نسيبه حُبيش، وألّف تاليًا كتابًا "يحوي كلَّ المعلومات اللاَّزمة لمن يريد معالجة أمراض العيون بطريقة معقولة". وهذا الكتاب مهمّ جدًا، كونه يعرض لنا عمل هذا العالم البارع، وكونه أيضًا أوّل دراسة وصلتنا حول طبّ العيون، ليس فقط من الحضارة العربيّة بل أيضًا من قدماء اليونانيّين.

"وهذه الدّراسة لا تساهم في إطلاعنا على نظريّات الأوائل وحسب، بل تقدّم لنا حرفيًا تقريبًا كلَّ نصوص جالينُس وأوريباسيوس وبولُس الإيجيني وآخرين، حيث يتمُّ التّطرُّق إلى العين وأمراضها.

"ولم يكتفِ حُنين بكتابة هذه الدّراسة العظيمة، بل ألَّف أيضًا "كتاب المسائل في العين" المؤلَف من ثلاثة أجزاء، وهو مختصر وذو طابع تمهيديٍّ أكثر، وصيغ على شكل أسئلة وأجوبة. كان هذا الكتاب شبه مجهول حتّى يومنا في الشّرق، إلى أن نشر R. P. Paul Sbath et Max Meyerhof (٣٥) مؤخرًا نصَّه وترجمته بالفرنسية.

"وهناك كتاب ثالثٌ بالعربيّة، انتشر بشكل واسع في العالم المسلم وهو "المسائل في الطّبّ". لكن لسوء الحظّ لم يُنشر هذا الكتاب أو يُترجم بشكل حديثٍ.

"في الواقع، هنالك أكثر من مئة دراسة أصليّة كتبها حُنين بالعربيّة. أمَّا مؤلَّفاته الأصليّة بالسّريانيّة فلا نعرف عنها شيئًا تقريبًا"(٣٦).

جمع حُنين حوله تلاميذ عدّة، ومن أشهرهم : ابنه إسحاق وابن أخته حُبَيْش بن الحسن الأعْسَم(٣٧) ؛ وندين لهما بترجمة مدوّنة جالينُس وأبقراط وأرسطو والكثير من الأطبّاء والعلماء والفلاسفة الإغريق.

٣. مترجمون سبقوا حُنين

لكن، قبل هذا الجيل من المترجمين المهمّين، مهّدَ كثيرون الطّريق. في ما يلي، نذكر ما كتبه Aldo Mieli الّذي كان أمين سرٍّ مدى الحياة في الأكاديميّة الدّوليّة لتاريخ العلوم(٣٨) :

"في بداية العصر العبّاسي، سيطر المترجمون (من الإغريقيّة إلى السّريانيّة ومن السّريانيّة إلى العربيّة) ولا سيّما المسيحيّون المنشقّون (كذا).

"لذا ينبغي أن نُدرج بين المترجمين معظم الّذين كتبوا في الطّبّ على غرار : تيوفيل بن توما (من الرُّها) (توفي ٧٨٥). وهو مارونيّ ومنجم الخليفة المهديّ، ثالث الخلفاء العبّاسيّين، وقد ترجم إلى السّريانيّة أحد مؤلفات جالينُس ؛

"جرجيس بن جبريل بن بُخْتيشوع (توفي ٧٧١)[٣٩] وهو نسطوريّ من مدرسة جُنْدِيسابور، استلحق لبعض الوقت في بلاط المنصور، وهو يمثّل أقدم فرد في سلسلة من الأطبّاء المعروفين المنتمين إلى العائلة نفسها، وأشهرهم حفيده جبريل بن بُخْتيشوع (توفي ٨٢٨/٩).

"أبو يَحْيى البَطْريق (توفّي نحو ٨٠٠)، من المترجمين الأوائل[٤٠] الّذين استخدمهم المنصور، وكذلك ابنه أبو زكريا يحيى بن البطريق. يقال إنّ هذا الأخير كان يتقن اللّاتينية، وهو أمر نادر عند العرب. على أيّ حال، إنّه مؤلِّف ترجمات عدة لأطبّاء وفلاسفة إغريق[٤١]، ويبدو أننا ندين له بالنّسخة العربيّة لـ"سرّ الأسرار" (الّذي يدعوه لاتين العصور الوسطى: Secreta Secretorum)، وهو من أكثر الكتب إثارة للحيرة، فقد عزاه المترجم إلى أرسطو؛ وهو مزيج من القصص الفولكلورية وقصص التّطيّر المختلطة بقواعد غذائية وملاحظات في علم الفراسة. نجد نسخًا عدّة بالعربيّة لهذا الكتاب، و نسخًا عدّة بلغات أوروبا العاميّة"[٤٢].

٤. *الرّياضيّات وعلم الفلك*

في عهد المأمون (٨١٣-٨٣٣)، ترجم الحجّاج بن يوسف بن مطر الحاسب، وهو نسطوريّ من الكوفة، ازدهر في بغداد بين ٧٨٦ و٨٣٣ وترجم من اللّغة السّريانيّة إلى اللّغة العربيّة الكتب التّسعة الأولى من "العناصر" لإقليدس[٤٣].

في القرن التّالي، حوالي العام ٩١٢، اشتهر قسطا بن لوقا، العالم الملكيّ، المولود في بعلبك (لبنان) والمستقرّ في بغداد، خاصّةً كطبيب. وكان يتقن ثلاث لغات (الإغريقيّة والسّريانيّة والعربيّة)، وقد راجع هذا النّصّ وترجم الكتاب العاشر.

في علم الفلك، ترجم الحجّاج بن يوسف كتاب Megalê Syntaxis لبطليمُس، من السّريانيّة إلى العربيّة، وأنهى عمله في العام ٨٢٧. لكن، في هذا العام، اشتهر المزدكيّون (المعروفون بالصّابئة) وكذلك بعض اليهود.

٥. الطّبّ

وكان المسيحيّون (لا سيّما النّساطرة) معلّمين من دون منازع في حقل الطّبّ خاصّة، وذلك لقرون عدة[٤٤].

ما لبث المنصور أن أرسى أُسس بغداد في العام ٧٦٣ حتّى استدعى الأطبّاءَ النّساطرة من مدرسة جُنْدِيسابور الشهيرة في إيران. وقدم جرجيس بن جبريل بن بُخْتِيشوع مدير المستشفى إلى بغداد من العام ٧٦٥ حتّى العام ٧٦٩، ثمّ عاد بعدئذ ليموتَ في وطنه. خلفه عيسى بن شُهْلَفَا حتّى العام ٧٨٧ حين تولّى بُخْتِيشوع بن جرجيس زمام الأمور. وبعدئذ سيطرت عائلة بُخْتِيشوع في بغداد لأجيال عدة حتى حوالي ١٠٥٨.

يمكننا تعداد عشرات الأطبّاء المشهورين. وكفانا قولاً، إنَّ أكثر من نصف الأطبّاء المذكورين في "تاريخ التراث العربيّ" لفؤاد سزكين Fuat Sezgin هم مسيحيّون[٤٥]. أضف إلى ذلك أن ابن جُلْجُل الأندلسيّ ذكر في "طبقات الأطبّاء والفلاسفة" الّذي ألّفه في العام ٩٨٧ (بضعة أشهر قبل فهرس ابن النديم) اثني عشر طبيبًا وفيلسوفًا من العالَم الإسلامي، من بينهم سبعة مسيحيّون[٤٦].

وبالتّالي، نفهم صرخة الجاحظ (توفي ٨٦٩) السّاخر، الّذي ينقل جواب طبيب سُئِل : لِمَ يعاني البطالة في حين أنّ الوباء متفشٍّ، أجاب : "أنا مسلم وأُدعَى أسد، في حين أنّ النّاس مقتنعون، حتى قبل أن أُولدَ، بأنَّ الطّبيب مسيحيٌّ ويُدعى صليبا أو يوحنّا أو بيرا"[٤٧].

٦. مثل : قسطا بن لوقا

وفقًا لسعيد الأندلسّي، كان قسطا، على غرار يعقوب بن إسحق الكندي"(فيلسوفَ الإسلام)، وثابت بن قرّه الصّابي، واحدًا من الثّلاثة الأكثر علمًا في الفلسفة في عصره[٤٨]. غير أنَّ الفلسفة لم تكن سوى أحد اهتماماته. في الواقع ترجم وألّف كتبًا في الميكانيكا، والهندسة، والرّياضيّات، وعلم الفلَك، والفيزياء، والطّبّ، والتّاريخ، واللاّهوت.

"وُلد في بعلبك في عائلة ملكيّة، وكان يتقن اللّغات الإغريقيّة والسّريانيّة والعربيّة. ومكّنه إتقانه اللّغة الإغريقيّة من السّفر إلى الامبراطوريّة البيزنطيّة لمعرفة المخطوطات الإغريقيّة وجمعها. عاد بعدئذٍ إلى سوريا، واستُدعي مع سُرْيان آخرين، كعبد المسيح الحِمْصيّ، إلى بغداد للتّرجمة من الإغريقيّة إلى العربيّة، وأحضر معه مخطوطاته"(٤٩).

في أواخر أيّامه، استقرّ في بلاط أمير أرمينيا، وحظي بالتّكريم، ومات بعد العام ٩١٢ بقليل.

اشتهرت دراسته "الفرق بين الرّوح والنّفس" في الغرب خاصّةً. في العصور الوسطى، ترجم يوحنّا الإسبانيّ الكتاب إلى اللاّتينيّة، بعنوان De differentia inter animam et spiritum، وعزي إلى قنستابولُس؛ ممّا أدّى إلى التباس في الأسماء مع قسطنطين الإفريقيّ. وغالبًا ما نُسخت هذه التّرجمة وشُرحَتْ بين مؤلّفات أرسطو. ونجد نسخاً عدّة تعود إلى عصر النّهضة، وعندنا نسخة جيّدة(٥٠) تعود إلى القرن الفائت. ويتمّ تحضير نسخة جديدة مبنية على الأصول، من قبل José Mártinez Gáquez وMaranini Anna(٥١).

في مضمار الطّبّ، وضع ٥٥ مؤلفًا استندت بصورة أساسيّة إلى جالينُس وأبقراط، إلاّ أنّه صاغها على نحو يتطابق وظروف الحياة السّائدة في العالم العربيّ. ولعلّ خيرَ شاهدٍ على ذلك "كتاب الرسالة في تدبير سَفَر الحجّ" (وهو نظام طبّي للحجّاج إلى مكّة) الّذي نُشر حديثًا وتُرجم وأُرفق بشروح وتفسيرات وافية(٥٢) . وضع قُسطا هذه المؤلّفات نزولاً عند طلب الوزير أبي محمّد الحسن بن مَخْلَد بن الجرّاح (٢٠٩-٢٦٩ هـ/ ٨٢٤-٨٨٢ م) الّذي سأله مُرافقَتَه كطبيب خاصٍّ؛ ولكنّ قُسطا قدَّم له المعاذير يثنيه عن ذلك : " لولا صِبْيَة أعزّاء لا يُمْكِنُ التّغربُ عَنْهُم". إنّه الدّليل الصّحي الأوّل، ولربما الوحيد، للحجّ إلى مكّة، وفيه بليغ الدّلالة على اتّساع شهرته في العالم الإسلاميّ.

نقل قُسطا إلى العربيّة شروحًا عديدة للإسكندر الأفروديسيّ ويَحْيى النَّحْوي لكتاب "السّماع الطّبيعي" لأرسطو إلى جانب بعض التّرجمات عن أرسطو. تذكر له المصادر بخاصّة كتاب "تعاليم الفلاسفة" الّذي نُسِبَ خطأً إلى أفلوطرخُس، ومعناه بالعربيّة "الآراء

الطّبيعيّة التي تقول بها الحكماء". وقد غدا هذا الكتاب أحد المصادر الرّئيسّية الّتي اتّسع بفضلها إلمام العرب بالفلاسفة القدامى.

أمّا ردّه على ابن المنجّم الّذي يدحض فيه النّظرية الإسلامية القائلة بإعجاز القرآن، فمن أكثر الكتب حكمةً وتبصّرًا في هذا الشأن(٥٣). وقد أظهر قُسطا، مستندًا في ذلك إلى معارفه العلميّة والأدبيّة والفلسفيّة، أنّ العمل الإبداعيّ إنّما هو فريد يتعذّر تقليده. والقرآن، في أفضل الأحوال، إن هو إلا أثرٌ من بين آثار أخرى، وهو قياسًا إلى ملحمتي هوميرُس أبعد ما يكون عمّا يتّسم به الشّاعر اليونانيّ من تفرّد وتميّز.

لقد كان قُسطا باختصار عبقريًا فذًا، ضليعًا في الحساب والفيزياء والفلك والطبّ والفلسفة واللّاهوت. فهو يمثّل نموذجًا يكاد يكون منقطع النّظير بين سواه من علماء الآداب القديمة العرب في القرن التّاسع.

رابعًا – الفلسفة اليّونانيّة في بغداد(٥٤)

١. *أهمّية الفلاسفة المسيحيّين*

في العلوم، وفي الفلسفة على وجه الخصوص، فاق السُّرْيان أهلَ الثّقافة في استيعاب الثّقافة اليونانيّة. تُرجم القِسط الأكبر من أعمال أرسطو وشروح أعماله إلى اللّغة السّريانيّة بدءًا من القرن السّادس، واستمرَّت حركة النّقل هذهْ حتّى أوائل العصر العبّاسيّ. ونُسِبت أعمالٌ أخرى، لا سيَّما "تاسوعيّات أفلوطين"، إلى أرسطو (أتولوجيا أرسطو الشّهيرة).

بدأت طلائع التّرجمة إلى العربيّة في مستهلّ القرن التّاسع، فانكبَّ المسيحيّون السّريان على نقل هذه الآثار إلى العربيّة من السريانيّة؛ إلاَّ أنّهم ما لبثوا أن نقّحوا هذه التّرجمات مستندين إلى الأصول الإغريقيّة. وفي الحقبة عينها، اطّلعت المراكز الرّهبانيّة والكنسيّة الّتي كانت تضع الشّروح لكتب أرسطو على اللّغة العربيّة وآدابها، وبدأت تتكوّن مدرسة فكريّة حديثة، كان المسيحيون أساتذتها.

رأينا، آنفًا، أنّ مدرسة الإسكندريّة بلغت بغداد من خلال ذهابٍ وإيابٍ متواصلَيْن، وأنّ أبَا بِشْر مَتّى بْن يونُس كان وريثَها. إلا أنّه توفّي في عام ٩٤٠، وانتقل أمر إدارة

المدرسة إلى يَحْيى بن عَديّ (السُّرياني). وكان لهذا الأخير تلاميذ كُثر، تميَّز عشرة منهم وما لبثوا أن صاروا أساتذة بدورهم : ستّة منهم مسلمون وأربعة مسيحيّون[٥٥]. عُقْبَ وفاته واصل اثنان من تلاميذه المسيحيّين مسيرة مدرسة بغداد، وهما : أبو عَليّ عيسى بن زُرْعَة (٩٤٢-١٠٠٨)[٥٦] ، تلميذ يحيى المفضّل الّذي تابع تدريس تعاليمه اللاّهوتية، والحَسَن بن سُوَار الملقّب بابن الخَمَّار (٩٤٢-١٠١٧).

كان لابن الخمّار تلاميذ ثلاثة ذاع صيتهم : عَليّ بِن الحُسَيْن بِن هِنْدو، مسلم فارسي، توفّي في عام ١٠١٨؛ أبو سَهْل عيسى بن يَحيى المسيحيّ (٩٧٠-١٠١٠)، طبيب فائق السمعة وضع كتاب "المئة في الطبّ"، الّذي ما يزال يُستعمل حتّى يومنا هذا، وقد صاغه في لغة عربيَّة أصيلة. وكان له الشّرف في أن يكون ابن سينا أحَدَ تلاميذه إلى جانب عبدالله بن الطّيّب (توفّي عام ١٠٤٣) الّذي سنعوذ إليه لاحقًا في بحثنا.

بقي من هذه المدرسة أثر فريد وهو : التّرجمة العربيّة المنقَّحة والمقرونة بشروح لـ"منطق" أرِسطو الّذي شكّل قاعدة التّعليم الفلسفيّ في بغداد. وهذه المخطوطة القيِّمة، الّتي دوّنها الحَسَن بن سُوَار بيده في مطلع القرن الحادي عشر، محفوظةٌ اليوم في المكتبة الوطنيّة (في باريس) تحت الرّقم عربيّ ٢٣٤٦[٥٧]. لم تُطبع المخطوطة كاملةً بعد[٥٨] وهي تجمع بين دفّتيها عُصارة جهود أجيال وأجيال من أساتذة الفلسفة.

٢. *تأثيرهم في الفكر الإسلاميّ*

"ما كان تأثير المترجمين والمفسّرين والأساتذة المسيحيّين في الفلسفة العربية ؟

"لعلّ الأثر الأوّل والأبرز كان إدخال مفهوم الفلسفة واللاّهوت الطّبيعيّ إلى حضارة لا تعترف بغير الوحي.

"أمّا الأثر الثّاني فكان وَسْمَ الفلسفة الإسلاميّة بَميْسم أرسطوطاليّ وأفلاطونيٍّ مستحدث.

"استمدت الأرسطوطاليّة مكانتها من الحيِّز المهمِّ الّذي شغله منطق أرسطو في المجالات المسيحيّة. أمّا الأفلاطونيّة المحدثة، فلقد شاعت في حقبة لاحقةٍ بين السُّرْيان وبخاصة في القرن السادس، ربّما لأنّ هؤلاء وجدوا فيها تَوْقًا إلى الاتّحاد بالذّات

الإلهيَّة يستجيب لانشغالاتهم الخاصّة. كان على الفلسفة العربيّة الاستمرار على الدّوام في هذا المسلك المزدوج(٥٩).

"لم يوافق الفلاسفةُ المسلمونَ المسيحيِّينَ في مبدأ اللاّهوت الطّبيعيّ فحَسْبُ، بل إنّهم قبسوا منهم الحُجج كيما يجادلوا في مناحي الفلسفة الإغريقيّة الّتي تتضارب والتّوحيد المنزَل.

"وهكذا ذاع صيت يحيى النَّحْوَي بين العرب، واستند الكنديّ إلى حُججه الّتي نُقلت إلى العربيّة بفضل المترجمين والمفسّرين السُرْيان العرب، ليدحض نظريّة أزليّة المادّة الّتي ينادي بها پروكلُس (Proclus).

" أضف إلى ذلك أنّ الفلاسفة المسيحيّين، إذا ما كانوا قد تأثّروا في بعض الأحيان، نظير أبي الفَرج بن الطَيِّب، بأصحاب المذهب الأفلاطونيّ المحدث الّذي يُعلِّي شأن الرّوح على حساب المادّة، فقد عارضوهم في نَفْيِهم مبدأً قيامة الجسد ووضعوا الأبحاثَ والدّراساتِ في هذا الشّأن. نذكر منها مؤلَّف يوحنّا الداريّ الّذي صدر في أوائل القرن التّاسع. هذا المؤلّف، ولو وُضع في اللّغة السّريانيّة، كان مرجعًا للمعلّمين بالعربيّة، استقوا منه الحُجج وطوّروها. وفي الحقبة نفسها، لم يجارِ يعقوب الكنديّ الفلاسفةَ اليونانيِّين في نَفْيِهم مبدأً قيامة الجسد"(٦٠).

نتابع بحثنا ونقول: إنّ المفهوم الفلسفيَّ للثّالوث في ذاته، الّذي استنبطه المسيحيّون (وبخاصّة يحيى بن عَديّ) من كتاب" الحروف أو ما بعد الطّبيعة" لأرسطو، ولا سيَّما من مفهوم الله الّذي هو "العقل العاقل المعقول"، سينتقل إلى الفلاسفة المسلمين اللاحقين(٦١).

بالاختصار، لعبت الفلسفة بفضل مفكّرينا العرب المسيحيّين دورًا في الدّين، ووسمَتِ الكلامَ الإسلاميَّ بمَيْسمها، إنْ لجهة المفردات اللاّهوتيّة أو لما كان لها من أثر في المحاجَّة المنطقيّة.

كان لهذه الفلسفة بالغ الأثر في المعتزلة، كما شكّلت عنصرًا مهمًّا في نشوء المذهبين الشّيعيّ والإسماعيليّ. ولقد طاول أثرها علومًا أُخرى، لا سيّما القانون والقواعد.

"إذا ما أخذنا في الحسبان الخدمات الّتي أدّاها حُنين بن إسحق وأبو بِشْر متّى ويَحيى بن عديّ وكثيرون غيرهم لأهل زمانهم في القرن العاشر، لَوَعِينا الدّور

العظيم الّذي اضطلع به الفلاسفة والمترجمون المسيحيّون في قيام الحضارة العربيّة"(٦٢).

خامسًا – اللاّهوت المسيحيّ العربيّ في مستهلّ العصر العبّاسيّ

١. *نهاية العصر الأمويّ : مدرسة يوحنّا الدّمَشقيّ*

لئن كان الطّبّ والفلسفة واسعَي الانتشار بين المسيحيّين السّريان، إلاّ أنّهما لم يبلغا مبلغ اللاّهوت، الّذي لم يكن وقفًا على النّاطقين باللّغة السّريانيّة. فلقد أنجبت هذه المنطقة من الشَرق الأدنى عددًا من علماء اللاهوت وآباء الكنيسة، نخصُّ بالذّكر منهم آخرهم ومن أعظمهم شأنًا، يوحنّا الدّمشقيّ.

أبصر يوحنّا بن منصور النّور في دمشق في قلب العالم الإسلاميّ آنذاك (حكمَتِ السُّلالة الأُمويّة في دمشق من العام ٦٦١ حتّى العام ٧٥٠) وخلّف عميق الأثر في علماء اللاّهوت العرب الأوّلين.

وبالرَّغم من أنّه كان يعلم العربيّةَ، إلاَّ أنَّه وضع مؤلَّفاته باللّغة اليونانيَّة وحرص على أن يُوردَ فيها إشارات إلى الإسلام. ومِمَّا لا لَبس فيه أنَّ اللاّهوت الإسلاميَّ قد تأثّر بنهج الدّمشقيّ، حتّى إنّ بعضهم قد ذهب إلى القول بأنّ اللاّهوت الإسلاميَّ يدين بوجوده للاَّهوت المسيحيّ.

لم تُنقل آثار الدِّمشقيّ إلى العربيّة إلاَّ في القرن العاشر، بيد أنّ نهجَه وفكرَه انتَشَرا سريعًا بين تلاميذه، لا سيّما في الوسط الفلسطينيّ لديري مار سابا ومار خَريطون (Chariton).

فمن هنا تحديدًا أتتنا أقدم المؤلَّفات العربيَّة في اللاّهوت المسيحيّ على أيّام يوحنّا الدّمشقيّ وهو كتاب "التّوحيد المثلَّث"(٦٣). وُضع المؤلَّف في عام ٧٤٦، إبّان العصر الأُمويّ، وهو يشرح سرَّ التَثليث للمسلمين مرتكزًا على الاستشهادات بالقرآن والقياسات إلى الطّبيعة. غير أنّه لم يورد "برهانًا" فلسفيًا على الثّالوث الأقدس.

وفي أرجح الظّنّ أنّ الأوساط الفلسطينيّة نفسها أعطت أدبًا "دمشقيًا" قائمًا بذاته، لا يزال مختزنًا بين دفّات المخطوطات.

٢. *بداية العصر العباسيّ*

بدءًا من الرُّبع الأخير من القرن الثامن، أخذت هذه الفلسفة اللاّهوتيّة ذات الطّابع الدّفاعي الجدليّ تزدهر في الأوساط العراقيّة.

إنّها حقبة ثيودورُس أبي قُرَّة، وهو أسقف ملكيٌّ من حرّان، وصاحب عشرات الكتيّبات اللاّهوتيّة الموجّهة إلى المسلمين(٦٤).

وضع في آخر عمره عام ٨٢٥ "جامع وُجُوه الإيمان"، الغني بالمعلومات والشّروح. وقد تعرّض فيه إلى جميع القضايا المهمّة : وجود الله وتوحيده، الثّالوث المقدَّس، ألُوهيَّة المسيح، تجسُّد المسيح، أزليَّة الكتاب المقدّس، الأخلاقيّات المسيحيّة مقارنةً بأخلاقيّات المسلمين، سرُّ القربان المقدّس، مشكلة حريّة الإنسان، مشكلة الشّرّ، إلخ.

أمّا أبو رائطة حبيب بن حُذَيْفة التّكريتيّ، معاصر ثيودورُس، فقد ألَّف نحو عشرة كتيّبات، خمسة منها تتعلّق بالمسلمين، لا سيّما المعتزلة منهم. وقد تناول فيها مسائل عقائديّة : توحيد اللّه، الثّالوث الأقدس، صفات اللّه، وتجسّد المسيح. ندين له بأثر رائع حول حقيقة المسيحيّة ؛ وهي، في رأينا، جوهرة أعماله(٦٥).

الاسم الثّالث في المجموعة، البطريرك النّسطوريّ طيموثاوس الأوّل، الّذي أُتيح له خلال مدَّة ولايته الطّويلة (٧٨٠-٨٢٣) مصادقة أربعةٍ من الخلفاء العباسيّين، فترجم، بطلبٍ من الخليفة المهدي، كتاب "طوبيقا" لأرسطو بمعاونة أحد أصدقائه الأوفياء، أبي نُوح الأنباري. وأجرى في العام ٧٨١ حواراً مع الخليفة نفسه، ما يزال حتّى يومنا هذا نموذجًا لجميع اللّقاءات من هذا النّوع، تطرّق فيه إلى جميع المسائل الدّينيّة بكثير من الدّقّة والحذاقة، لا بل إلى الحزم المذهبي(٦٦). شجّع طيموثاوس العلم بين رجال الدّين والعلمانيّين، ونقل إلى بغدادالكرسيّ البطريركي(٦٧) ومدرسة سلوقية التي أُنشِئت في القرن السّادس.

٣. *عصر المأمون*

حوالي العام ٨٢٥، وضع عبد المسيح الكِنديّ ردّاً على الإسلام، لم يطاول العقيدة الإسلاميّة بذاتها (قبس هذا القسم من أبي رائطة، أحد الفلاسفة المعاصرين له) بقدر ما

طاول مناحيها التّاريخيّة والمعنويّة، سَيْل من الاتّهامات، وجّهها إلى شخص محمّد ورسالته. وإنَّ هذا لاستثنائيّ فريدٌ في الأدب العربيّ. تضمَّن مؤلَّف الكنديّ وثائق ومستندات قيّمة سلّطت أضواءً ساطعة على أصول الإسلام وجذوره[٦٨].

وفي الحقبة نفسها، خلّف لنا نسطوريٌّ آخر كان بعدُ مغموراً، وهو عمَّار البصْريّ، مؤلَّفَيْن دفاعيَّيْن على جانب استثنائيّ من ثقابة الفكر[٦٩]. كان فيلسوفًا وعالمَ لاهوتٍ من الطّراز الأوّل، اضطرَّ إلى سبك مفردات خاصّة به ليعبّر عن فكرة جديدة، واكتسب الخطاب اللاّهوتيُّ العربيّ معه ثقلاً نوعيًا كبيراً. تطرّق عمّار البصريّ في هذين الأثرين إلى مجمل المسائل المتنازع فيها، كالعقيدة وعلم الأخلاق والرّوحيّة.

أوردنا لكم بعض الأمثلة، عن علماء لاهوت دافعوا عن عقائد المسيحيّة على امتداد السّنوات الخمسين (٧٧٥-٨٢٥) التي سبقت حركة النّقل الكبرى للفلسفة الإغريقيّة إلى اللّغة العربيّة، وأفسحت المجال رحبًا أمام تكيّف اجتماعيٍّ وثقافيٍّ رائع مع الفكر الإغريقيّ. استطاع علماء اللاّهوت هؤلاء التّأثير في المفكّرين المسلمين الّذين سيَعْمُدون في مرحلة لاحقة إلى إبانة خطإِ آرائهم، نورد منهم : أبا هُذَيْل العَلاّف (توفّي حوالي العام ٨٤٠)، الإسكافيّ (توفّي في العام ٨٥٥)، أبا عيسى الورّاق (توفّي ٨٦١)، الجاحظ (توفّي ٨٦٨) والكنديّ (توفّي حوالي العام ٨٧٤). إنّه لمن الثّابت الأكيد، أنَّ أُولئك المسيحيّين لعبوا دورًا رائداً في قيام النّهضة العبّاسيَّة هذه.

سادسًا – مثال ختاميّ : ابن الطَّيِّب، مفكّر متعدّد الكفاءات

ميَّزنا في الصّفحات السّابقة بين العلوم والفلسفة وعلم اللاّهوت لأغراض تعليميّة صرف. والحقُّ أنَّ مفكّرينا نادراً ما كانوا فلاسفةً أو أطبّاء فحسبُ، بل كانوا الاثنين في آن. ولعلَّ خيرَ مثالٍ على رجالات النّهضة العبّاسيّة هؤلاء : الشّيخ أبو الفَرَج عبد الله بن الطَّيِّب (توفّي في العام ١٠٤٣) الّذي كان أحد أساتذة ابن سينا وخاتمة أساتذة المدرسة الأرسطوطاليّة في بغداد[٧٠] . وقد حاز شهرةً في العالم الإسلاميّ كطبيب وفيلسوف.

١. عمله كطبيب

استجلب ابن الطَّيِّب الطّبيب العلماء الشّباب من جميع أقطار العالم. وجميعنا يعرف قصّة يبرودي، الشّابّ الّذي غادر قريته، مسقط رأسه، ليتلقّن أصول الطّبّ في دمشق.

وبعد أن استنفدَ جميع ما تُوفِّره هذه العاصمة من إمكانات، أَبى إلاَّ أن يعرف من هو أُستاذ الطّبّ في العالم؛ وما كان منه، إذ علم بأنه ابن الطّيّب، إلاّ أن قَصَد بغداد ليتتلمذَ على يده [٧١]. أو قصّة الفارسيّين اللَّذين تكبّدا مشقّات السّفر أسابيع طويلة للالتحاق بمدرسته، وخابت آمالهما إذ أبصراه في الكنيسة، متدثّراً بحلّة الكاهن، مكشوف الرّأس وفي يده مبخرة[٧٢]، وحتّى ابن سينا الّذي لم يكن يتورَّع عن انتقاده، يدفعه إلى ذلك محض غيرة وحسد، كما يروي البيهقيّ، سلَّم بتفوُّقه في العلوم الطّبيّة[٧٣].

مؤلَّفاته في الطّبِّ وفيرة قيّمة، فقد وضع شروحًا عديدة لآثار أبقراط، وبخاصة كتاب "الأمراض الوافدة" وكتاب "الفصول"، كما وضع شرحًا لكتب جالينُس الستَّة عشر وملخَّصًا لها. وكان إلى ذلك متمرِّسًا محنّكًا، عيِّن رئيسًا لمستشفى بغداد الكبير الّذي عرف بالـ"بيمارستان العَضُدِيّ".

٢. *آثاره في الفلسفة*

في الفلسفة، كان الّشّرح الّذي وضعه لكتاب" إيساغوجي" لپورفير (Porphyre) أثرًا نموذجيًّا. أمّا شرحه لمنطق أرسطو، فاتُّخذ كتيِّبا للطّلاّب في ما بعد. وتذكر له المصادر شروحًا كثيرة وضعها لكتب أرسطو، نذكر منها : الخُطابة، الشّعر، سوفستيقا وكتاب الحيوان، الأمر الّذي حدا بالشَّهْرَسْتانيّ، المؤرِّخ المسلم للمِلَل والنِّحَل ومدارس الفكر، لأن يلقّبه، وبحقٍّ، بأبَي الفرج الشّارح[٧٤] .

٣. *آثاره اللاّهوتيّة والدينيّة*

في العالم المسيحيِّ الشّرقيّ، حاز ابن الطّيّب شهرةً في نَوَاحٍ ثلاث.

أوّلاً كمُفَسِّر للكتاب المقدّس، وضع ابنُ الّطيّب شرحًا – يُعدّ أكبر الشّروح الّتي وُضِعت للكتاب المقدَّس – كامل الجوانب جامعًا، أطلق عليه عنوان "فردوس النصرانيّة"، استوحاه من الآباء السّريان (إيشوعداد المروزّي، ثيودورُس المصِّيصي، إلخ.) والفلسفة الأرسطوطاليّة معًا. تناول القرّاء هذا الأثر واستُصدرت عنه النُّسخ قرونًا وقرونًا؛ كما وضع للمزامير والأناجيل شروحًا أكثر غنًى.

واشتهر ابن الطّيّب كذلك كفقيه في القانون الكنيسيّ، ويعدّ مؤلّفه "فقه النّصرانيّة" أكبر المجموعات القانونيّة العربيّة وأغزرها مادة. وقد شكل في عام ١٢٣٦ قاعدة للمؤلّف القبطيّ الصّفيّ بن العسّال، الّذي حلّ محلّه حيث كان.

وهو أخيرًا أحد أعظم علماء اللاّهوت في زمانه، ألّف عشرات الأبحاث في سرٍّ التّثليث وعلم الخريستولوجيا، ظلّت بعد وفاته مستندًا يرجع إليه المسيحيّون من شتّى الطّوائف الشّرقيّة.

لكلّ ما سبق، اتخذه الجاثليق يوحنّا بن نازوك (١٠١٢-١٠٢٢)، ومن بعده خلفه إليّا الأوّل (١٠٢٨-١٠٤٩)، معاونًا شخصيًّا. وحينما دوّن إليّا، مطران نَصيبينَ، محاضرَ لقاءاته مع الوزير أبي القاسم الحسين بن علي المغربيّ (المَجَالِس)، أرسلها إلى ابن الطّيّب يسأله، بكلّ تواضع، موافقتَه قبل أن يستصدر النُّسخ عنها. جدير بالذّكر أنّ ابن الطّيّب كان مكلّفًا منحَ إجازات الطّبع في الطّائفة النّسطوريّة عصرئذٍ.

بيد أنّ الكاهن ابن الطيّب، لم يرتضِ التّخلّي عن الحياة الرّهبانيّة رَغمًا عن المسؤوليّات العلميّة والسّياسيّة والإداريّة الجمّة الملقاة على عاتقه. فبالرّغم من كلّ علمه، أوْعَز إلى تلاميذه فقال: "إنّ أُمور الدّين تؤخذ نقلاً لا عقلاً". وهو آخر ممثّلي مدرسة بغداد المسيحيّة هذه الّتي طَبَعت الفكر العربيّ بطابعها في المرحلة المصيريّة لتمثّل الثّقافة الإغريقيّة.

نختم بحثنا بهذه الكلمات التّي ردّدها البطريرك مكسيموس الخامس في المؤتمر الّذي عقده في جامعة الجزائر العاصمة في الثّالث عشر من شهر نيسان (أبريل) ١٩٧٨: "إنّ المسيحيّين، بعد أن صانوا الوحدة العربيّة إبّان الخلافة الأمويّة، عزّزوا هويّتها وصنعوا سمات ثقافتها وحضارتها إبّان الخلافة العبّاسيّة "[٧٥].

الحواشي

١) نقل ابن عساكر هذا الحديث. وذكره رشيد رضا في **تفسير المنار** (أشهر تفسير حديث للقرآن)، المجلّد الحادي عشر، ص ٢١٣، سطر ٨-٩.

٢) أستوحي جداً في هذه الدراسة من منشوراتي السابقة : سمير (١٩٨٥) ص ٢-١٢ ؛ سمير (١٩٨٩) ؛ وسمير (١٩٩٠ أ).

٣) أبو عبدالله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المُغيرةَ بن بَرْدِزْبَح **البُخاري** الجُعْفي (١٩٤-٢٥٦ هـ)، **كتاب الصحيح**، الباب الأول، "كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (صلعم)"، الحديث الثالث عن عائشة أم المؤمنين. طبعة القاهرة للعلاّمة أحمد بن محمد الخطيب القَسْطَلاّني، دار الطباعة العامرة، ١٣٥٧ هـ.

٤) عن هذا النصّ حول الثّقافة العربيّة المسيحيّة ما قبل الإسلام، مراجعة الملخّص الّذي ورد في سمير (١٩٨٢) ص ٤- ١٤. أعيد طبع هذا النّصّ (من دون الملخّصَين الفرنسيّ والإنكليزيّ) في سمير (١٩٩٢) ص ١١٢-١٢٠ و١٣٨-١٤٣. وأيضاً مراجعة Landron (١٩٩٤)، ص ١٧-٣٠.

٥) المراجع : سمير (١٩٨٢)، ص ٦، ملاحظة ٨ ؛ سمير (١٩٩٢) ص ١٣٩-١٤٠، ملاحظة ٨. شيخو (١٨٨٨). راجع بشكل خاص، حول هذا الخطيب، عبد الجليل (١٩٤٧) ص ٢٨: **"وفقًا للمؤرّخين المسلمين سمع محمّد عظات هذا الأسقف في سوق عكاظ الشّهير؛ حتّى أنّهم يذكرون خطاباً أُلقِي في أحد الأسواق وهو قريب جداً من القرآن"**.

٦) راجع شيخو (١٨٩٦).

٧) راجع Jeffery (١٩٣٨). أبرزنا ما استُعير من المسيحيّة في : سمير (١٩٨٢)، ص ١٤؛ سمير (١٩٩٢)، ص ١١٩ و١٤٣.

٨) لهذا الجزء، مراجعة Meyerhof (١٩٣٠) بشكل خاصّ. وكذلك مراجعة Tkatsch (١٩٢٨)، ص ٥٣-١١٨ في المقدّمة؛ هذا العمل الغنيّ جداً لا يُظهر انتقال التّقليد الهلّينيّ من الإسكندريّة إلى بغداد. يكمّله O'Leary (١٩٤٨)، الّذي لسوء الحظّ يجهل أعمال أسلافه في الحقبة الممتدّة بين القرن السّابع والقرن التّاسع، وPetraitis (١٩٦٧)، ص ١١-٧٤. نتبع Meyerhof مع إدخال تصحيحات بسيطة وتفاصيل، وذلك بفضل Troupeau (١٩٩١) وBalty-Guesdon (١٩٩٢). راجع أيضاً سمير (١٩٨٥)، ص ٤-٦؛ وسمير، (١٩٩٣ب).

٩) راجع في هذا االكتاب دراسة Sebastien P. Brock، "نشوء الفكر المسيحيّ: مدارس اللاّهوت في أنطاكية والرّها ونصيبين".

١٠) حول هذه المدرسة أنظر :

R.F. Hau, Gondeschapur-eine Medizinschule aus dem 6, Jahrh, nach Chr., in **Gesnerus** 36 (1979), pp. 98-115.

١١) راجع، حول هذه المدارس مثلاً: السّمعاني (١٧٢٥)، Duval (١٨٩٢)، Chabot (١٨٩٦)، Duval (١٨٩٩)، ص ٢٤٩-٢٧٨؛ برحدبشابا (١٩٠٧)، Vööbus (١٩٦٥).

١٢) Allard (١٩٦٢)، ص ٢٨١.

١٣) راجع ابن الطيّب، **فقه النصرانية**، المجلد ٢ (١٩٥٧) الجزء ٧، الفصل ٤، بشكل خاص ص ١٥٩-١٦١ **قوانين الإسكولات = أنظمة المدارس**، ١٦٢-١٦٥ **قوانين وضعها مار نرسي وحنانا لإسكول نصيبين** و ١٦٨-١٦٩ **قوانين مدرسة دير الأعلى**.

(١٤) Meyerhof، ص ٣٩٩.

(١٥) راجع Massignon (١٩٤٢)، وأيضًا راجع ,Secrétaires، Cabrol، **وأنباري** Cabrol ورسالتها التي هي قيد التحضير حول **الكَتَبَة النّساطرة في عهد العبّاسيّين**.

(١٦) راجع مؤلّف Raymond Le Coz، قيد التحضير.

(١٧) في نهاية القرن العاشر، **ابن النديم** (طبعة Flügel، ص ٢٤٤)، وفي القرن الثّالث عشر **ابن أبي أصيبعة** (طبعة رضا، ص ٢٧٩–٢٨٣) يزوّدنا كل منهما بلائحة مترجمي الّلغة الإغريقيّة والّلغة السّريانيّة إلى العربيّة. بالمجمل، يبلغ عدد المترجمين ٦١ مترجماً، ٥٩ منهم مسيحيّون، ومترجم صابئي وآخر فارسيّ. وبناءً عليه راجع Troupeau (١٩٩١)، ص ٤٠، وكذلك أيضاً بدوي (١٩٦٨)، ص ١٨٨–١٩٢ يذكر ١٣ مترجماً وهم: حُنين، وابنه اسحق، ونسيبه حبيش، قسطا بن لوقا، يحي بن البطريق، متى بن يونس، يحيى بن عدي، عيسى بن زرعة، عبد المسيح بن الناعمة الحمصيّ، نظيف بن يمن، أبو الخير الحسن بن سوار الخمّار، عبد يشوع بن بهريز، أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقيّ.

(١٨) حول هذا المترجم، راجع Hugonnard-Roche (١٩٨٩)، و Hugonnard-Roche (١٩٩٧).

(١٩) Mez (١٩٢٢)، ص ١٧٦، سطر ١٣ (أحد كبار فلاسفة القرن الرّابع)؛ الترجمة الإنكليزيّة ص ١٨٣، المقطع ٥.

(٢٠) حول هذه الشخصيّة، راجع Périer (١٩٢٠)، سمير (١٩٨٠)، ص ١–١٥٠، Platti (١٩٨٣)، Endress (١٩٧٧). أعطى جرداً عن مؤلّفه مع فهرس كامل (الطّبعة الثّانية في دور الإعداد). ونشر مؤلّفه الفلسفي بشكل شبه كامل (لكن وللأسف بطريقة تفتقر إلى النّقد) على يد Khalifat (١٩٨٨). وكان Augustin Périer أول من نشر مؤلفه في اللاّهوت، ومؤخراً نشرها Emilio Platti في **Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium**

(٢١) راجع، مثلاً، Baffioni et Nasti (١٩٩٩).

(٢٢) راجع نصّ Landron الإيحائيّ (١٩٨٦).

(٢٣) نص مستعار من **"الفلسفة الأولى"** للكنديّ، طبعة أبو رضا (١٩٥٠)، ص ١٠٢/١٢–١٤. راجع Caspar and Ruffinengo (١٩٦٨)، ص ٢٩٩.

(٢٤) يبدو أنّه بالغنا بالتأثير الحقيقي لبيت الحكمة، فما من شكّ في أنّ ذلك لعب دوراً نفسيًا مهمًا وحفزَ الحركة العلميّة لإضفاء الطّابع الهلّينيّ على الثّقافة العربيّة. راجع Eche (١٩٦٧)، ص ٩–٥٧. وخاصّة راجع Balty-Guesdon (١٩٩٢)، Gutas (١٩٩٨)، ص ٥٣–٦٠، وأيضًا راجع Cassarino (١٩٩٨)، ص ٣٠–٣٧، الفصل ٢ :

"*I centri dell'attività di traduzione : II Bayt al-Hikma,* le biblioteche private e gli altri circoli".

(٢٥) راجع، **ابن النّديم**، طبعة القاهرة، ٣٣٩؛ طبعة التّجدّد ص ٣٠٣–٣٠٤، ترجمة بالإنكليزيّة في Rosenthal (١٩٧٥)، ص ٤٨–٤٩؛ **وابن النّديم**، ترجمة Dodge، ص ٥٨٣–٥٨٤.

(٢٦) راجع، Balty-Guesdon (١٩٩٢)، الّذي يشكّك في الرأي المشترك حول الموضوع.

(٢٧) حول هذا الطبيب راجع Troupeau and Sournia (١٩٦٨).

(٢٨) بناء عليه راجع الصّفحات المفعمة بالدّقّة في Gutas (١٩٩٨)، ص ٩٥–١٠٤ بعنوان:"السّياسة الدّاخليّة وحركة التّرجمة : حلم أرسطو وإيديولوجيا العقلانيّة". يقارن المؤلّف نسخة الحلم كما وردت عند عبد الله بن طاهر بنسخة يحيى بن عديّ الّتي اعتمدها ابن النّديم وخلفاؤه من المفهرسين.

(٢٩ الفهرس حول حُنين كبير جداً، لذا سأكتفي بذكر بعض العناوين : Bergsträsser (١٩١٣)، Bergsträsser (١٩٢٥)؛ Gabrieli (١٩٢٦)؛ Meyerhof (١٩٢٦)؛ Bergesträsser (١٩٣٢)؛ السعدي (١٩٣٤)؛ Mieli (١٩٣٨)، ص ٦٩-٧٦ ؛ و حُنين (١٩٧٥)، ص ٢٢٩-٢٣٠؛ ماهر (١٩٨٦)؛ Salama-Carr (١٩٩٠)؛ Landron (١٩٩٤)، ص ٦٦-٧١ ؛ Cassarino (١٩٩٨)، ص ٧٤-٨٣.

(٣٠ راجع **الصفدي**، طبعة القاهرة، ص ٤٦، طبعة بيروت، ص٧٩؛ ذكرهما العاملي، طبعة القاهرة، ج ١، ص ٣٨٨. ونجد النّصّ العربيّ أيضاً في ماهر (١٩٨٧)، ص ١٣٨-١٣٩؛ ترجمة بالإنكليزيّة في Rosenthal (١٩٧٥)، ص ١٧-١٨؛ التّرجمة بالفرنسيّة في بدوي (١٩٦٨)، ص٣٣؛ التّرجمة بالإيطاليّة في Cassarino (١٩٩٨)، ص ١٠٢-١٠٦ ولا سيّما ص ١٠٣.

(٣١ أي نوادر الفلسفة (سمير).

(٣٢ **Sinnsprüche der Philosopher** ترجمة بالألمانيّة لـ A. Loewenthal (برلين ١٨٩٦)، ص ٥."أتساءل إن كانت كلمة عبريّة موجودة في النّصّ الأصليّ وليست مضافة من قبل المترجم العبرانّي الّذي ترجم Loewenthal نصّه (سمير)".

(٣٣ Landron (١٩٨٦) ، ص ٢٤، المقطع ٢.

(٣٤ Meyerhof (١٩٢٨).

(٣٥ Sbath and Meyerhof (١٩٣٨).

(٣٦ Mieli (١٩٣٨) ، ص ٧٥، ملاحظة ١١.

(٣٧ حول حُبيش وعمله، أُنظر حبّي (١٩٨٠).

(٣٨ Mieli (١٩٣٨)، ص ٦٨-٧٠ (بداية المقطع ١١).

(٣٩ " يُزعم أنّه أوّل من ترجم إلى العربيّة وبناء على طلب الخليفة، مؤلفات طبية؛ لكن كلّ ما يمكننا قوله إنّه كان من الأوائل".

(٤٠ "يقال أنّه ترجم مؤلّفات جالينُس وأبقراط وكتاب **Opus Quasdripartitum** لبطليمُس".

(٤١ نذكر Timaios لأفلاطون :"في السّماء، في العالم، في النّفس"، "في الآثار العلويّة" لأرسطو، و"الترياق" لجالينُس، إلخ.

(٤٢ "المسائل المتعلّقة بهذا الكتاب معقّدة وغامضة. يبدو أنّه، على الرّغم من استعمال العبارات الإغريقيّة، صيغ الكتاب أوّلاً باللّغة السّريانيّة، لكنّه تأثّر جداً باللّغة الإيرانيّة. والتّرجمة العربيّة الأولى الّتي تُعزى إلى ابن البطريق انتشرت بسرعة في الغرب المسلم، وهناك ترجمة بعدئذ إلى اللاّتينيّة من قبل يوحنا الإسباني، وإلى العبريّة من قبل يودا الحريزي وحتّى إلى اللّغة الإسبانيّة الرّسميّة **Poridad de las poridades**. من جهة أخرى وضعت في الشّرق صيغة جديدة لهذا الكتاب شيئًا فشيئًا، واكتملت في العام ١٢٢٠. وجدها فيليبُس الطّرابلسي في أنطاكية وترجمها إلى اللاّتينية حوالي العام ١٣٤٠؛ وهذا النّصّ المنقّح هو الّذي عرفته الشّعوب المسيحيّة بشكل عام. والنّصّ اللاّتيني الّذي نشر في العام ١٥٠١ من قبل Alessandro Achillini يتبع هذه النّسخة الشّرقيّة. من بين التّرجمات الّتي لا تحصى ترجمة Roger Bacon، الّتي نُشرت مؤخرًا والّتي ساهم فيها بشكل مباشر أو غير مباشر. سأذكر عنوان هذه الطّبعة حيث ساهم التّمهيد بقلم Steele مساهمةً تاريخيةً لا يُستهان بها : **Secretum cum glossis et notulis... Fratris Rogeri.** Nunc primum editit Robert Steel. Accedunt versio anglicana ex arabico edita per A.S. Fulton, Versio vetusta anglo-normanica nunc primumedita (Oxford,1920).

٤٣) على هذه الترجمة، علّق أبو العباس الفضل بن حاتم النيريزي المسمّى في الغرب Anaritius الّذي توفيّ حوالي العام ٩٢٢، ويندرج تعليقه في مخطوطة Leyde Or. 399، ونشر مع التّرجمة إلى اللاّتينية في كوبنهاغن بين ١٨٩٣ و١٩٣٢.

٤٤) راجع أيضا Landron (١٩٩٤)، ص ٣٥-٤٢: لقاء الفلسفة والطّب عبر التّرجمة.

٤٥) راجع Sezgin، (١٩٧٠)؛ راجع سمير (١٩٧٨)، لا سيّما ص ٤٦٥-٤٦٧؛ وأيضًا راجع المؤلف الرئيسيّ Ullmann (١٩٧٠).

٤٦) راجع سمير (١٩٨٢)، ص ١٧-١٨= سمير (١٩٩٢)، ص ١٢٢-١٢٣ وص ١٤٣-١٤٤. نذكر في هذه الصفحات الأطبّاء والفلاسفة.

٤٧) راجع الجاحظ، **كتاب البخلاء**، طبعة Van Vloten (ليدن،١٩٠٠)، ص ١٠٩-١١٠؛ طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٣ هجريّة، ص ٨٥.

٤٨) راجع سعيد الأندلسي، طبقات الأمم؛ ترجمة Régis Blachère، "كتاب **طبقات الأمم** (باريس، ١٩٣٥)، ص ٩٢.

٤٩) Landron (١٩٨٦)، ص ٣٥، المقطع ٢.

٥٠) Barach (١٩٧٨).

٥١) راجع Martinez (١٩٩٨).

٥٢) راجع Bos (١٩٩٢).

٥٣) راجع Samir et Nwyia (١٩٨١).

٥٤) راجع بخاصة دراسة Landron (١٩٨٦).

٥٥) راجع Samir (١٩٨٠)، ص ٣١-٣٣.

٥٦) Landron (١٩٨٦) ، ص ٤١، مقطع ٥-٦.

٥٧) حول هذه المخطوطة، راجع Georr، (١٩٤٨) و خاصة راجع Walzer (١٩٥٣) وHugonnard-Roche (١٩٩٣).

٥٨) نشر بَدَوي (١٩٤٨) هذه المخطوطة الرائعة، ضاربًا الصّفح في أغلب الأحيان عن الهوامش التي فيها كلّ النّفع. ونشر Georr (١٩٤٨) (الهوامش وشرحها (ولكن بطريقة ناقصة). أعدّ الأب فريد جبر (رحمه الله)، طبعة مُنقّحة لهذه المخطوطة. وعقب وفاته، راجعها اثنان من تلاميذه وهما: جيرار جِهامي ورفيق العَجَم؛ راجع جَبْر (١٩٩٩).

٥٩) Landron (١٩٨٦)، ص ٤١، مقطع ٥-٦.

٦٠) Landron (١٩٨٦)، ص٤٢، مقطع ٢.

٦١) راجع ما يشير إليه Landron (١٩٨٦)، في هذا الصدد، ص ٤٢-٤٤.

٦٢) Landron (١٩٨٦)، ص ٤٥، مقطع ٤.

٦٣) حول هذا المؤلّف راجع Samir (١٩٩٢ أ) ؛ Samir (١٩٩٣ أ)، ص ١١٥-١١٨؛ Gallo (١٩٩٤)؛ و Samir (١٩٩٤).

٦٤) حول أبي قُرَّة، راجع سمير خليل سمير: "أبو قُرَّة :السِّيرة والمراجع" و"أبو قُرَّة: المؤلَّفات"، في سلسلة **موسوعة المعرفة المسيحية–الفكر العربي المسيحي** رقم ١ و ٣ (بيروت، دار المشرق ٢٠٠٠)، ٤٨ صفحة و٥٦ صفحة.

٦٥) أعدنا نَشر هذا الأثر الّذي وضعه أبو رائطة بن حُذَيْقَة التّكريتي، وترجمناه وقارناه بشروح؛ راجع Samir (١٩٨١)، ص ٩٧-١٢١.

٦٦) تردُ ترجمة بالفرنسيّة لنسختين عربيّتين منقّحَتيْن لهذا الحوار في مؤلَّفين صدرا حديثًا: Putman (١٩٧٧) و Caspar (١٩٧٧).

٦٧) يتضمن كتاب Landron (١٩٨٦)، ص ٣١-٣٢، ملخصًا جيّدًا عن طيموثاوس ودوره في الفلسفة العربيّة.

٦٨) راجع Tartar (١٩٨٥)؛ Samir (١٩٩٣ أ) ، ص ١٠٠-١٠٦؛ و Bottini (١٩٩٨)،

٦٩) راجع Hayek (١٩٧٨)، مقدمة بالفرنسيّة ونصّ بالعربيّة. نُشرت المقدّمة في Islamochristiana 2 (١٩٧٦)، ص٩ - ١١٣. راجع Samir (١٩٩٣ أ)، ص ٨١-٨٤ و ١٠٦-١١٤؛ و Landron (١٩٩٤)، ص ٦٠-٦٦.

٧٠) راجع Samir (١٩٩٧). شوّه عامل المطبعة مع الأسف هذا المقال وأرجو أن يُصار إلى طبعه ثانية وفي مكتبة أخرى.

٧١) روى هذه القصّة ابن أبي أُصيبعة، طبعة القاهرة (١٨٨٢)، م ٢، ص١٤١؛ **ابن أبي أُصيبعة**، طبعة بيروت (١٩٦٥)، م ٢، ص ٢٣٤-٢٣٥. الترجمة الانكليزيّة في Schacht & Meyerhof (١٩٣٧)، ص ٦٦-٦٩. الترجمة الفرنسية في Bianquis (١٩٧٤)، ص ١٨٥-٢٠٧، في هذا المقال ص ٢٠٣. حول يبرودي، أنظر الملخَّص التّركيبي في Samir (١٩٧٦)، ص ٢٤٠-٢٤٢.

٧٢) القّصة كما رواها ابن أبي أُصيبعة، طبعة القاهرة (١٨٨٢)، القسم ١، ص ٢٣٩-٢٤٠؛ طبعة بيروت (١٩٥٦)، القسم الأوّل، ص ٣٢٤.

٧٣) راجع ظهيْر الدّين البَيْهَقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، طبعة محمّد كُرد عَلي (دمشق، الترَقّي، ١٩٤٦)، ص٤٣-٤٤.

٧٤) الشّهرستاني، **كتاب الملل والنّحل**، م ٢ (القاهرة، بولاق، ١٢٦٣ هـ)، في أسْفَل الصّفحة ٤٩. في التّرجمة الألمانيّة Haarbruecker م ٢ (هال ١٨٥١)، في أعلى الصّفحة ٢١٣.

٧٥) محاضرة البطريرك الملكيّ مكسيموس الخامس حكيم في جامعة الجزائر (في ١٣/٤/١٩٧٨). وردت التّرجمة الفرنسيّة في صحيفة **L'Orient-Le Jour** (بيروت) في عددها الصادر في ٢٤/٤/١٩٧٨، ص٢، العمود الرّابع (رقم ٣ في البداية).

مراجع مختارة

أ. باللغة العربية

الأب سمير خليل اليسوعيّ، "التراث العربيّ المسيحيّ وتفاعله مع الفكر العربيّ الإسلاميّ"، في: **وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين** (بيروت : المكتبة البولسية، ١٩٩٢) ص ٦-٧ و ١٠٩-١٥٩

ابن أبي أُصيبعة، طبعة بيروت (١٩٦٥) = ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقة الأطباء**، تحقيق نزار رضا (بيروت، ١٩٦٥).

ابن أبي أُصيبعة، طبعة القاهرة (١٨٨٢) = ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقة الأطباء**، تحقيق August Müller (القاهرة، ١٨٨٢).

ابن النديم، طبعة القاهرة = **أبو الفرج محمّد النديم**، الفهرست، طبعة القاهرة، ١٣٤٨ هـ.

ابن النّديم، طبعة تجدّد = أبو الفرج محمد النديم، **الفِهرِست**، تحقيق رضا تجدّد (طهران، ١٩٧١).

أبو ريده (١٩٥٠) = محمد عبد الهادي أبو ريده، **رسائل الكندي الفلسفية**، الجزء الاول، (القاهرة، ١٩٥٠)، ص ٩٧-١٠٥.

بَدَوي (١٩٤٨) = عبد الرحمن بدوي، **منطق أرسطو**، مجموعة "دراسات إسلامية" ٧، ٣ مجلّدات (القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٤٨)؛ الطبعة الثانية، ٣ مجلدات (بيروت، دار القلم، ١٩٨٠).

صفدي، طبعة بيروت = الصفدي، **الغيث المسجّم في صرح لاميّة العجم**، م ١ (بيروت : دار الكتب العلمية، ١٩٧٥).

صفدي، طبعة القاهرة = الصفدي، **الغيث المسجّم في صرح لاميّة العجم**، م ١ (القاهرة، ١٣٠٥ هـ).

العاملي، طبعة القاهرة = بهاء الدين العاملي (توفي في عام ١٦٢١)، **الكشكول**، م ١، تحقيق طاهر أحمد الزاوي (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١).

ماهر (١٩٨٧) = ماهر عبد القادر محمّد، **حنين بن إسحق : العصر الذهبي للترجمة** (بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٨٧).

ب. باللغات الاجنبية

Abd-el-Jalil (1947) = Jean-Mohammed Abd-el-Jalil **Brève histoire de la littérature arabe**, 3e éd. (Paris : Maisonneuve, 1947).

Allard (1962) = Michel Allard, s.j., “Les chrétiens à Bagdād”, in **Arabica** 9 (1962), 375-388.

Assémani (1725) = Joseph Simon Assémani, **Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana,** tome III 1 (Rome, 1725 ; reprint Hildesheim : Olms,1978), pp. 934-947.

Badawi (1968) = ‘Abdurraḥmān Badawi, **La transmission de la philosophie grecque au monde arabe**, coll. “Études de philosophie médiévale” 56 (Paris : Vrin, 1968).

Baffioni et Nasti (1999) = Carmela Baffioni et Mauro Nasti De Vincentis, “Archimedian influences on Yaḥyā Ibn ‘Adi”, in : Samir Khalil Samir, “Actes du 2e symposium syro-arabicum”, dans **Parole de l’Orient** 24 (1999).

Balty-Guesdon (1992) = Marie-Geneviève Balty-Guesdon, Le "Bayt al-Ḥikma de Baghdād", in : **Arabica** 39 (1992), 131-150.

Barach (1878) = Costa-Ben-Luca, **De differentia animae et spiritus Liber ex Arabico in Latinum translatus a Johanne Hispalensi**, cum glossa marginali et interlineari cuiusdam auctoris ignoti saeculi XIII, ed. C.S. Barach, coll. "Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis," 3 (Innsbruck, 1878).

BarḥadbŠabbā (1907) = Mar BarḥadbŠabbā ʻArbāyā, "Cause de la fondation des Écoles", éd. et trad. Addaï Scher, in **Patrologia Orientalis,** tome IV (1907), pp. 319-404.

Bergsträsser (1913) = Gotthelf Bergsträsser, **Ḥunayn ibn Isḥāq und seine Schule** (Leyde : Brill, 1913).

Bergsträsser (1925) = Gotthelf Bergsträsser, **Ḥunayn ibn Isḥāq: Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen** (Leipzip : DMG, 1925).

Bergsträsser (1932) = Gotthelf Bergsträsser, **Neue Materialen Zu Ḥunayn ibn Isḥāq's Galen-Bibliographie** (Leipzip : DMG, 1932).

Bianquis (1974) = Thierry Bianquis, "Notables ou malandrins d'origine rurale à Damas à l'époque fatimide", in : **Bulletin d'études orientales** 26 (Damas, 1974).

Bos (1992) = Gerrit Bos, **Qusta ibn Luqa's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca. The Risala fi tadbir safar al-hajj.** Edited with Translation and Commentary (Leiden - New York - Koln : Brill, 1992), VIII-184 pages.

Bottini (1998) = **Al-Kindi, Apologia del cristianesimo.** Traduzione dall'arabe e introduzione, a cura di Laura Bottini; prefazione di Samir Khalil Samir, s.j., coll. "Patrimonio Culturale Arabo Cristiano" 4 (Milan : Jaca Book, 1998), 316 pages.

Cabrol, Anbāri = Cécile Cabrol, "Une famille de secrétaires nestoriens, les al-Anbāri sous les premiers Abbassides (750-860)", in : Samir Khalil Samir, "Actes du 2e symposium syro-arabicum", dans **Parole de l'Orient** 24 (1999).

Cabrol, Secrétaires = Cécile Cabrol, "Les secrétaires nestoriens dans l'Empire abbasside de 762 à 1258", in : Samir Khalil Samir, "Actes du 5e congrès international d'etudes arabes chrétiennes", in : **Parole de l'Orient** (sous presse).

Caspar & Ruffinengo (1968) = Robert Caspar et Pier Paolo Ruffinengo, "De l'art d'utiliser avec reconnaissance les cultures étrangères, selon al-Kindi, le "philosophe" (IXe siècle), in **IBLA** 31 (Tunis, 1968), pp. 295-299.

Caspar (1977) = Robert Caspar, "Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi (IIe / VIIIe siècle)", in : **Islamochristiana** 3 (1977), pp. 107-175.

Cassarino (1998) = Mirella Cassarino, **Traduzioni e traduttori arabi dell'VIII all'XI secolo** (Roma : Salerno, 1998).

Chabot (1896) = Jean-Baptiste Chabot, "L'École de Nisibe, son histoire, ses status", in: **Journal asiatique,** 9e série, 13 (Paris, 1896), pp. 43-93.

Cheikho (1888) = Louis Cheikho, "Les poètes arabes chrétiens. Poètes. antéislamiques. Qouss évêque de Najran", in : **Études** 1888, pp. 592-611. Article reproduit dans **Relations d'Orient**, janvier 1892, pp. 21-39.

Cheikho (1896) = Louis Cheikho, **Les poètes arabes chrétiens avant l'islam** (en arabe) (Beyrouth : 1896; reprint Beyrouth : Dar al-Machrek, 1967), 933 pages. شعراء النصرانية قبل الاسلام.

Duval (1892) = Rubens Duval, **Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse** (Paris, 1892), paru précédemment dans le **Journal asiatique,** 8e série, 18 (1891) et 19 (1892).

Duval (1899) = Rubens Duval, **La littérature syriaque** (Paris, 1899).

Eche (1967) = Youssef Eche, **Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, Syrie, Égypte au Moyen Âge** (Damas : Institut français, 1967).

Endress (1977) = Gerhard Endress, **The works of Yaḥyā Ibn 'Adi. An anlytical inventory** (Wiesbaden : Ludwig Reichert, 1977).

Gabrieli (1926) = Giuseppe Gabrieli, "Ḥunain ibn Isḥāq", in : **Isis** 8 (1926) pp. 685-724.

Gallo (1994) = **Palestinese anonimo, Omelia arabo-cristiana dell'VIII secolo.** Traduzione, introduzione e note a cura di Maria Gallo; postfazione di Samir Khalil Samir, S.I., coll. "Testi Patristici" 116 (Roma : Citta nuova, 1994).

Georr (1948) = Khalil Georr, **Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syroarabes** (Beyrouth : Institut français de Damas, 1948).

Graf (1947) = Georg Graf, **Geschichte der christlichen arabischen Literatu**r, tome 2, coll. Studi e Testi 133 (Vatican, 1947). (Cet ouvrage est le manuel fondamental, et aurait pu être cité à chaque page.

Gutas (1998) = Dimitri Gutas, **Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Mouvement in Baghdad and Early 'Abbasid Society** (2nd-4th / 8th-10th centuries) (London and New York : Routledge, 1998).

Hayek (1978) = Michel Hayek (éd.), **'Ammār al-Basri, Apologie et controverses**, coll. Recherches de l' ILO, B4 (Beyrouth, 1978).

Hugonnard-Roche (1989) = Henri Hugonnard-Roche, "Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote : Sergius de Reš'ain*a* (+ 536), médecin et philosophe" , in : **Journal asiatique** 277 (1989), pp.1-17.

Hugonnard-Roche (1993) = Henri Hugonnard-Roche, "Remarques sur la traduction arabe de l'Organon d'après le manuscrit de Paris", Bibliothèque nationale, ar. 2346, in : Charles S.F. Burnett (ed.), **Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts : The Syriac, Arabic and Medieval Latin Translations** , coll. "Warburg Institute Surveys and Texts" 23 (London: Warburg Institute, 1993), pp.19-28.

Hugonnard-Roche (1997) = Henri Hugonnard-Roche, "Note sur Sergius de Reš'ain*a*, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote", in : Gerhard Endress et Remke Kruk (Edd.), **The ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism**, coll. Research School CNWS (Leyde : Brill, 1997), pp. 121-143.

Ḥunayn (1975) = **Ḥunayn ibn Isḥāq.** Collection d'articles publiée à l'occasion du onzième centenaire de sa mort", numéro spécial d'**Arabica** 21, fasc. 3 (1975).

Ibn Al-Nadīm, éd. Flūgel = Ibn Al-Nadīm, **Kitāb al-Fihrist**, éd. Gustav Flügel, Leipzig, 1871.

Ibn Al-Nadīm, trad. Dodge = Bayard Dodge, **The Fihrist of Al-Nadīm. A tenth-century Survey of Muslim culture**, II (New York : Columbia University Press, 1970).

Ibn Al-Ṭayyib, **Fiqh**, 2 (1957) = Abū al-Farağ 'Abdallâh Ibn Al-Ṭayyib, **Fiqh al-Nasraniyyah**, tome II, éd. par Wilhelm HoeNerbach et Otto Spies, coll. CSCO 167 (Louvain : Peeters, 1957).

Jefferey (1938) = Arthur Jefferey, **The Foreign Vocabulary of the Qur'ān** (Baroda: Oriental Institute, 1938), XVI + 311 pages.

Khalifat (1988) = Saḥbān Khalifat, **Yaḥyā Ibn 'Adi. The Philosophical treaties. A critical edition with an introduction and a study** (Amman : سحبان خليفات، **مقالات يحيي بن عدي الفلسفية** Faculty of Arts, University of Jordan), 1988.

Landron (1986) = Bénédicte Landron, "Les chrétiens arabes et les disciplines philosophiques", in : **Proche-Orient chrétien** 36 (1986), pp. 23-45.

Landron (1994) = Bénédicte Landron, **Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'islam**, coll. "Études chrétiennes arabes" (Paris : Cariscript, 1994).

Linley, N., **Ibn At-ayyib. Proclus' Commentary on the Pythagorean Verses. Arabic text and translation,** Buffalo-New York, 1984.

Martinez (1998) = José Martinez Gázquez, El "De differentia inter spiritum et animam" de Costa ben Luca en el ms. 80 del Archivo de la Catedral de Tortosa, in **Actos del IX Congreso Espanol de Estudios Clásicos,** Madrid, 1995 (Madrid, 1998).

Massignon (1492) = Louis Massignon, "La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunna à la cour de Bagdād au IX[e] siècle de notre ère", in **Vivre et Penser**, 2[e] série (Paris, 1942), pp. 7-14.

Meyerhof (1926a) = Max Meyerhof, "Les versions syriaques et arabes des écrits galéniques", in : **Byzantion** 3 (1926) pp. 33-51.

Meyerhof (1926b) = Max Meyerhof, "New light on Ibn Al-Ṭayyib" in : **Isis** 8 (1926), pp. 648-724.

Meyerhof (1928) = Max Meyerhof, **The book of the ten treaties on the eye ascribed to Ḥunayn ibn Isḥāq. The earliest existing systematic text-book ofophthalmology** (Cairo, 1928).

Meyerhof (1930) = Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdād. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabem" in : **Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften** (Berlin, 1930), pp. 389-429.

Mez (1922) = Adam Mez, **Die Renaissance des Islâms** (Heidelberg, 1922) ; **The Renaissance of Islam**, translated by Salahuddin Khuda Bukhsh and David Samuel Margoliouth (Patna, 1937? reprint Beirut : United Publishers, 1973).

Mieli (1938) = Aldo Mieli, **La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale**, avec quelques additions de Henri-Paul-Joseph Renaud Max Meyerhof et Julius Ruska (Leiden : Brill, 1938).

Nau (1929) = François Nau, "L'araméen chrétien (syriaque). Les traductions faites du grec en syriaque au VII[e] siècle", in : **Revue de l'histoire des religions**, 99 (1929) pp. 232-287.

O'Leary (1948) = Evans De Lacy O'Leary, **How Greek Science Passed to the Arab** (London, Routledge and Kegan, 1948/9), VI + 196 pages.

Paret, Rudi, “Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d’œuvres grecques”, in : **Byzantion** 29-30 (1959-60), pp. 387-446.

Petraitis (1967) = Casimir Petraitis, “The Arabic Version of Aristotle’s Meteorolgy”, coll. **Recherches de l’ILO,** série I, No 39 (Beyrouth : Dar el-Machreq, 1967).

Platti (1983) = Emilio, PlattiI, **Yaḥyā Ibn ‘Adi.., théologien chrétien et philosophe arabe**, Leuven, 1983.

Putman (1977) = Hans Putman, “L’Église et l’islam sous Timothée I (780-823)", coll. **Recherches de l’ILO,** B 3 (Beyrouth : Dar el-Machreq, 1977), 280 + 57 pages.

Périer (1920) = Augustin Périer, **Un philosophe arabe chrétien du X^e^ siècle** (Paris : Gabalda et Paul Geuthner, 1920).

Rosenthal (1975) = Franz Rosenthal, **The Classical Heritage in Islam.** Translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein (London : Routledge, 1975).

Sa‘dı (1934) = L.M. Sa‘dı, “A bio-bibliographical study of Ḥunain ibn Isḥāq”, in **Bulletin of the Institute of History of Medicine** 2 (1934), 409-446.

Salama-Carr (1990) = M. Salama-Carr, **La traduction à l’époque abbasside. L’école de Ḥunayn ibn Isḥāq et son importance pour la traduction** (Paris : Didier Érudition, 1990), [non vu].

Samir (1976) = Samir Khalil Samir, “Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs arabes chrétiens (XI^e^-XII^e^ siècles)", in : **Islamochristiana** 2 (1976), pp. 201-249.

Samir (1978) = Samir Khalil Samir, “La Geschichte des arabischen Schrifttums” et l*a* “littérature arabe chrétienne”, in : **Orientalia Christiana Periodica** 44 (1978), pp. 463-472.

Samir (1980) = Samir Khalil Samir, “Le traité de l’unité de Yaḥyā Ibn ‘Adi. (893-974"). Étude et édition critique, coll. **Patrimoine arabe chrétien** 2 (Jounieh et Rome, 1980), XLII + 317 pages.

Samir (1981) = Samir Khalil Samir, “Liberté religieuse et propagation de la foi chez les théologiens arabes chrétiens du IX^e^ siècle et en Islam”, in : **Tantur Yearbook 1980-81** (Jérusalem : Tantur, 1981), pp. 93-164.

Samir et Nwyia (1981) = Samir Khalil Samir, s.j., et Paul Nwyia, s.j., “Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Ḥunayn ibn Isḥāq et Qustā Ibn Lūqā". Introduction, texte et traduction, dans **Patrologia Orientalis**, tome 40, fasc. 4 = n^o^ 185 (Turnhout : Brepols, 1981), 205 pages in-4^o^.

Samir (1982) = Samir Khalil Samir, “La culture arabe chrétienne ancienne en interaction avec la pensée arabe musulmane” (en arabe, avec résumés français et anglais), in : **Islamochristiana** 8 (Rome 1982), pp.1-35. Réimprimé dans Samir (1992 b).

Samir (1985) = Samir Khalil Samir, “Rôle des chrétiens dans les renaissances arabes” in : **Annales de Philosophie** [de l’Université Saint-Joseph] 6†(1985), pp. 1-31.

Samir (1989) = Samir Khalil Samir, “Religion et culture en Proche-Orient arabe. Islam et christianisme comme facteurs d’intégration et d’éclatement”, in : **Proche-Orient chrétien** 39 (1989), 251-309.

Samir (1990a) = Samir Khalil Samir, "Islam et christianisme comme facteurs d'intégration et d'éclatement en Proche-Orient arabe", in : **Méditerranée, intégration ou éclatement. Aspects culturels, économiques, juridiques et politiques** (Cagliari: ISPROM & Aix-en-Provence : published, 1990), pp.17-44.

Samir (1990b) = Samir Khalil Samir, "Christian Arabic Literature in the Abbasid Period", in : **Religion, learning and science in the Abbasid Period** (= The Cambridge History of Arabic Literature), ed. by Michael J. L. Young, J. D. Latham and R. B. Serjeant (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), pp. 446-460 et 545-546.

Samir (1992a) = Samir Khalil Samir, "Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade ?", in : Samir Khalil Samir (ed), "Actes du troisième congrès international d'études arabes chrétiennes", Louvain-la-Neuve, septembre 1988, in : **Parole de l'Orient** 16, 1990-1991 (1992), pp. 85-106.

Samir (1993 a) = Samir Khalil Samir, "Religion et pouvoir chez les théologiens arabes du IXe siècle", in : **L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient. actes du 3e symposium interdisciplinaire, Harissa,** 26-28 mars 1992 (Jounieh : Saint-Paul), 1993), pp. 67-153 et 248-249.

Samir (1993b) = Samir Khalil Samir, "Le syriaque langue de civilisation et pont entre les cultures", in: **Les liturgies syriaques. Actes du colloque I**(Antélias : CERP, 1993), pp. 3-17.

Samir (1994) = Samir Khalil Samir, **The earliest Arab Apology for Christianity** (c. 750), in : Samir Khalil Samir & Jorgen S. Nielsen (Edd), **Christian Arabic Apologetics during the Abbasid period** (750-1258), (Leiden : Brill, 1994), pp. 57-114.

Samir (1997) = Samir Khalil Samir, "Place d'Ibn Al-Ṭayyib dans la pensée arabe", in : **Bayn al-Nahrayn** 25 (1997), pp. 63-77.

Sbath & Meyerhof (1938) = Paul Sbath et Max Meyerhof, "Le livre des questions sur l'œil de Ḥunain ibn Isḥāq", **Mémoires de l'Institut d'Égypte,** 36 (Le Caire, 1938).

Schacht & Meyerhof (1937) = Joseph Schacht et Max Meyerhof, **The Medico-Philosopbical Controversy between Ibn Buṭlān and Ibn Riḍwān** (Le Caire, 1937).

Sezgin, III (1970) = Fuat Sezgin, **Geschichte des arabischen Schrifttums,** III. Medizin-Pharmazie, Zoologie-Tierheilkunde. Bis ca. 430 H (Leyde : Brill, 1970) XXII + 515 pages.

Tartar (1985) = Georges Tartar, **Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834). Les épîtres d'al-Hashimî et d'al-Kindî** (Paris : Nouvelles éditions latines, 1985), 303 pages.

Tkatsch (1928) = Jaroslaus Tkatsch, "Die arabische Uebersetzung des Pœtik des Aristoteles", in : **Akademie der Wissenschaften in Wien,** philogisch-historische Klasse, Kommission für die Herausgabe der arabischen Aristoteles-Uebersetzungen, Band I (Vienne, 1928).

Troupeau (1991) = Gérard Troupeau, "Le rôle des Syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec", in : **Arabica** 38 (1991), 1-10.

Troupeau & Sournia (1968) = Gérard Troupeau et Jacqueline (?) Sournia, Médecine arabe : "biographies critiques de Jean Mesué (VIII^{e} s.) et du prétendu "Mesuré le Jeune" (X^{e} s.)", in : **Clio medica** 3 (1968), 109-117.

Ullmann (1970) = Manfred Ullmann, **Die Medizin Im Islam** (Leiden : Brill, 1970).

Vööbus (1965) = Arthur Vööbus, "History of the School of Nisibis", coll. **CSCO** 266 (Louvain : Peeters, 1965).

Walzer (1953) = Richard Walzer, "New light on the Arabic translations of Aristotle", in : **Oriens** 6 (1953) 91-142, réimprimé dans *idem*, "Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy" (Oxford, 1962), pp. 60-113.



الفصل السابع عشر

الأقباط في العصر الفاطمي*

وحدة المواطنة في المركز القبطي للدراسات الإجتماعية

١. الخلافة الفاطمية

تأسست الخلافة الفاطمية في المغرب عام ٩٠٩ م–٢٩٧ هـ، وينتسب مؤسسها عبد الله المهدي إلى مؤسس الحركة الإسماعيلية الشيعية إسماعيل بن جعفر الصادق، زوج السيدة فاطمة بنت علي بن أبي طالب، ومن هنا جاءت كنيتها بالفاطمية[١].

يُعدّ تأسيس الخلافة الفاطمية أكبر نجاح حققته الحركة الإسماعيلية في صراعها مع الخلافة السنّية، أموية كانت أم عباسية، على الرغم من أن القرن الرابع الهجري شهد انتصارات شيعية أخرى في الشرق. فقبل إعلان الخلافة الفاطمية بوقت قصير، نجح الزيديون في إقامة دولة في طبرستان سنة ٨٦٤، وفي اليمن سنة ٨٩٧، كما استولى القرامطة على جنوب العراق والبحرين والإحساء؛ وبعد إعلانها بنحو ثلاثين عاماً نجح البويهيون الشيعة في فرض سيطرتهم على بغداد، مركز الخلافة السنّية. وقد استطاع الفاطميون استغلال الفراغ السياسي في شمال أفريقيا، وبُعْدَه عن مركز الحكم السنّي في بغداد، في تأسيس خلافتهم وتقويتها قبل أن يشرعوا في تنفيذ اختيارهم الإستراتيجي في الانطلاق نحو الشرق لإسقاط الخلافة العباسية. وبدأ الفاطميون تنفيذ مخططاتهم بالسيطرة على حوض البحر المتوسط، حتى حانت اللحظة التي استعدّ لها الخليفة المعزّ للانتقال إلى مصر، مستغلاً في ذلك الفوضى السياسية والاقتصادية التي حدثت في مصر في السنوات الأخيرة لحكم الإخشيد [٢].

---

* أعدّ هذه الدراسة د. حنا جريس و د. ڤيڤيان فؤاد في إطار المشروع البحثي "الأقباط عبر العصور" في وحدة المواطنة بالمركز القبطي للدراسات الإجتماعية.

٢. الفاطميون في مصر

دخل الجيش الفاطمي مصر بقيادة جوهر الصقلّي[٣] سنة ٩٦٩م/٣٥٨ هـ حيث لم يواجه بأية مقاومة حقيقية، وانتهى الأمر بتفاوض المصريين مع جَوهَر فكتب لهم الأمان، وحكم باسم الخليفة الفاطمي لمدة أربع سنوات هجرية حتى انتقل الخليفة المعزّ لدين اللّه إلى مصر سنة ٩٧٢.

امتدّت الخلافة الفاطمية في مصر قرابة مئتي عام، يقسمها المؤرخون إلى قسمين : الأول "***عصر الخلفاء الأقوياء***" حيث تركزت السلطة في يد الخليفة وحده، واستمر قرابة المئة عام، حتى الجزء الأول من خلافة المستنصر باللّه الذي حدثت في عهده أكبر مجاعة اجتاحت مصر في العصور الإسلامية وامتدت لسبع سنوات والمعروفة "بالشدة المستنصرية"، استدعى الخليفة في نهايتها أمير الجيوش بدر الدين الجمالي من الشام لحفظ الأمن، وليبدأ بذلك القسم الثاني للخلافة الفاطمية، والذي يطلق عليه "***عصر الوزراء الأقوياء***" حيث ضعفت سلطة الخليفة وسيطر الوزراء على الحكم. وقد سادت تلك الفترة اضطرابات كثيرة انتهت بأن أسقط صلاح الدين الأيوبي آخر وزراء الخلافة الفاطمية، وأمر بالدعاء للخليفة العباسي في الجامع الأزهر بالقاهرة.

٣. الخلافة الفاطمية : تغيير "كيفي" للسلطة في مصر

لم يكن الحكم الفاطمي لمصر مجرد تغيير لفئة حاكمة بأخرى، مثلما هو الحال بالنسبة الى الطولونيين أو الإخشيديين، بل كان انقلاباً سياسياً واجتماعياً وثقافياً[٤]، فلم تعد مصر ولاية تابعة للخلافة بل أصبحت مقر خلافة، بما لذلك من تداعيات مادية وثقافية وروحية.

فعلى الجانب الإقتصادي استطاع الفاطميون، بما جلبوا من ثروات[٥]، إنهاء التدهور الإقتصادي الذي صاحب نهاية حكم الإخشيد، وأعادوا الأمان إلى البلاد على الرغم من أن الأسباب المحلية لهذه الصعوبات الإقتصادية (المتمثلة في انخفاض النيل واجتياح الجراد والفئران والعواصف والغلاء) ظلت مستمرة لمدة سبع سنوات في الفترة الأولى لحكمهم[٦]. وأيضاً بطل إرسال الخراج أو الجزية خارج القطر، فتركزت ثروات البلاد وتداولت داخلها.

ومن ناحية أخرى مارس الفاطميون سلطاتهم المركزية – مثل معظم السلطات المركزية التي حكمت مصر – في ضبط ثروات النهر، فقاموا بتوسيع شبكة الري وأنشأوا إدارة خاصة للإشراف على أمور الزراعة، كما احتكروا بعض الصناعات وخاصة المتعلقة باحتياجات الجيش. ويصف أحمد صادق سعد الدولة الفاطمية بأنها "أكبر مستهلك في أسواق البلاد وأكبر تاجر"، فقد تولت السلطة مهمة فرض التسعيرة على السلع الأساسية ؛ وكثيراً ما لجأ الفاطميون إلى مصادرة الغلال من تجارها وبيعها بأسعار جبرية [٧].

كما نتج عن اتساع حدود الخلافة الفاطمية من المغرب حتى الشام والحجاز واليمن، أن هيمن الفاطميون على التجارة الخارجية لهذه المناطق. كما استفادوا من الثورة الحادثة في حجم التجارة وأساليبها حول حوض البحر المتوسط في الفترة بين القرن العاشر والقرن الثالث عشر، وقد أسهم ذلك في ازدهارالبلاد تحت الحكم الفاطمي، بخاصة في العصر الأول[٨] [عصر الخلفاء الأقوياء].

أما على الجانب الثقافي والروحي، فإن الفاطميين الذين تزعموا حركة دينية فلسفية إجتماعية شيعية كان هدفها تحويل كل الإسلام وتجديده[٩] قد أحدثوا هزة قوية للمجتمع السنّي، مما انعكس على سياسة الفاطميين في التعامل مع السنيين وغير المسلمين على حد سواء، كما سنرى في ما بعد.

٤. الخلافة الفاطمية والكنيسة

استمرت الرئاسة الروحية للكنيسة القبطية المصرية على الكنيسة في النوبة والحبشة، بالرغم من استقلال النوبة السياسي عن مصر منذ الفتح العربي بقيادة عمرو بن العاص والشروط بدفع الجزية السنوية المعروفة بـ"البقط" للسلطة الإسلامية في مصر. ولم يتغير هذا الوضع السياسي للنوبة طوال حكم الخلافة الفاطمية، كما لم يتدخل الفاطميون في علاقات الكنيسة القبطية بملوك النوبة أو الحبشة. فعلى سبيل المثال لم تتدخل السلطة الفاطمية في المراسلات التي تمت لإعادة العلاقات بين الكنيسة القبطية والكنيسة الحبشية والتي تمت بوساطة ملك النوبة وقت خلافة العزيز[١٠].

استثناء لهذه السياسة، فقد اشتملت القوانين التي أصدرها الخليفة الحاكم بأمر الله (٩٩٦-١٠٢٠) حال تشدّده مع غير المسلمين : منع سفر الأساقفة المصريين إلى النوبة أو الحبشة، كما منع إرسال خطابات بطريرك الكنيسة القبطية إلى هناك لأعوام عدة[١١].

من الثابت أن الفاطميين قد استفادوا سياسياً من رئاسة الكنيسة القبطية لكنيسة النوبة. فقد كان بطاركة الأقباط دائمي التوصية لدى ملوك النوبة برعاياهم المسلمين بناء على طلب الخلفاء الفاطميين [١٢]، كما ساهموا في ضمان استمرار وصول الجزية السنوية من النوبة، مثلما حدث في خلافة المستنصر (١٠٣٦-١٠٩٤) حين أرسل وزيره اليازوري حملة إلى بلاد النوبة هدفها مضاعفة الجزية [١٣] ؛ وتذكر بعض المصادر أن بطريرك الكنيسة القبطية أرسل إلى ملك النوبة يوصيه بدفع الجزية بعد أن كان قد أوقفها[١٤]، ولا نعلم إن كان موقف ملك النوبة هذا نابعاً من طلب مضاعفة الجزية أم من موقف اليازوري من الكنيسة القبطية، لأنه كان قد قبض على البطريرك وأغلق العديد من الكنائس وطلب الأموال فدية عن الكنيسة ورئيسها[١٥].

ومن الواضح أيضاً أن الأقباط كانوا على وعي تام بدورهم المحوري في تأمين حدود مصر الجنوبية لمصلحة الخلافة الفاطمية، من خلال علاقتهم بكنيستي النوبة والحبشة. فعندما أرسل ملك الحبشة إلى الخليفة الحافظ (١١٣٢-١١٤٩) يطلب منه التوسط لدى البطريرك غبريال بن تريك (١١٣١-١١٤٥) لزيادة عدد أساقفة الحبشة، رفض البطريرك وأرسل إلى الخليفة ينبّه إلى ما في ذلك من خطورة قد تؤدي إلى استقلال كنيسة الحبشة عن الكنيسة المصرية، ومن ثم "يخرجهم ذلك إلى العداوة والمحاربة لمن هو متاخم بلادهم من المسلمين، كما كانوا يفعلون في قديم الزمان"[١٦].

ومثلما كان للكنيسة القبطية دور في تأمين حدود الخلافة الفاطمية مع النوبة، كان للمسيحيين الروم دور في تأمين الحدود الشمالية الشرقية. ففي الوقت الذي كان الفاطميون يثبّتون أرجلهم في الأراضي المصرية، كانت قوات الامبراطور البيزنطي قد استولت على الكثير من المدن والحصون في شمال الشام وبدأت حصار أنطاكية[١٧]، ومن ثم كان على الفاطميين توجيه جهودهم الحربية للشام، وقد ظلت الحرب دائرة بين الفاطميين من جانب وأعدائهم البيزنطيين والقرامطة من جانب آخر.

في إطار هذا الصراع اختار الفاطميون أن يكون لهم قنوات دبلوماسية مع البيزنطيين تمثلت في رعاياهم من الروم المسيحيين. كان للخليفة العزيز بالله (٩٧٥-٩٩٦) زوجة رومية أنجب منها الحاكم بأمر الله وأخته ست الملك، كما عيَّن العزيز أحد أخوي زوجته بطريركاً على بيت المقدس[١٨]. شارك هذا البطريرك في أول مفاوضات دبلوماسية بين الفاطميين والبيزنطيين مفوّضاً من برجوان، وزير الخليفة الحاكم بأمر الله (٩٩٦-١٠٢١)، وذلك في فترة خلافته الأولى التي سيطرت عليها أخته ست الملك. وقد انتهت المفاوضات بعقد معاهدة بين الطرفين مدتها عشر سنوات[١٩]. وعندما استبدّ الحاكم بأمر الله بالحكم، أبعد ست الملك وتشدد في التعامل مع المسيحيين، وهدم كنيسة القيامة ضمن كنائس أخرى عديدة في كل أنحاء الخلافة، فعادت المناوشات الحربية من جديد، إلى أن قتل الحاكم؛ حينئذ كلفت ست الملك بطريرك القدس بمهمة دبلوماسية للتفاوض مع القسطنطينية، إلا أنها لم تؤتِ أية نتائج لظروف وفاة ست الملك[٢٠]. ويبدو أن دور المسيحيين الروم المحليين في الحكم قد انتهى بوفاة ست الملك، فالسفارة التالية التي أرسلها الخليفة المستنصر إلى القسطنطينية كانت برئاسة القاضي أبو عبد الله القضاعي. وبصفة عامة، فإن دور الروم قد انحسر في مسار الخلافة بعد ذلك.

٥. الأقباط في السياق الإجتماعي

شكّل المسيحيون ثلث عدد سكان مصر آنذاك[٢١]، أغلبهم من الأقباط الذين ينتمون إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، وعدد قليل من الروم الذين ينتمون إلى الكنيسة البيزنطية، وعدد من الأرمن الأرثوذكس الذين وفدوا إلى مصر في العصر الفاطمي.

انتشر الأقباط ديموغرافياً في الأراضي المصرية كافة، كما تواجدوا في كل الطبقات الاجتماعية. ويعتقد الكثيرون أن هذا التغلغل القبطي الإجتماعي، إضافةً إلى تحوّل الأقباط إلى اللغة العربية، قد ساهم بشكل أساسي في الاندماج الثقافي والحضاري بين الأقباط والمسلمين وفي استمرار الأقباط والكنيسة القبطية الأرثوذكسية كواقع مميز للحياة المصرية عبر كل العصور، وهذا ينعكس في العناصر الثلاثة التالية :

أولاً : الأقباط في الإدارة العليا للخلافة.

ثانياً : التسامح الديني (العلاقات الإسلامية - المسيحية في العصر الفاطمي).

ثالثاً : قوى الإنتاج في العصر الفاطمي ودور الأقباط.

أولاً : ***الأقباط في الإدارة العليا للخلافة***

يُلمّح المقريزي إلى أن جَوهَر الصقلّي حاول في البداية أن يستبدل الإدارة المحلية للبلاد بالمغاربة القادمين معه[٢٢] . لكن لما ظهر له أن هؤلاء المغاربة أكثر إتعاباً للخلافة من غيرهم لم يتمّ ما كان مزمعاً من إخراج العمال القدماء[٢٣]. على أن الفاطميين ما لبثوا أن توسعوا في استخدام غير المسلمين، لا سيما الأقباط، في إدارة شؤون البلاد. ولا يرجع هذا الموقف إلى سياسة التسامح الديني التي اشتهر بها الفاطميون أو إلى حاجة الدولة إليهم وحسب، إنما يرجع إلى أن الفاطميين الشيعة وجدوا أنفسهم في محيط عدائي من أهل السنّة، وهم الأغلبية الكبرى من سكان مصر، فلم يجدوا مناصاً من أن يعتمدوا على غير المسلمين الذين شكلوا أقلية نشيطة لها خبرة جيدة في إدارة البلاد، فعهدوا إليهم بالوظائف الرئيسة التي أُبعد عنها المسلمون السنّيون[٢٤].

تذبذب وجود الأقباط في إدارة الخلافة صعوداً وهبوطاً طوال الحكم الفاطمي، فبينما كان لهم وجود ملحوظ في العصر الأول للخلافة، تراجع وجودهم تدريجياً في العصر الثاني حتى مجيء آخر وزراء الخلافة صلاح الدين الأيوبي، الذي أخذ بفتوى القاضي البيساني بألاّ يستخدموا النصارى نظّار أموال ولا مشارفين[٢٥].

فخلال العصر الفاطمي الأول (عصر الخلفاء الأقوياء)، عين الخلفاء الفاطميون تسعة من الوزراء والوسطاء [٢٦] غير المسلمين، ثلاثة من اليهود، وثلاثة من الروم وثلاثة من الأقباط.

أما العصر الفاطمي الثاني (عصر الوزراء الأقوياء) فقد شهد تغيراً كبيراً في أوضاع الخلافة أعقبه تغيّر في وضع غير المسلمين بصفة عامة والأقباط بصفة خاصة، فلا نجد في الإدارة العليا للبلاد سوى بهرام الأرمني، وهو الوحيد من غير المسلمين الذي تولى الوزارة في خلافة الحافظ، بعد سلسلة من الإضطرابات. وقد نعته الخليفة بـــ "سيف الإسلام تاج الخلافة" وهو باق على مسيحيته[٢٧].

كانت الخلافة الفاطمية تدار من خلال الدواوين المتخصصة، فكان لها أربعة عشر ديواناً أشرف على بعضها وعمل فيها الكثير من الأقباط. أهم هذه الدواوين ديوان المجلس الذي يذكر عنه المقريزي، نقلاً عن ابن الطوير، أنه أصل الدواوين وبه كل علوم

الخلافة[٢٨]، ولم يكن يتولى إدارته عادة سوى المسيحيين إلى أن استخدم الوزير رضوان بن ولخشي (عصر الوزراء الأقوياء) المسلمين في المناصب التي كانت في أيدي النصارى. أما ديوان النظر، وكان يرأس دواوين الأموال، فما تولاّه إلا مسيحي واحد عيّنه الخليفة الحافظ وما لبث أن عزله الوزير بن ولخشي ثم أعاده الحافظ مرة أخرى بعد عزل بن ولخشي من الوزارة. كما كان هناك وجود قبطي واضح في ديوان التحقيق، وهو الديوان الذي لم يكن يتولاه إلا كاتب خبير[٢٩]. كذلك رئس الكثير من الأقباط ديوان الخاص وديوان المجلس.

إضافةً إلى ما سبق، فقد انخرط الأقباط في كافة الدواوين الحكومية كموظفين صغار وكتبة، وكأصحاب خبرات في النواحي الإدارية، بخاصة في ما يتعلق بتحديد الأراضي الزراعية وتقسيمها تمهيداً لجباية ما عليها من خراج ، وهي المهن التي توارثها الأقباط طوال الحكم الإسلامي، فكان منهم المساحون والأدلاء والقصابون وغيرهم. الأمر الذي يعني أن الأقباط كانوا موجودين بشكل كبير في إدارة الخلافة الفاطمية على مستوياتها كافة، أكثر من أي فترة أخرى من فترات الحكم الإسلامي.

كان من نتائج هذا الحضور القبطي - آنذاك - أن أثار حفيظة المسلمين، والذي يبدو أنه كان بسبب مبالغة الأقباط وغير المسلمين، بصفة عامة، في محاباة ذويهم. ويذكر المؤرخون عدداً من أشكال الاعتراض على مكانة غير المسلمين، مثل التعليقات الشعرية الساخرة أو محاولة البعض أن يصل باعتراضه إلى الخليفة[٣٠]. وقد أدت محاباة بهرام الأرمني للأرمن بصفة خاصة والأقباط بصفة عامة على مدى عامين إلى اندلاع الإضطرابات التي انتهت بتولّي رضوان بن ولخشي الوزارة "فأوقع بالنصارى وأذلهم، فشكره الناس"[٣١].

ثانياً : ***التسامح الديني (العلاقات الإسلامية - المسيحية في العصر الفاطمي)***

يتفق أغلب مؤرخي الفترة الفاطمية على نعتها بأنها نموذج للتسامح الإسلامي مع غير المسلمين، ويدللون على ذلك بأمور أهمها ما يلي :

* *إزدياد وجود الأقباط في المناصب الإدارية العليا للخلافة (وخاصة في عصرها الأول)*

لم يستحدث الفاطميون استخدام غير المسلمين في المناصب الإدارية العليا للبلاد، فقد تعامل جوهر منذ البداية مع رجال الحكم السابق مثل يعقوب بن كلس، اليهودي الأصل، وأبو اليمن قزمان بن مينا وزير كافور الإخشيدي(٣٢). لكنهم توسعوا في ذلك الأمر، كما أنهم لم يشترطوا على الأقباط التخلي عن مسيحيتهم للوصول إلى هذه المناصب أو البقاء فيها. وقد ظل الأمر كذلك طوال الحكم الفاطمي، باستثناء عصر الحاكم بأمر الله(٣٣)، حتى وزارة رضوان بن ولخشي في خلافة الحافظ الذي أخرج المسيحيين من وظائفهم بسبب مسيحيتهم. ويُعدّ بن ولخشي أول وزير سنّي للخلافة الفاطمية، وهو ما يطلق عليه البعض الإصلاح السنّي الذي أنهى الخلافة الفاطمية بعد ثلاثين عاماً من وزارة بن ولخشي(٣٤)، على يد وزير سنّي آخر هو صلاح الدين الأيوبي، الذي منع الوظائف عن الأقباط بفتوى دينية.

* *حرية إقامة الشعائر الدينية والاحتفالات الدينية، وبناء الكنائس*

يعطينا المقريزي وصفاً شيّقاً لأعياد الأقباط زمن الفاطميين (مثل عيد النيروز، وعيد الميلاد، وعيد الغطاس، وخميس العهد، وعيد الشهيد) (٣٥)، يمكننا من خلاله التعرف إلى طبيعة تلك الأعياد. فقد كانت احتفالات شعبية دينية اشترك فيها كل المصريين (أقباطاً ومسلمين) طلباً للمرح والتسلية، كما شارك الفاطميون فيها بالهدايا والهبات وتميّزت بحضور بعض رموز الخلافة. لقد كان الخلفاء الفاطميون يتغاضون عن التجاوزات التي كانت تحدث في هذه الإحتفالات في أحيان كثيرة، كما كانوا يمنعونها في أحيان أخرى.

* *التساهل في تطبيق الشروط العمرية (نسبة إلى عهد عمر بن الخطاب)*

من الثابت أن الأقباط لم يلتزموا كثيراً بشروط العهد العمري الخاصة بالزي والركوب والمرور وبناء الكنائس وإقامة الشعائر والمجاهرة بها. فمنذ البداية كان التصريح الذي أعطاه المعزّ لبناء كنيسة القديس مرقريوس أبي سيفين ؛ ويخبرنا كاتب سير البيعة أن البطريرك استطاع في الفترة نفسها بناء كنائس أخرى في الوجه البحري والقاهرة، كما بنى البطريرك زخارياس الكنيسة الكبيرة بدمروا في عهد العزيز بالله، ويذكر أيضاً أن خرستودلُس بنى وكرّس ستة كنائس في الإسكندرية(٣٦).

إلا أن هذا لم يمنع الضغط على الأقباط أكثر من مرة. حدث هذا في خلافة الحاكم بأمر الله، وحكم الوزير رضوان بن ولخشي، الذي كان "أول وزير أمر أن لا يستخدموا

النصارى في الدواوين الكبار ولا نظّاراً ولا مشارفين وأن يشدوا زنانيرهم في أوساطهم ولا يركبوا الخيل، وضاعف عليهم الجزية"[٣٧]، وحكم الوزير اليازوري. وعادة كانت القرارات تنصّ على هدم الكنائس أو إغلاقها مع مصادرة ما فيها.

أما أقسى هذه الأحداث فقد جاء في زمن الخليفة الحاكم بأمر اللّه الذي يحاول البعض تبرير تشدّده مع الأقباط بالالتزام بالشروط العمرية، أو بمعنى آخر بتقوى الحاكم الدينية[٣٨] وتنفيذه لعهد ثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب، وهو أمر بحاجة الى مراجعة، في ضوء تصرفات الحاكم بأمر اللّه الأخرى. فقد بلغت الأحداث في عصره حدّاً غير مسبوق عندما "ألزم اليهود والنصارى بخروجهم كلهم من أرض مصر الى بلاد الروم، فاجتمعوا بأسرهم تحت القصر في القاهرة واستغاثوا ولاذوا بعفو أمير المؤمنين حتى أعفوا من النفي"[٣٩]. ولعل هذا الحدث يعبّر عما يختزنه الأقباط من علاقة حميمة بالأرض التي ينتمون إليها.

عادة ما يُبرَّر التسامح الديني الفاطمي مع غير المسلمين بظروف نشأة الدولة الشيعية في محيط عدائي سنّي، كما أسلفنا، أو يُرَد الى طبيعة الخليفة الواسع الإطلاع والمتسامح مثل المعزّ[٤٠]، أو لتأثير نساء الخليفة من الأديان الأخرى مثل زوجة العزيز باللّه المسيحية وابنته ست الملك[٤١]، أو أم المستنصر السودانية التي ظلت على ولائها لسيدها الأسبق اليهودي الديانة[٤٢]. أو تُردّ فترات التشدّد الى جنون الحاكم بأمر اللّه أو إلى تجاوز أصحاب السلطة أو الأغنياء من "أهل الذمة" مثل بهرام الأرمني[٤٣].

وفي مقاربتنا لموضوع العلاقات المسيحية - الإسلامية والتسامح الديني الفاطمي يمكن إضافة عاملين آخرين هما : (أ) الإنفتاح الحضاري، (ب) طبيعة المذهب الإسماعيلي.

أ) *الإنفتاح الحضاري*

تراجع الموقف العدائي بين المسيحية والإسلام بصفة عامة طوال القرن العاشر وحتى النصف الأول من القرن الحادي عشر. فمنذ بداية القرن العاشر توقف "الجهاد الإسلامي" عن دقّ أبواب القسطنطينية حربياً، بل عن التمدد في البحر المتوسط أكثر مما كان مسيطراً عليه، وفي هذا الإطار بدأ تبادل السفارات والاتصالات التجارية بين المسلمين والمسيحيين الأوروبيين[٤٤].

كانت الخبرة الأولى للفاطميين مع المسيحيين في شمال المتوسط، ومع اليهود في المغرب من خلال التبادل التجاري المنتعش في حوض البحر المتوسط في تلك الفترة[٤٥]، وليس من خلال العداء الحربي. ولعل هذا يفسر لنا قبول الفاطميين المتسامح لغير المسلمين في مصر، بخاصة الأقباط. ويسرد لنا كاتب سير البيعة المقدسة واحدة من المناظرات الدينية التي كانت تمارس بحرية بين معتنقي الأديان المختلفة في ذلك الوقت وبرعاية المعزّ لدين الله، أول الخلفاء الفاطميين في مصر[٤٦].

وعلى المستوى السياسي تعددت السفارات الدبلوماسية بين البلدان الإسلامية والبلدان المسيحية، فكانت هناك مباحثات دبلوماسية بين الإخشيد والبيزنطيين تلتها المباحثات الفاطمية-البيزنطية والمعاهدة المبرمة بينهما[٤٧]. وبصفة عامة وعلى مستوى العالم القديم، ساد القبول المتبادل بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي طوال هذه الفترة.

إلا أنه في النصف الثاني من القرن الحادي عشر بدأ الهجوم الأوروبي المعاكس في إطار الحروب الصليبية، مما كان له أثر مباشر في انتكاس التسامح الديني في الجزء الثاني من الخلافة الفاطمية، بخاصة بعد وزارة الأفضل بن بدر الجمالي، الذي سقطت في عهده أجزاء كبيرة من ممتلكات الفاطميين في الشام في أيدي الصليبيين.

ب) ***طبيعة المذهب الإسماعيلي***

كان المذهب الإسماعيلي هو المذهب الرسمي للدولة الفاطمية. ويرى صادق سعد أن الهيكل الأساسي للفكر الفاطمي نجده في رسائل إخوان الصفا، وهي تدعو إلى وحدة الأخيار والأخوّة بينهم وإلى السماحة إزاء الأديان على أساس مطالب العقل السليم. فالتأويل الفاطمي للمذهب الإسماعيلي أعطى حرية واسعة للتفكير وازدهر التفكير الفلسفي، ويردّ المؤرخ نفسه هذه النزعة العقلانية إلى تزايد نفوذ الطبقة التجارية في المجتمع الفاطمي. وقد ارتبط بالمذهب الإسماعيلي كبار المفكرين العرب، أمثال المتنبي وأبي العلاء وابن سينا والفارابي وابن رشد[٤٨].

ثالثاً : ***قوى الإنتاج في العصر الفاطمي ودور الأقباط***

يُرجع كثير من مؤرخي تلك الفترة ازدهار الخلافة الفاطمية لذلك التقدم الملموس في القوى الإنتاجية الزراعية والصناعية وما تبعه من نمو في العلاقات السلعية والنقدية وانتعاش للتجارة الداخلية والخارجية. أي أن العامل الرئيسي في دفع عجلة التطور

الفاطمي كان مرجعه نشاط وجهد صغار المنتجين من المزارعين والصناع المصريين من المسلمين والأقباط.

انتشر فلاحو الأقباط بكثافة في التركيب السكاني للريف المصري، الأمر الذي أتاح لهم أن يساهموا بقدر كبير في الإنتاج الزراعي آنذاك، فأثّروا وتأثّروا بالسياسة الزراعية لمصر في عصر الفاطميين[٤٩]. إلا أن معلوماتنا عن الريف المصري في تلك الفترة شحيحة، ولا يوجد لدينا ما يجعلنا نعتقد بوجود اختلاف ما بين الفلاح المسلم وأخيه القبطي. فكلاهما، بتعبير المقريزي، "فلاحاً قراراً" (أي فلاح حتى النخاع).

أما الصناعة فقد كان للأقباط دور مهمّ في تطويرها، وذلك لرغبة الفاطميين في استغلال مهارة الأقباط في الإنتاج الصناعي[٥٠]. وقد تنوعت الصناعات في مصر الفاطمية وتطورت أساليبها، فتضمنت : النسيج، السفن، الأسلحة، السكر، الورق، الزجاج، المعادن... كذلك تطور إنتاج زيت الزيتون والنبيذ.

برز النسيج كواحد من أكثر الصناعات تطوراً وازدهاراً، والتي احترفها الأقباط وتميّزوا بها، وشيّد الخليفة الظاهر مصنعاً لنسج الحرير كان يضم ثلاثة آلاف صانع[٥١]، فذاع صيت المنسوجات المصرية في العالم القديم. وانتشر نسج الكتان في الإسكندرية ومدن الوجه البحري التي قطنها عدد كبير من الأقباط، مثل دمياط وتانيس التي يذكر ناصري خسرو أن سلطان مصر رفض أن يعطيها لسلطان الروم في مقابل مئة مدينة، لأنها المدينة التي تصنع له "القصب" و "البولقمون"، وهما من أفخر منسوجات تانيس[٥٢]. أما في الصعيد فقد اشتهرت أسيوط بصناعة المنسوجات الصوفية، حتى ان الإنسان ليظنّها منسوجات من الحرير[٥٣]، كما اشتهرت أخميم بالمنسوجات الحريرية والصوفية. واستخدم الخلفاء الفاطميون الصنّاع الأقباط المهرة أيضاً في مصانع النسيج الخاصة بهم والمسماة "دور الطراز".

ويُذكر أن عائلة قبطية تدعى أولاد قشلام ساعدت جوهر الصقلّي في الاستيلاء على تانيس[٥٤]. كما نعلم أن البشامرة تراجعوا عن مساندة القرامطة ضد جوهر، مما يجعلنا نعتقد أن الأقباط في المدن الصناعية ساعدوا الفاطميين منذ البداية ضماناً للاستقرار واستمرار صناعتهم، فما أن استقرت الدولة ودفعت بالمناخ الملائم حتى انطلق الصنّاع الأقباط في الإبداع والإنتاج.

والملاحظ أن المدن الرئيسة في النشاط الصناعي الخاص بالنسيج كانت فيها كراسٍ أسقفية قوية ومشهورة، سواء كان ذلك في الإسكندرية أو دمياط أو تانيس أو أسيوط، وذلك بسبب قوة الطبقة الصناعية القبطية فيها.

وقد نشط الأقباط أيضاً في صناعة الورق والتجليد، فكان لهم خبرة في صناعة البردي. صاحب ذلك اهتمام الفاطميين بدور العلم والمكتبات، فامتلأت مكتبات الأديرة والكنائس وكذلك الأفراد بالكتب والمخطوطات(٥٥). كما شاركوا في صناعة الزجاج والبلور والمعادن والخشب (ولصناعة الخشب أهمية كبيرة في الإنتاج الفني لذلك العصر، كما سنذكر لاحقاً). وفي التجارة الداخلية أدّى التجار الأقباط دوراً مهمًّا كوسطاء بين المنتجين المحليين والتجار الأجانب، فاشتهرت المدن التي قطنتها أغلبية قبطية بازدهار أسواقها. فعلى سبيل المثال يذكر ناصري خسرو أن مدينة تانيس كان فيها عشرة آلاف دكان للعطارة.

٦. الفن والثقافة ودور الأقباط

شهد العصر الفاطمي تأسيس مدرسة فنية وثقافية متميزة. وأهم ما تركته تلك المدرسة هو فنون الخشب الموجودة في كافة الأبنية الدينية المسيحية والإسلامية، كذلك في القصور والبيوت. ويحتوي كتاب سير البيعة المقدسة المنسوب لساويرُس بن المقفع أسماء الكثير من النجارين والمصورين الأقباط، مما يؤكد الدور الذي أدّاه الفنان القبطي في الفنون المسيحية أو الإسلامية العائدة لتلك العصور.

وتظهر بصمات الفنان القبطي في كافة الآثار الباقية من العصر الفاطمي، قبطية كانت أم إسلامية. فالحشوات الخشبية الموجودة في حجاب كنيسة القديسة بربارة (والمحفوظة في المتحف القبطي بمصر القديمة) تتشابه في زخارفها مع زخارف العوارض الخشبية لقصر الخلافة الفاطمية (محفوظة في المتحف الإسلامي بالقاهرة) التي تحتوي أشكالاً بشرية وحيوانية على خلفية من الزخارف المجردة. وأيضاً فإن الحشوات الخشبية للباب الضخم الموجود بدير مار جرجس للراهبات بمصر القديمة وتلك الموجودة في حجاب كنيسة مار يعقوب المقطع (في كنيسة أبو سيفين بمصر القديمة) والتي تتكون معظمها من زخارف مجردة، تتشابه مع الحشوات لباب الأزهر المنسوب إلى الخليفة الحاكم بأمر الله (محفوظة في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة).

كما تطورت الفنون الخزفية تطوراً ملموساً في العصر الفاطمي كنتيجة للازدهار الإقتصادي وظهور طبقة من الأثرياء القادرين على اقتناء منتجات الفنون الخزفية الغالية الثمن. كما كان للتبادل التجاري أثر في نقل التقنية الخاصة بهذه الفنون من الصين وإيران والعراق لتبدأ طفرة في إنتاج الأواني الخزفية التي لاقت انتشاراً في ذلك العصر وبخاصة الأواني الخزفية ذات البريق المعدني.

وقد استخدم الفنان القبطي أشكالاً مختلفة من الفنون الخزفية للتعبير عن موضوعات مسيحية متنوعة مثل الطبق الخزفي ذي البريق المعدني الذي يصور كاهناً يحمل بيمينه مبخرة وإلى يساره صليب (محفوظ في المتحف البريطاني)، ويبدو أن مثل هذه الخزفيات الدينية كانت منتشرة في العصر الفاطمي وقد تطورت بصورة كبيرة. فقد استخدم الفنان القبطي الألوان بشكل أكثر دقة ووضوحاً، وصوّر موضوعات أكثر تعقيداً، ويُعدّ الطبق الذي يصوّر إنزال السيد المسيح من الصليب، والمحفوظ في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، من أجمل الأعمال الخزفية الملونة؛ وعلى الرغم من أنه يرجع إلى العصر الأيوبي فإنه يعطينا فكرة قوية عن التطور الذي حدث في الفنون الخزفية في القرون الوسطى على يد الأقباط.

واستمر المصور القبطي في إبداع الجداريات القبطية المشهورة، مثل جداريات مذبح القديس يوحنا في كنيسة أبو سيفين بمصر القديمة والجداريات الضخمة في الدير الأبيض والتي يمكن إرجاعها إلى فترة حكم بهرام الأرمني الذي عاش في الدير بعد تركه للوزارة في عهد الخليفة الحافظ، وقد أطلق على هذا الإنتاج الفني: فن القرون الوسطى العظيم[٥٦].

٧. الأقباط والتعريب

بدأ تحول الأقباط من اللغة القبطية إلى العربية حثيثاً مع دخول العرب مصر (٦٤٥)، وتسارع منذ القرار الأموي بتعريب كافة الدواوين (٧٠٦) بتشجيع من البيروقراطية القبطية التي أقبلت على تعلّم العربية للحفاظ على مكانتها ونفوذها خلال العصور الإسلامية المتعاقبة، كما حرصت في الوقت نفسه على تعليم أولادها العربية لضمان توريثهم المناصب والوظائف. أما العصر الفاطمي فقد حمل تغيراً كيفياً في عملية تحوّل الأقباط إلى العربية تمثلت في الأمور الثلاثة التالية :

- ظهور مؤلفات بالعربية في مجالات شتى لمؤلفين أقباط لم تعرف لهم مؤلفات بغير العربية كساويرُس بن المقفع (أسقف الأشمونَين) وسعيد بن بطريق (البطريرك الملكاني).
- إنتشار العربية كلغة في الحياة اليومية بين الأقباط.
- استخدام العربية في الخدمة الليتورجية (البطريرك غبريال بن تريك (١١٣١-١١٤٥)[٥٧].

ومما لا شك فيه أن القرار البابوي الذي أصدره البطريرك غبريال بن تريك بتعريب الخدمة الليتورجية (إذ قرر قراءة الإنجيل باللغة العربية بعد اللغة القبطية أثناء خدمة القداس الإلهي) قد ساهم بفاعلية في التوسع باستخدام اللغة العربية في مناحي الحياة القبطية كافة. أما حيثيات ذلك القرار، والتي سجلها المرسوم البابوي، فهي أن عدداً كبيراً من أعضاء الكنيسة أصبح غير قادر على متابعة خدمة القداس باللغة القبطية[٥٨]. وفي تقديرنا أن القرار جاء استجابة عملية للمتغيرات الحادثة في حياة الأقباط على أرض الواقع الإجتماعي والتاريخي. ويبدو ذلك واضحاً في إقبال النخبة القبطية على الأسماء العربية مثل: السعيد أبو الفخر، وأبو الحسن الأبح، والأخرم بن زكريا، والمكين أبو البركات، وابن أبي ياسر، والرشيد أبو ذكري، وكثيرون غيرهم [٥٩].

صارت العربية الأداة الثقافية للإنتاج المسيحي القبطي (لاهوت، قوانين كنسية، تاريخ كنيسة، سيَر قديسين...) بما يعني ذلك من استخدام منهج وأسلوب ومفردات ومصطلحات الثقافة العربية. وكما يذكر أبو سيف يوسف، "يبدو هذا جليًا في مؤلف ساويرس بن المقفع في اللاهوت (مصباح العقل) الذي نحا فيه سواء في الأسلوب أو المصطلحات منحى المتكلمين من فلاسفة الإسلام"[٦٠]. كما يظهر جلياً تأثر الكتّاب الأقباط بالثقافة العربية الإسلامية والذي يمكن إرجاعه إلى طبيعة عملهم الرسمي في الدواوين.

لقد بدأت حركة الإنتاج المسيحي لمثقفي القبط بترجمة العديد من أعمال التراث القبطي إلى العربية، فترجموا الميامر (المواعظ الروحية والنسكية)، وسير الآباء القديسين، وتواريخ البيعة. ويذكر الأنبا ميخائيل، أسقف تانيس في ذلك الوقت، أن أحد رجالات هذا العصر المعروف بالواضح بن رجا صنّف عشرين كتاباً لآخر يُدعى أبي البشر جارود الكاتب المصري[٦١]. كما يذكر أنه سافر إلى البطريرك الأنطاكي

بالرسالة السنوديقا، وهي رسالة اعتراف بالإيمان المسيحي اعتاد بطاركة الإسكندرية وانطاكية تبادلها، وما يعنينا في هذا المقام أنها كانت باللغة العربية.

ويُعتبر ساويرُس بن المقفع القبطي، أسقف الأشمونين، من أهم المساهمين في تلك الحركة، فهو الكاتب المدوّن الأول لأهم مؤلف تاريخي عن الأقباط تحت الحكم الإسلامي والمعروف بـ"سيَر البيعة المقدسة"، ثم تناوب على الكتابة في المؤلف عدد كبير من المؤلفين أكملوا ما بدأه ساويرُس.

ومع النهضة المعرفيّة التي أثارها الفاطميون، اتجه الأقباط نحو تحديد بعض القوانين الكنسية بشكل واضح، فقام البطريرك خرستودولُس (١٠٤٣-١٠٧٤)، في خلافة المستنصر بالله، بنشر مجموعة القوانين الكنسية عام ١٠٤٨. ثم أصدر البطريرك غبريال بن تريك مجموعتين من القوانين : الأولى خاصة بالقواعد والأحكام التي يجب أن ينتهجها الأساقفة والكهنة، والثانية خاصة بالطقوس الكنسية[٦٢].

أهم كتّاب تلك الفترة، منذ القرن العاشر، هم: أسقف الأشمونين في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ساويرُس بن المقفع، وسعيد بن بطريق، البطريرك الملكاني، مؤلف كتاب **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق** وكتاب **البرهان**. ومن المترجمين الراهب القبطي أثناسيوس، وميخائيل أسقف تانيس الذي عاصر ساويرُس. وفي القرن الحادي عشر نجد تواريخ لميخائيل بن بدير القبطي، وموهوب بن منصور القبطي، وأبي المكارم أسعد بن الخطير بن مماتي، وبقيرة الرشيدي. وفي القرن الثاني عشر نجد البطريرك القبطي مرقس بن زرعة. ويُعتبر القرنان الثالث عشر والرابع عشر أوج ازدهار الإنتاج المسيحي العربي.

خاتمة

لقد حاول هذا البحث عرض تاريخ الأقباط في العصر الفاطمي وتحليل بعض ظواهره في إطار المتغيرات التي طرأت على مصر كمقر للخلافة الفاطمية الشيعية، إنطلاقاً من الحقيقة التاريخية المؤكدة بأن الأقباط لم يكونوا أبداً جماعة مغلقة بل انتشروا وتفاعلوا في السياق الإقتصادي والاجتماعي والثقافي المصري، مما أكد استمرار الأقباط والكنيسة كحقيقة مهمّة في تاريخ مصر عبر العصور.

الحواشي

١) أيمن فؤاد سيد، **الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد**، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٢.

٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

٣) يَرد نسب جوهر في بعض المصادر "الصقلي"، بينما يرد في البعض الآخر - مثل المقريزي وأبي حامد المقدسي- "الصقلبي"، نسبة إلى عنصر الصقالبة المغربي الذين كانوا في خدمة الخليفة الفاطمي. راجع في ذلك المرجع السابق ص ٧٢، حاشية. وأبي حامد المقدسي الشافعي، **الفوائد النفيسة الباهرة في بيان حكم شوارع القاهرة في مذاهب الأئمة الأربعة الزاهرة**، تحقيق د. آمال العمري، الهيئة العامة للآثار، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣٢، حاشية رقم ٢٢.

٤) ستانلي لينبول، **سيرة القاهرة**، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ١٩٩٨، ص ١١٧ (راجع أيضاً أيمن فؤاد سيد، المرجع السابق، ص ٧٤).

٥) تذكر المصادر التاريخية أن المعزّ أتى إلى مصر بكل أملاكه وخواصه حتى انه أحضر رفات أجداده، ويفيض المؤرخون في حجم الثروة التي أتى بها المعزّ والتي اعتبرها له نسباً. راجع شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، جزء ٢٨، حققه ووضع حواشيه د. محمد محمد أمين ود. محمد حلمي محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث ١٩٩٢، القاهرة، ص ١٤٢-١٤٣.

٦) ساويرُس بن المقفع، **تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية** المعروف بسير البيع المقدسة. تحقيق د. أنطوان خاطر ود. أزولدبورمستر، مطبوعات جمعية الآثار القبطية، المجلد الثاني، الجزء الثالث، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٩٠.

٧) أحمد صادق سعد، **تاريخ مصر الإجتماعي الاقتصادي**، دار إبن خلدون، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٥٥.

٨) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

٩) أيمن فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ٧٤.

١٠) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، ص ١١٣.

١١) سلام شافعي محمود، **أهل الذمة في مصر في العصر الفاطمي الأول**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص٢٨٢.

١٢) سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

١٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

١٤) إيريس حبيب المصري، **قصة الكنيسة القبطية**، الجزء الثالث. مكتبة كنيسة مار جرجس اسبورتنج، الإسكندرية ، ١٩٨٩، ص ٨١.

١٥) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ١٧٦ و١٧٧.

١٦) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، المجلد الثالث، ج ١، ص ٣٤.

١٧) سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

١٨) سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ٣٣.

١٩) محمد عبد الله عنان، **مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١١٧.

٢٠) المرجع السابق، ص ١١٨.

٢١) سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ٢٨.

٢٢) المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي)، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، تحقيق جمال الدين الشيال، الجزء الأول، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٧، ص ١١٩.

٢٣) أيمن فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ٧٧.

٢٤) سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ٢٨، وأيمن فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ٨٩، وستانلي لينبول، مرجع سابق، ص ١١٧.

٢٥) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، المجلد الثالث، ج ٢، ص ٦٤.

٢٦) منصب الوساطة استحدثه الخليفة العزيز بالله حتى يتمكن من أن يوكل مهام الوزارة لعيسى بن نسطورس، بدون أن يكون عليه الإلتزامات الدينية التي لمنصب الوزارة، المقريزي: **الخطط**، الجزء الأول، ص ٤٣٨.

٢٧) أيمن فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ١٩٣.

٢٨) المقريزي، **الخطط**، ج ٢، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

٢٩) أيمن فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

٣٠) سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ٨٧-٨٨.

٣١) المقريزي، **الخطط**، ج ٢، مرجع سابق، ص ١٧٢.

٣٢) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ٨٨.

٣٣) على الرغم مما عاناه الأقباط في عصر الحاكم من ضغوط، يذكر ابن سعيد الأنطاكي أن سائر كتّاب الحاكم وأصحاب خدمته وأطباء مملكته نصارى إلا نفر يسير. راجع سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ٧٨.

٣٤) أيمن فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

٣٥) المقريزي، **الخطط**، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٠-١١٢، وج ٢، ص ٣٨٩-٣٩٤.

٣٦) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، ص ٩٧ و١٣٧ و١٦٥.

٣٧) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، المجلد الثالث، ج ١، ص ٣١.

٣٨) أيمن فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ١٠٢-١٠٥.

٣٩) مينا إسكندر، **القول الإبريزي للعلامة المقريزي**، مصر، ١٨٩٨، ص ٥٣.

٤٠) ستانلي لينبول، مرجع سابق، ص ١١٥ و١١٧-١١٨.

٤١) سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ٣٢-٣٣.

٤٢) المقريزي، **اتعاظ** ٢، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

٤٣) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، المجلد الثالث، ج ١، ص ٣٠.

٤٤) جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، **تراث الإسلام**، ترجمة د. محمد زهير السمهوري وآخرين، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٣-٢٣٤، الكويت، ١٩٨٨.

٤٥) أحمد صادق سعد، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

٤٦) ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، المجلد الثالث، ج ٢، ص ٦٤.

(٤٧ محمد عبد اللّه عنان، مرجع سابق، ص ١٠٠-١٠٤ و١١٥-١٢٦.

(٤٨ أحمد صادق سعد، مرجع سابق، ص ٣١٨.

(٤٩ سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٥٠ أيمن فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ٢٩٦.

(٥١ سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٥٢ ناصري خسرو، رحالة فارسي زار مصر في خلافة المستنصر (١٠٣٦-١٠٩٤) وقد وصف الحياة الإجتماعية والاقتصادية لمصر في هذه الفترة في مؤلفه "**سفرنامة**" الذي ترجمه يحيى الخشاب ، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٣٨.

(٥٣ ناصري خسرو، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٥٤ ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، والكاتب هنا هو ميخائيل أسقف تانيس والذي نقل القصة عن أحد معاصريها.

(٥٥ سلام شافعي محمود، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٥٦ Mahmoud Zibawi, **Eastern Christian Churches**, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1995, pp. 163-174.

(٥٧ أبو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٧١-٧٢.

(٥٨ إيريس حبيب المصري، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٥٩ إيريس حبيب المصري، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٦٠ أبو سيف يوسف، المرجع السابق، ص ٨٢.

(٦١ ساويرس بن المقفع، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٦٢ ايريس حبيب المصري، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٥

الفصل الثامن عشر

مسيحيّو المشرق في عهد الفرنجة

I. دواعي الحروب الصليبية من وجهة نظر أوروبية *

جوناثان رايلي – سميث

تعريف

كانت الحروب الصليبية تعبيراً راديكالياً عن الحرب المقدسة للمسيحية اللاتينية. وقد أرسيت مبادئ الحرب المقدسة في القرنين الرابع والخامس، لا سيما في كتابات القديس أُوغسطينُس (٣٥٤-٤٣٠)[١]، وكان لا بد لها من **مرجعية شرعية**، وهي مرجعية لا يمكن أن تُتاح إلا بأن يعلنها كاهن من كهنة الله كالامبراطور الروماني. ومع أن القديس أُوغسطينُس كان ينظر إلى العنف باعتباره أمراً مباشراً من اللّه، فقد كان يفترض أن ذلك سيكون خارقاً للعادة، وأن المرجعية الإلهية سوف يتمّ نقلها بشكل عادي من قبل الممثل العلماني لله في العالم. يجب أن تكون للحرب **قضية عادلة**، ومعنى ذلك أنها لا يمكن أن تكون عدوانية قط – ولا يمكن أن تُشنّ من أجل نشر الإيمان – بل ينبغي أن تكون ردًّا على أفعال مؤذية ارتكبها عدو، كاغتصاب الأرض. ويجب أن تكون **نية** كل مشارك فيها **صادقة** : أن تكون دواعيه للمشاركة من قبيل إيثار الغير، وعلى المسؤولين عن إدارة أعمال العنف أن يحصروا مفعوله بحيث لا يعاني منه الأبرياء إلا بأقل قدر ممكن.

بعد وقت لاحق ليس بالقصير، استُعيرت هذه المعايير من قبل منظّري الحرب العادلة في أوائل العصر الحديث، ولكن لم يكن في الحرب المقدسة أية من هذه النغمات السلبية التي باتت تَرِد في كتابات القرن السادس عشر فما بعد. ففيما راح منظّرو الحرب العادلة يعدّون العنف شراً يمكن في بعض الظروف التغاضي عنه باعتباره أهون الشرور، كان دعاة الحرب المقدسة يعتبرونه قوة أخلاقية محايدة تستمد لونها من نوايا الشخص المقدم

---

* الأصل باللغة الإنكليزية.

عليها؛ في نظر القديس أوغسطينُس وأتباعه، كان من الجائز، إذاً، أن يكون العنف خيراً وأن يكون متسقاً مع نوايا اللّه حيال البشر.

ومع أن الصليبيين ابتعدوا في ممارساتهم عن مقياس القضية العادلة، وكانت بعض حجج المروّجين للحرب خادعة، فقد ظل منظّرو الحرب الصليبية متمسكين بمبدإها مع بعض التعديلات الطفيفة، وتجشم الباباوات والوعاظ مشاقاً جمة لكي يُسوّغوا كل حملة صليبية كأنها ردة فعل على أذية معينة. أما المرجعية الشرعية فقد تغيرت باعتبار البابا كاهن اللّه المسؤول عن تسويغ الحروب الصليبية، التي كان يُنظر إليها في الواقع كأنها حروب المسيح نفسه؛ كما كان البابا يُعتبر الناطق بلسانه. أما المعيار الأُوغسطيني، المتمثل في صدق النية، فهو الذي أُخضع للتغير الأكثر جذرية. فقد صار المحارب الصليبي يُعرب عن التزامه من خلال قَسَم علني بالمشاركة في الحرب ويلبس من بعد ذلك صليباً من قماش مخيطاً بثوبه، علامة على كونه قد نذر نفسه للقتال. وكانت مشاركته تُعدّ بمثابة كفّارة أصلية اعتبرت حوالي العام ١١٠٠ بمنزلة تسديد كامل الدين المتوجب للّه عن خطاياه، وحوالي العام ١٢٠٠ باتت تكافأ بغفران تام. وكان التسويغ النظري للإذن البابوي، ومثله الفكرة الثورية وغير المسبوقة المتمثلة في المشاركة في الحرب تكفيراً عن الخطايا قد ظهرا قبل حوالي عقد من الزمان على بداية الوعظ من أجل الحملة الصليبية الأولى في العام ١٠٩٥، ولكن ربط تلك الحملة بالحج إلى القدس قد ساعد حتماً على تثبيت طبيعتها التكفيرية في أذهان الناس.

البابوات والوعّاظ

كان يُظنّ أن الاستراتيجية البابوية كانت في طليعة أفكار البابا أوربانُس الثاني(٢) يوم أعلن الحرب الصليبية الأولى. وكان يقال إنه إنما كان يقوم بمناورة في صراع مرير بينه وبين الامبراطور الغربي هنري الرابع، الذي كان يقاوم النتائج السياسية لحركةٍ من أجل إصلاح الكنيسة قام الباباوات بدور الريادة فيها، لأن البابا أوربانُس، بتجييشه المسيحيين لاستعادة القبر المقدس، إنما كان يغتصب الدور التقليدي للامبراطور في حماية ذلك الموقع. وكان يُعتقد أيضاً أنه كان يحاول فوق ذلك كله إعادة الصلات الودّية مع الامبراطور البيزنطي ألكسيوس الأول والكنيسة اليونانية بالاستجابة إيجابياً لسلسلة من نداءات الاستنجاد التي وجهوها إليه – وآخرها في ربيع العام ١٠٩٥ – لمؤازرتهم ضد الأتراك الذين كانوا قد احتلوا معظم آسيا الصغرى في السنين العشرين السابقة ؛ ومن الجائز أيضاً أن أوربانُس كان قد عزم على تجييش جيش في فرنسا من أجل حملة على

الشرق منذ العام ١٠٨٩. وكان يُقال إن من شأن قراءة رسائله والتقارير عن خطبته في مجمع كليرمون (٢٧ تشرين الثاني ١٠٩٥)، الذي أعلن فيه رسمياً الحرب الصليبية، الإيحاء بأن نجدة القسطنطينية كانت تحتل الصدارة في أولوياته على فتح القدس، التي كانت مجرد رمز لا هدفاً فعلياً ؛ وكان مستمعوه هم الذين تعلقوا بها وأولوها الأهمية القصوى.

ولكن نكاد لا نجد اليوم مؤرخاً يتبنى أياً من الآراء التي ذكرنا في ما تقدم. بل إن ثمة تزايداً في الدلائل على أن تحرير القدس كان مدار بحث في الأوساط البابوية على امتداد عشرين سنة، أي قبل وصول أوربانُس إلى السدة البابوية بردح من الزمن طويل. أما التحليل المعمق للمصادر حول جولته الوعظية في فرنسا والبراءات المعطاة لأوائل الصليبيين فيوحي بأن ذلك كان في صميم تفكيره منذ البداية ؛ ثم إنه كان من المستحيل، على أية حال، أن ينظر بخفة إلى الموضوع، باعتباره كان راهباً في دير كلوني. كما أنه من الممكن يقيناً أن التطورات في الغرب كانت، على الرغم من توفير الغزو التركي لآسيا الصغرى ذريعة للحرب، ستفضي إلى شيء كالحرب الصليبية من دون تلك الذريعة. فقد كان لكلمة "تحرير" مكانة خاصة في حركة الإصلاح الكنسي التي اجتاحت أوروبا الغربية. كان الإصلاحيون ينسبون ما يرونه في الكنيسة من فساد إلى سيطرة العلمانيين عليها. وقد أرادوا تحريرها من تأثير الملوك والسادة الإقطاعيين بحيث تستطيع، في حريتها واستقلالها، أن تدبر شؤونها من دون تدخّل. وكان كفاح رجال الكنيسة التقدميين من أجل "التحرير" قد تحوّل في الغرب إلى حرب أهلية أفضت إلى مناقشة فكرية في ما بينهم حول مسألة تبرير العنف ودور البابا المرجعي في السماح باللجوء إليه، وفكرة القتال تكفيراً عن الذنوب. وكان لا بدّ لأنظارهم من أن تتوجّه عاجلاً أو آجلاً إلى "تحرير" الكنيسة من المؤثرات التي اعتبروها أسوأ من تأثير الملوك المسيحيين. فوق هذا كله، إن القبر المقدس، أقدس موقع في العالم، وذخيرة في حدّ ذاته، كان تحت حكم الكفار. وكان الكثيرون يعتقدون أن احتلال المسيحيين له شرط لا بد منه لحلول الأيام الأخيرة التي تقود إلى المجيء الثاني للمسيح وإلى يوم الحساب.

من ناحية ثانية، لا أساس للافتراض بأن أوربانُس قد فكر في إقامة حكم مسيحي لاتيني في القدس. ويبدو أنه كان يفترض أن الصليبيين، حالما يبلغون القسطنطينية، سيكونون في جملة قوة عسكرية أكبر بإمرة الامبراطور البيزنطي، الذي كانت القدس في ما سبق جزءاً من امبراطوريته، وأنه منذ ذلك الوقت فصاعداً تصبح الحملة، إذا نجحت، لإعادة

بسط الحكم اليوناني في المشرق[٣]. ولم يقرر الصليبيون أن يشنوا حملتهم الخاصة إلا بعدما اكتشفوا أن الامبراطور لم يكن مهتماً بقيادتهم، لا بل ظلوا يأملون أن ينضمّ إليهم هو وجيشه عندما باتوا في سوريا.

بعد سقوط القدس في تموز ١٠٩٩ كان لا بدّ من صيانة الحكم المسيحي فيها. ولم يكن ذلك ممكناً من دون السيطرة على شريط من الأرض حولها لا يستهان به، والإيغال في احتلال الخط الساحلي شمالاً حتى انطاكية في سوريا، لأنه كان لا بد للتعزيزات الكبرى من أن تسير في البرّ إلى أن يتطور الشحن البحري تطوراً تقنياً كافياً ليتمكن من حملها. وعندما تطور الشحن البحري لدرجة أنه بات يستطيع نقل فرقٍ كبيرة من الصليبيين، كانت القدس قد أمست تحت تهديد شديد من إسلام متجدد وحيوي، وكانت السدّة البابويّة تصدر نداءات متكررة للنجدة. وبعد سقوطها في أيدي المسلمين غدت الأفضلية لصون سيطرة الفرنجة على الساحل، الذي كان بمثابة رقبة جسر لحملة متجددة على القدس في المستقبل، ولمتابعة سياسة الفتح غير المباشر من خلال غزو لمصر، التي كانت أقوى البلدان وأغناها في المنطقة. وكان تحويل الحملات الصليبية إلى مصر فكرة تتمتع بشعبية في صفوف المستوطنين الفرنجة، الذين كانت أوضاعهم تتردى أكثر فأكثر والذين كانوا ساخطين من جراء الحملات الصليبية الموسمية التي كانت ترد إلى المنطقة ثم تتركها، مُخلفة الحامية القديمة نفسها في مواجهة إسلام مُستنفر تمام الاستنفار.

ولكن مع أواسط القرن الثالث عشر لم يعد الشرق يحتل الدور المتميز نفسه الذي كان له سابقاً في الاستراتيجية البابوية. فسرعان ما تعددت اشكال الحملات الصليبية لتصبح أداة يمكن استعمالها ضد من اعتُبر عدواً للمسيحية أينما كان، في إسبانيا والبرتغال، في منطقة البلطيق، وأوروبا الشرقية وداخل أوروبا الغربية. وإذ استعمل البابوات الموقع المتميز الذي أتاحه لهم فرض ضرائب كنسية للحملات الصليبية، فقد تمكنوا من أن يقرروا كيف ينفقون الموارد وأين، مستثيرين الإنتقادات العنيفة من ساحات الحرب، وفي جملتها المشرق، التي قرروا التخفيف من أهميتها في أي وقت يشاؤون. وعلى الرغم من أن صوغ استراتيجية بابوية عبر القارات كان، من وجهة نظرهم، ومن وجهة نظر العديد من القادة المسيحيين، أمراً معقولاً، فلا شك في أنها قد خفضت المعونات التي كان من الممكن إرسالها إلى مستوطنات الفرنجة في الشرق، تلك المستوطنات التي باتت بعد العام ١٢٦٠ تواجه تهديداً خطيراً من المماليك، نتيجة الانخفاض الكبير في مواردها.

الصليبيون

لم يزل المؤرخون، حتى وقت قريب، يصورون الصليبيين بأنهم ماديّو الحوافز، ولم يزل الإعتقاد ذائعاً بأنهم كانوا منخرطين في مشروع استعماري بهدف كسب الأراضي للاستيطان. صحيح أن جيوش القرن الثاني عشر كانت متخمة بحشود من الحجاج الفقراء، الذين لم يكن من الممكن منعهم من المشاركة والذين تعلقوا تعلقاً طفيلياً بالعناصر المحترفة، وإن كانوا قد تبددوا وزالوا من المشهد ما أن بدأت الحملات الصليبية الضخمة تتجه نحو الشرق بالبحر، لأن ركوب السفن بات لقاء أجر. ومن الجائز أن الحملات الصليبية الذاتية التجهيز التي عرفها القرن الثالث عشر – حملة الأولاد في العام ١٢١٢، وحملة الرعاة في العام ١٢٥١– قد نشأت جراء الإحباط الذي شعر به أولئك الذين لم يكن في مقدورهم أن يلتحقوا بالقوى النظامية. وحوالي العام ١١٠٠، استغلَّ الكثيرون منهم الظرف ليجدوا حياة جديدة لأنفسهم – وهذا بالتأكيد كان اعتقاد احد معاصريهم – وإن كنا لا نعرف إلا القليل عن أفكارهم وتطلعاتهم. وهم كثيراً ما يظهرون في الروايات، ولكن غالباً ما يبدون بصورة كتلة لا شكل لها ولا وجه، مسببة المشكلات للقادة، لا سيما عند إطعامهم. والأرجح أن نسبة الوفيات في صفوفهم كانت عالية جداً، ويصعب التصور أن الذين بقوا على قيد الحياة يمكن ان تكون لديهم القدرة أو القوة للعودة إلى موطنهم بعد نهاية الحملة. ومن الجماعات الأخرى التي كانت مثار جدل، بحّارة وتجار المدن البحرية الإيطالية التي كانت تحتلّ موقع الصدارة مع انبعاث التجارة المتوسطية. وكثيراً ما أشير إلى أن الحملة الصليبية الأولى قد أتاحت لجنوى وبيزا الفرصة للالتحاق بالبندقية على طرق التجارة الشرقية المربحة، غير أنه من المؤكد أن جنوى وبيزا، وربما البندقية أيضاً، لم تبادر إلى ذلك من تلقاء ذاتها، بل إنها استجابت لنداءات مباشرة من البابا للمساعدة في إمداد الجيوش، كما أن رواياتها نفسها تصف مشاركتها بعبارات إيديولوجية. وحتى الأدلة على كون النبلاء والفرسان قد انخرطوا عن سابق تصميم ومنذ البداية في مغامرة استعمارية هي أضعف من الأدلة على كون الفقراء أو التجار قد أرادوا ذلك. ومن الجائز أن اثنين على الأقل من قادة الصليبيين، بوهِموند الترنتي (بوهموند الأنطاكي) وبلُدوين البولوني (بلُدوين الأول المقدسي)، كانا يطلبان إمارات لنفسيهما، ولكن ليس ثمة أدلّة آخرى تثبت ذلك.

لقد سبقت الإشارة إلى أن الصليبيين الأوائل، وإن كانوا قد أطلقوا الحملة التي احتل خلالها الأوروبيون الغربيون كثيراً من الأراضي على الساحل الشرقي للبحر المتوسط واستوطنوها، فمن المستبعد جداً أن يكون قد جرى التخطيط لذلك منذ البداية. فقد عاد

معظمهم إلى أوروبا بعد نهاية الحملة، وقد ظلت الحال على ذلك دائماً. ولا شك في أنه قد حصل استعمار أيضاً، غير أن معظم المستوطنين ما كانوا من الصليبيين قط، وينبغي أن يتمّ التمييز بين الفريقين بعناية. فقد جعلت فتوحات الحملة الصليبية الأولى الإستيطان ممكناً، ولكن هذا لا يعني أن فكرتها الأساسية كانت استعمارية(٤).

ومن التفسيرات الأخرى في القرن العشرين لحوافز تلك الحملات أنها كانت أكثر قليلاً من حملات نهب واسعة النطاق(٥)، كان الفرسان الغربيون قد ألفوها خلال غزواتهم لإسبانيا وغيرها. بالتأكيد، كانت ثمة مخاوف في العام ١٠٩٥ من أن ينضم الرجال إلى الحملة الصليبية "طمعاً بالمال"، ولا مجال للشك في أنها قد اجتذبت عدداً من الأفراد الميالين إلى العنف. لم يكن ثمة وسيلة لانتقاء المتطوعين على أساس لياقتهم غير تلك المتمثلة في قرارات الأقطاب الكبار حول تركيب حاشيتهم. والحق أنه لم يكن من الممكن وضع أنظمة لذلك، لأنه كان لا بد للحملات من أن تكون مفتوحة للجميع باعتبارها حملات حج. ان ما شهدته فرنسا وألمانيا من اضطهادات فظيعة لليهود، وما استجرّته من إطلاق مسيرة بعض الجيوش، مستمد في معظمه من الرغبة في الانتقام، ولكنه مع ذلك كان موسوماً بالنهب والسلب. كما أن مرور الصليبيين في البلقان قد شابته انفجارات موسمية من السطو والنهب، بينما تشتمل روايات شهود العيان على وصف رغبة الفرسان في الغنائم. لكن الحقيقة، مع ذلك، هي أنه لما كانت الجيوش الأولى مفتقرة إلى نظام إمداد مناسب، كانت الإغارة طلباً للتزوّد بالمؤن ضرورية للبقاء. ففيما كانوا يعبرون الأراضي المسيحية كانوا يعتمدون على مساعدات من الحكام المحليين، أما عندما كانوا يصبحون في ما تحولت إليه آسيا الصغرى من أرض يباب فكانوا بعيدين جداً من أي نقطة التقاء مفيدة مع سفن الشحن الأوروبية حتى وصولهم إلى أنطاكية ؛ وحتى هناك فقد كانوا قريبين من نقطة لا تتيح لهم إلا القليل من المدد. وكان على القادة كلهم، من كبيرهم إلى صغيرهم، أن يتعاملوا مع كون أتباعهم يتوقعون منهم مستوى إمداد يسد الرمق على الأقل. ومن شأن هذا الواقع وحده أن يفسر الهوس بالنهب. ويبدو أن قلة من الصليبيين الذين عادوا إلى الغرب اصطحبوا معهم كنوزاً أو نفائس؛ ومن الصعب على كل حال أن يتصور المرء كيف كانوا سيحملونها.

ثمة تفسير ثالث للاندفاعة الصليبية، متجذر في تأويل تاريخي للمواقف التي يُعتقد أنها كانت سائدة في الريف الأوروبي، وهو يذهب إلى أن الحملات الصليبية كانت بمثابة صمام أمان إقتصادي (٦). فتزايد السكان، كما زُعم، بات يُرغم الأسر المالكة للأراضي على اتخاذ تدابير للحؤول دون تقسيم ممتلكاتهم، إما من خلال توريث البكر من الأولاد

وإما من خلال وسيلة بدائية لتحديد النسل كانت تقضي بأن يسمح لذكر واحد فقط من كل جيل بالزواج. وقد أدت استراتيجيات تنظيم الأسرة إلى زعزعة التوازن الإجتماعي واستجرّت فائضاً من الشباب ليس لديهم تطلعات مستقبليّة، والذين كانت المغامرة والنهب واحتلال الأراضي البعيدة عوامل جذابة لهم. وقد شُجّع الزائدون عن العدد المقرر في الأسرة على أن يخففوا الأعباء عن أسرهم وذلك بالانخراط في الحملات الصليبية. كان هذا التفسير للتطوع في الحملات افتراضاً ذكياً، ولكنه ليس أكثر من ذلك، فالدلائل المتاحة لا تؤيده.

إن التقديرات المعقولة للمبلغ الذي كان يحتاج إليه فارس متوسط الحال، قبل الانطلاق في الحملة الصليبية في خريف عام ١٠٩٦، تدل على أنه كان عليه أن يجمع أربعة أضعاف متوسط دخله السنوي. وكان من شأن جمع مبلغ كهذا أن يضع قيوداً حتى على الميسورين، الذين كان يُطلب منهم أن يموّلوا زملاءهم الأفقر حالاً. وعليه يجب اعتبار فكرة التخطيط العائلي المرتكز على استراتيجية عائلية حول ترحيل الذكور غير المرغوب فيهم مجرد أسطورة. ذلك لأنه كان من شأن تجهيز صليبي واحد في العائلة أن يكلف العائلة أكثر مما قد تنفقه على ذلك الفرد في حال بقائه معهم؛ كما كان من شأن مجرد التفكير بأن الانخراط في الحملات الصليبية قد يكون مغامرة مربحة وقليلة الألم نسبياً، أن يُعدّ ضرباً من الجنون من بعد ما عانته أوائل الجيوش في آسيا. والاستراتيجية العائلية الوحيدة التي تكشفها البيّنات إنما هي استراتيجية تطورت من بعد اتخاذ القرار بالحملات الصليبية وقد وضعها أقارب المقاتل الصليبي جماعياً، وفي جملتهم الأنسباء من جهة الأم، لتخفيض النفقات بقدر الإمكان ولإبقاء الأراضي التي توافرت الحجج على ملكيتها في أيدي العائلة. من ذلك أن ما لا يقل عن ٤٣ ٪ من كل الصكوك التي وصلتنا والتي كُتبت لرجال الكنيسة ليتصرفوا بموجبها بأموال نقدية أيام الحملة الصليبية الأولى، كانت تتعلق بممتلكات مشكوك في قيمتها بالنسبة إلى العائلات المعنية، وهذا يوحي بأن الأخيرة كانت تعتمد سياسات حكيمة عند التفكير في التنازل عن تلك الممتلكات ونقلها إلى أيدي أخرى. وفي استطاعة الناظر في عبارات تلك الصكوك أن يسمع أصداء اجتماعات تداعت إليها العائلة لتقرر إذا كان من الممكن إنقاذ الممتلكات، وإذا تعذر ذلك فأي أنواع من الممتلكات يجب أن يُعرض للرهن، أو البيع، أو يوهب هبة لقاء الصلاة. يضاف إلى ذلك أن ١٠ ٪ من كل التعهدات، و٩ ٪ على الأقل من كل المبيعات كانت تُعقد لا مع الكنيسة بل مع أنسباء الصليبي الأقربين، ويبدو من بعض لفتات السخاء الظاهرة التي أقدم عليها الأنسباء أنها قد تمت من أجل الحيلولة دون تدهور الميراث العائلي.

هذا كله، طبعاً، يستدعي السؤال : إذا كان الذهاب إلى الحرب الصليبية مكلفاً، فضلاً عن كونه مزعجاً، فما الذي حدا بالرجال (والنساء) إلى الإقدام عليه ؟ ينبغي على المرء أن يبدأ بالتذكر أن معظم الرجال والنساء لم يشتركوا في الحملات الصليبية مباشرة. فالذين شاركوا كانوا أقلية – وإن تمتّعوا بمكانة مرموقة – وعرّفوا أنفسهم بوضوح. ومن سمات أوائل المنخرطين في الحملات طريقة تكتل المتطوعين في عائلات. مع أن كل الأمثلة ليست مثيرة للعجب، كالأعضاء الخمسة المنتمين كلهم إلى عائلة غينز وعائلة پواسي، أو الستة والعشرين وربما الثمانية والعشرين مقاتلاً صليبياً ومستوطناً في الشرق على امتداد جيلين من عشيرة في شمالي فرنسا من نسل لورد مونتليري الأول. فإن عندي سجلات لأكثر من خمسين عائلة تطوع في كلٍ منها اثنان على الأقل حوالي العام ١١٠٠. وهذه التكتلات توحي بأن بعض العائلات كانت مهيأة جماعياً لأن تستجيب لنداء الحملات الصليبية. والمعروف عن البعض منها أنها تجلّ صوراً دينية أو قديسين معينين، بينما كان لبعضها الآخر تقاليد الحج إلى القدس، الإحسان إلى دير كلوني الإصلاحي الكبير، ودعم إصلاح البابوية، ومن شأن كل من هذه التقاليد أن تقوم بدور في خلق أجواء عائلية إيجابية تجاه النداء. وقد تغيرت الإستعدادات العائلية القديمة مع الوقت لتصبح تقاليد التزام. وقد قُيّض لتقاليد الالتزام هذه أن تغدو قوة دافعة مهمّة في القرن الثالث عشر.

ويبدو أن من اكثر سمات التطوع جاذبيةً في الحملات الصليبية صفتها التكفيرية. فقد كان الصليبيون يعلمون – والواقع أنهم كانوا يكررون ذلك باستمرار في صكوكهم – أنهم إنما يخوضون حملة تكون فيها واجباتهم، إذا ما تُمّمت، بمثابة عقاب للذات ملائم لكلٍ منهم. والحرب الصليبية لم تكن في نظرهم كأفراد، حملاً للسلاح في خدمة اللّه أو لأجل صالح الكنيسة أو المسيحية، إلا بصورة ثانوية ؛ وإنما كانت من أجل صالحهم الخاص في المقام الأول. كان كل واحد منهم منخرطاً في عملية تطهير وتقديس للذات. ولهذا السبب توصل بعض المعاصرين لهم إلى تنزيل التطوع للحرب بمنزلة البديل من الدخول في سلك الحياة الدينية. وقد تطور ذلك تطوراً طبيعياً أفضى، في غضون ربع قرن من الزمان، إلى إنشاء الرهبانيات العسكرية التي راح المقبولون فيها يتورطون بأنفسهم في العنف.

في أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر كان من شبه المستحيل على أي علماني ذي أدنى شأن أن يتحاشى ارتكاب ما كان يعدّه من كبائر الخطايا، في مجتمع

عسكري ساده الاعتماد على الذات وانتشرت فيه العداوات الدموية. وكان رجال الكنيسة المنخرطون في برنامج تبشير إنجيلي، قد طوروا تقنيات للتأثير في عقول نسبة كبيرة من الرجال الذين كانوا يستهدفونهم، إلا أنهم ما كانوا قد توصلوا بعد إلى تدابير من شأنها تهدئة الضمائر التي استثاروها. ومن أهم إنجازات القرن الذي عقب الحملة الصليبية الأولى ما كان من إتاحة الكنيسة بعض العلاجات البديلة المهدّئة. غير أن أوروبا الغربية ظلت متأثرة بالقلق المتولد عن الخطيئة بحيث كان من نتائجها، في أنظار نفر غير قليل، جاذبية الإنخراط في الحملات الصليبية التي كانت تتيح انطلاقة جديدة.

ولكن ما اتسم به القرنان التاليان هو الطريقة التي تمّ فيها تمييع العنصر التكفيري الذي أُدخل إلى أصول الحرب المسيحية بين العامين ١٠٨٠ و١٠٩٥. فقد كان من شأن التطورات التي طرأت على اللاهوت التكفيري أن توصل الخاطئ، بحلول القرن الثالث عشر، إلى تكوين صورة عن نفسه أقل إثارة لليأس. كما أن عوامل، كشعبية الإنخراط في الحملات الصليبية في مناطق لم تشاطر تقاليد الحج التكفيري إلى القدس، ومثلها تحوّل غرض الحملات من تحرير القدس أو الدفاع عنها (أو إغاثة الأرض المقدسة) إلى الدفاع عن المسيحية عامة، قد ساهمت في هذا التمييع. ففي أواسط القرن الثالث عشر شاع النظر إلى التطوع في الحملات الصليبية باعتباره تأدية الخدمة العسكرية للمسيح، لا قياماً بواجب التكفير الشخصي عن الذنوب. وثمة مؤشرات على أن صورة المسيح المعروضة في الدعاية، التي دأبت على الاستجابة للقيم الإجتماعية المعتمدة عند الجماهير التي كانت تتوجه إليها، تغيرت تغيراً طفيفاً أيضاً : فحيثما كان المسيح يوصف عادة بأنه والد فَقَدَ ميراثه ويدعو أولاده لاسترجاعه، حلّت الآن صورة ملك أو سيد يطلب الخدمة من رعاياه. كانت فكرة حمل السلاح في خدمة المسيح، تاريخياً، فكرة تقليدية أكثر من فكرة المقاتل المنخرط في الحرب تكفيراً عن ذنوبه، غير أنها كانت تُعرب ولا شك عن نمو الفروسية، كما أنها عززت ميولاً كالرغبة في الشرف وذيوع الصيت، تلك الميول التي كانت تحرك الحملات الصليبية منذ البداية. وبحلول العام ١٢٠٠ كان التطوع في الحملات الصليبية أعلى مراتب الفروسية بين الفرسان، وكان أشد المنخرطين فيها حماسة يُعدّون نبراس الفروسية. كانت الحروب الصليبية قد غدت يومها سمة عادية من سمات المشهد الأوروبي، من خلال انتظام الحض عليها في المواعظ، والمساهمات التي كانت تقدم للمشاركين فيها، وبلوغ مؤسساتها تمام نضجها. لكن في الوقت نفسه كان التوازن في داخلها بين الحرب التكفيرية والمبادرة الفروسية يتغير لمصلحة الثانية.

ولكن ينبغي عدم المبالغة في فكرة الإبتعاد عن التكفير. فقد ظلت المشاركة في الحملات الصليبية نشاطاً تكفيرياً، وقد تبيّن ذلك من خلال الكلام التعبّدي الذي كانت تصاغ به مواعظ القرن الثالث عشر، والذي كان التعلق فيه بالصليب أمراً مركزياً. كانت الإستعدادت للحملات الصليبية تحاط دائماً بجو من التكفير، وفي هذا ما يساعدنا على أن نفهم لماذا كان اتّسام أية حملة بالصفة الليتورجية سمة مميزة لها. غير أنه لا يمكن السماح لهذه الطبيعة التكفيرية والتعبّدية بأن تحجب كون تاريخ الحملات الصليبية كان مشوباً، لا سيما في أوائله، بالفظاعات: مذابح في حق اليهود، أمثلة من التطهير العرقي وانهيارات في الانضباط مع ما خلّفته من عواقب منكرة على المساكين الذين وقعوا في طريقها. كانت الحملات الصليبية الأولى غير قابلة للضبط من حيث طبيعتها. ولما كان الصليبيون من المتطوعين، كان لا بد لتركيب الجيوش المسيحية من أن يعتمد اعتماداً كلياً على قوة انجذاب وشخصية الأشخاص الذين اختاروا أن يستجيبوا للنداءات البابوية، وكان من شأن ذلك أن يجعل إقامة تسلسل قيادي مناسب عملية عسيرة. كانت كل حملة، باستثناء الحملات الصغيرة نسبياً تحت لواء قائد معروف، تُدار من قبل لجنة قوامها لوردات كبار، وكان من الصعب أن تحمل أولئك الرجال الأباة والشديدي الحساسية على الإتفاق على أي قرار عملي. ومن أسباب ذلك أنهم هم أنفسهم ما كانوا يستطيعون اتخاذ قرارٍ قط بمعزل عن مرؤوسيهم الذين كانوا متطوعين مثلهم لا مُجندين ولا تبّعاً يؤدون الخدمة لأسيادهم. وقد كانت أوائل الحملات الصليبية كلها تتسم بهذا التحول المتعدد التلاوين في الولاءات، وذلك مع انتقال صغار اللوردات من فصيل إلى آخر، أو مجيء الجيوش والأفراد وذهابهم. ولم يتمّ إدخال شيء من التحكم في الجيوش إلا بدءًا من أواسط القرن الثالث عشر، يوم مكنت الضرائب البابوية من دفع مساهمات مالية لكبار اللوردات الذين بات في وسعهم بعد ذلك التعاقد مع أتباعهم على مبالغ مقطوعة.

ففي ظل مشاركة ذلك العدد من المتطوعين، غير المسؤولين إلا تجاه أنفسهم، كان لا بد من وجود مشكلة عدم انضباط. كما أن الغشاء الهستيري الذي كان يكتنف كل حملة صليبية، بدءًا من اجتماعات التجييش فصاعداً، كان يزداد تفاقماً بتوجّس المخاوف، وبالممارسات التعبدية التي كانت تسم كل محطة من محطات المسيرة، فضلاً عن الإفراط في استعراض الفروسية. وتظهر الحال النفسية المضطربة لكثير من الصليبيين في ما كان يتراءى لهم من رؤى القديسين ومن أشباح أمواتهم، كما أنهم كانوا يتعرضون للتوتر والاستلاب لفترات طويلة من الزمن، خلال الحملات الكبرى على الأقل. ومع أنه

من الصعب استخلاص الدروس من علم نفس الأمراض العقلية المتعلقة بظروف القتال الحديثة وتطبيقها على أحوال مرت منذ مئات السنين، فمن المعروف اليوم أن المتطوعين أقرب إلى ارتكاب الفظائع من الجنود النظاميين، وأن التعرض المتمادي للإجهاد يخلق ظروفاً نموذجية تقريبًا لأنماط السلوك اللاإنساني. ولذلك كان من المهمّ للمؤرخ ألا يخلط بين السلوك، مهما كان سيئًا، والحوافز.

الحواشي

١) F. H. Russel, **The Just War in the Middle Ages** (Cambridge, 1975), pp. 16-39, modified by J.S.C. Riley-Smith, "Crusading as an act of love", **History** 65, 1980, pp. 177-192.

٢) C. Erdemann, **The Origin of the Idea of Crusade**, tr. M.W. Baldwin and W. Goffart (Princeton, 1977), pp. 306-371 [originally, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart,1935)].

٣) أما عن الموقف الحديث من دواعي البابوية المبكرة، فانظر :
H.E.J. Cowdrey, "Pope Urban II's Preaching of the First Crusade", **History** 55 (1970), pp. 177-188; J. Gilchrist, "The Erdmann Thesis and the Canon Law", **Crusade and Settlement**, ed. P.W. Edbury (Cardiff,1985), pp. 37-45; J.S.C. Riley-Smith, **The First Crusade and the Idea of Crusading** (London, 1986), pp. 20-23; J.S.C. Riley-Smith, **The First Crusaders, 1905-1131** (Cambridge 1997), pp. 60-63; J.S.C. Riley-Smith, "Erdmann and the Historiography of the Crusades, 1935-1995", **La primera cruzada, novocientos anos después : el concilio de Clermont y los origines del movimienta cruzado**, ed. L. Garcia-Guijarro Ramos, (Madrid,1997), pp.17-29.

٤) أنظر السجال حول النزعة الاستعمارية المدون في :
B. Z. Kedar (ed), **The Horns of Hattin** (Jerusalem and London, 1992), pp. 341-366.

٥) أحدث الحجج على أن الحملات الصليبية كانت تنطوي على غزوات نهب وسلب يوجد في :
J. France,**Victory in the East. A Military History of the First Crusade** (Cambridge, 1994), pp. 9-13.

٦) أهم ممثلي نظرية الأسباب الاجتماعية-الاقتصادية كان :
G. Duby, **The Chivalrous Society**, tr. C. Postan (London, 1977), p. 120;
G. Duby, **La société aux XI^e^ et XII^e^ siècles dans la région maconnaise** (Paris, 1971), pp. 334-335.

مسيحيّو المشرق في عهد الفرنجة

II. الحروب الصليبية من وجهة نظر مشرَقية

فرح فرزلي

المقدمة

التقت الجيوش الصليبية لأول مرة مع الشرق المسيحي في القسطنطينية في ربيع ١٠٩٧، وكان قد انطبع في ذهن هذه الجيوش هدفان : أولهما تحرير الأماكن المقدسة، وثانيهما تحرير المسيحيين الشرقيين من الحكم الإسلامي. وقد صادف ذلك وجود المسيحيين الشرقيين في محطة انتظار، حالمين بحق حرية العبادة ورفع أحكام أهل الذمة.

عرف الصليبيون في القسطنطينية أن كنيستها ليست باتحاد مع روما، وأن دورها لا غنى عنه في نجاح الحروب الصليبية، كما تبينوا أن الامبراطور البيزنطي يعتبر نفسه الوريث الشرعي للامبراطور قسطنطين، وأنه مسؤول في الدفاع عن المسيحية وتوسعها وأن هذا الدور جزء من شرعيته.

عبر الصليبيون البوسفور واحتلوا الشريط الساحلي الممتد من كيليكيا شمالاً إلى البحر الأحمر جنوباً، بطول قدره ٥٣٠ كلم وعرض قدره ٥٠ كلم، بينما احتفظ المسلمون بالسيطرة على المدن الكبرى كحلب، حمص، حماه، دمشق وشيزر، وهذه لا تبعد عن الإمارات الصليبية مسيرة يوم مشياً على الأقدام، في حساب ذلك الزمن.

أسس الصليبيون أربع دول لاتينية، وبعد أن استقروا وخفتت زهوة الإنتصار العسكري شعروا أنهم دخلوا عالماً بلبل الله فيه الألسنة والعقول، إذ قال ويلبراند أوف أولدنبرغ (Wilbrand of Oldenburg)، أحد المؤرخين المعاصرين، إن في انطاكية "التجار الأغنياء كالفرنج والسوريين واليونانيين واليهود والأرمن"[١]، أضف إلى ذلك تشكيلاً من

الصليبية الأولى رسالة الى البابا بتاريخ ١١ ايلول ١٠٩٨ قالوا فيها : "لقد انتصرنا على الأتراك والوثنيين ولم ننتصر على الهراطقة من اليونانيين والأرمن والسريان واليعاقبة. يا أبَنا الحبيب، يا نائب بطرس، إننا نرجوك بإلحاح أن تأتي وتجلس في أبرشية انطاكية وتتخذ القرارات السليمة لنستأصل الهراطقة أيا كانوا، بما نملك من سلطة وبما تملك من شجاعة"(٢).

شكّل هؤلاء المسمون "الهراطقة" معظم المسيحيين الوطنيين، وكانوا يتكلمون لغات مختلفة ويمارسون عقائدهم بطقوس مختلفة بدت غريبة للفرنج. ومع أنه كان للفرنج تموينهم الخاص و أجهزتهم الخاصة، لكن لا مناص لهم "من الاعتماد على السكان المحليين كعمال البناء وحرّاث الأرض والصنّاع. وإذا ما لاحظنا عدد القلاع التي بنيت في فترة قصيرة من الزمن، وما احتاجته من الصيانة والترميم نتيجة الحروب والزلازل، لأدركنا كم كانت الحاجة ماسة إلى هذه الخدمات"(٣). وهنا تكمن العقبة التي واجهت الصليبيين، ولم يكونوا قد حسبوا لها حساباً، وهي كيف سيكون التعامل مع المسيحيين الوطنيين. وفي استعراض مسار الأحداث يمكن أن تتوضح صورة علاقات الصليبيين بالكنائس الشرقية.

العلاقة بالأرثوذكس

توزع الأرثوذكس على كل الأراضي التي احتلها الصليبيون، وعُرفوا بالعرب أو اليونانيين أو السريان، وكانوا خاضعين لقانون اليونانيين وعاداتهم في الطقوس والقضايا الروحية واللاهوتية وحفظ التراث. تكلموا العربية واليونانية، وعاشوا على مجد تاريخي فيه محطات من الإنتصار والتوسع. تمتعت كنيستهم بحماية الامبراطورية البيزنطية، أما رجال الدين من العرب واليونانيين فكانوا يرتبطون بالمراكز البطريركية التي ترتبط بدورها بعلاقات أخوية وإدارية بالكنيسة اليونانية وسياسة الامبراطورية.

لم تكن أوضاع الكنيسة الأرثوذكسية على ما يرام، قبيل الحروب الصليبية وبعد الإحتلال السلجوقي لانطاكية، فوجّه رئيس دير مار سمعان، الواقع قرب انطاكية، رسالة إلى بطريرك أورشليم تضمنت " أن الأمور التي حدثت عندنا والحالة التي نحن فيها شيء فوق التحمّل، فنحن بلا راع يجمعنا ونحن مشتّتون ومسبّيون صيداً للوحوش"(٤).

تبدلت الأحوال عندما وطئت أقدام الصليبيين البلاد السورية "ووقعت المصالح البيزنطية في صدام حاد مع مصالح شعب ينتمي إلى الغرب، إذ اعتقد الأمبراطور البيزنطي أن من واجبه المسيحي أن يستعيد حدوده كيما تبقى حاجزاً لدرء خطر الترك الذين اعتبرهم العدو. أما الصليبيون فأرادوا أن يمضوا قُدماً إلى الأرض المقدسة"(٥)، فعندما دانت لهم البلاد وأصبحوا أسياداً في انطاكية والرها والقدس نظروا بحذر إلى الكنيسة الأرثوذكسية، لأنها "كانت تسيطر على الأماكن المقدسة مثل كنيسة الناصرة وبيت لحم والقبر المقدس وكنيسة القيامة"(٦)، ولأنه كان يتبع هذه الكنيسة مؤسسات في المدن الكبرى كدير القديسة كاترين في عكا ومأوى القديس موسى وكنيسة القديس ابراهيم ودير القديس سابا ودير القديس سارتينيون قرب القدس، وكانت هذه الأديرة والممتلكات المجاورة لها هدفاً رئيساً للحجاج والجنود المحاربين.

تصرف الصليبيون بمنطق رجال السلطة، إذ لا مكان لسلطتين، وإن مسك زمام الأمور شرط للاستمرار، بينما كان الأرثوذكسيون يحلمون بعودة سلطة الامبراطور ودعم موقعهم في البلاد السورية. فسارت الرياح عكس ما يتمنون وبدأت حركة التغيير فاستُبدل بطريرك انطاكية الأرثوذكسي بالبطريرك برنارد أوف ڤالنس (Bernard of Valence) واستبدل البطريرك الأورشليمي سمعان الثاني بالبطريرك دامبير أوف بيزا (Dambert of Pisa)"(٧)، واستكمالاً لذلك استُبدل المطارنة اليونانيون بمطارنة لاتين، ولم يشمل هذا التبديل الكهنة الأرثوذكس بل طُلب اليهم الاعتراف بسيادة المطارنة اللاتين.

عبّر الأرثوذكس عن استيائهم بلسان البطريرك الأنطاكي يوحنا الخامس (١٠٨٩-١١٠٠): "وصرت مدبراً أدير دفة سفينة انطاكية العظمى في هذه الأيام الحرجة المشحونة بالمصائب والمحن، اتكلت على ذلك الذي قال لخدامه حين أرسلهم: ها أنا أرسلكم مثل خراف بين ذئاب"(٨). ولم يلن الأرثوذكس لنهج السياسة اللاتينية بل قاوموا بعناد لا مثيل له ورفضوا أن ينزلوا إلى الدرجة الثانية أو يصبحوا كتابعين. فتراجع البطاركة والمطارنة المعزولون إلى القسطنطينية واستمروا بممارسة دور إسمي واستمرت الكنيسة تعين المطارنة للأسقفيات الشاغرة، ومن يراقب "سلسلة أسماء المطارنة لا يرى فيها أي انقطاع"(٩). أما على المستوى الشعبي فإن العلمانيين والناس العاديين تظاهروا

بالطاعة للمطارنة اللاتين، وفي الحقيقة لم يخافوا قراراتهم ولم يعطوها وزناً، لأنها صادرة عن سلطة مقطوعة معها الشراكة .

أفرزت هذه السياسة وجود مطرانين في الأبرشية الواحدة، أحدهما لاتيني والثاني يوناني، وهذا نظرياً مخالف لمبدإ وحدة الكنيسة التي كانت رغبة جميع الأطراف، ومخالف لتقاليد الكنيسة المسيحية الأولى. ورغم ذلك قرر مجمع لاتران (١٢١٥) "بما أنه يوجد في الأبرشية الواحدة شعوب مختلفة وعادات مختلفة ويجمعها إيمان واحد فإننا نأمر بشدة الأساقفة في هذه المدن والأبرشيات أن يختاروا الرجال المناسبين لإحياء المراسم الدينية وإدارة المقدسات مع مراعاة الإختلافات بالطقوس واللغات وتوحيد هؤلاء بالكلمات كما بالأمثلة، ولكننا نمنع وجود أكثر من مطران في مدينة واحدة أو أبرشية واحدة، ففي تعددهم تصبح الكنيسة كجسد واحد له رؤوس متعددة "(١٠).

أدّت قرارات مجمع لاتران إلى سيادة المطارنة اللاتين في المدن الكبرى، طبقاً لما هو مخطط، ،مع استثناء بعض المطارنة الوطنيين الذي يرعون الأرياف وبعض رجال الدين اللاتين والعلمانيين الذين نظروا إلى الأرثوذكس على أنهم مسيحيون يجب الاهتمام بهم وإعادة الشراكة معهم، وأن كنيستهم هي الأخت التوأم للكنيسة الغربية.

وضعت الحملة الصليبية الرابعة (١٢٠٣-١٢٠٤) الكنيستين أمام الخيارات الصعبة، ففي حين رغب البابا إنّوسَنت الثالث (١١٩٨) محو آثار الهزيمة التي خلّفها صلاح الدين وإعادة الوحدة إلى الكنيسة، بدّل القادة العسكريون وجهة الحملة من مصر إلى القسطنطينية وسيطروا عليها. ولم تسلم كنيسة آيا صوفيا من النهب ولا ايقوناتها من الحرق، ثم عيّنوا مورسيتي البندقي بطريركاً على كرسيها وطلب من الأساقفة الأرثوذكس الاعتراف بسيادة روما. لكنّ البطريرك القسطنطيني الأرثوذكسي يوحنا العاشر هرب والقسم الأكبر من أساقفته إلى نيقية، بانتظار تبدل الأمور والعودة إلى الحالة السابقة للحملة.

سجلت الكنيسة الغربية في هذه الحملة انتصاراً مؤقتاً بالسيطرة على كرسي القسطنطينية، لكنها فشلت في كثلكة الشرق. أما الكنيسة الشرقية التي خسرت، على المدى القريب، بانفصال صربيا وبلغاريا وطرابزون فإنها ربحت، على المدى البعيد، استعادة مركزها في القسطنطينية . أما في الشأن العام، فقد اعتبر الغربيون أن

البيزنطيين هم الأعداء بينما اعتبر الشرقيون أن الصليبيين هم جنود البابوية التي حاولت نشر الكثلكة بالقوة. و أخذت كل من الكنيستين الشرقية والغربية تشق طريقها على حدة إلى العصور الحديثة، وغاب الأمل بتوحيد الكنيستين.

إن صورة العلاقات الأرثوذكسية–اللاتينية لم تكن واضحة، بل قيست بالمعايير السياسية. فإذا كانت العلاقة اليونانية–الفرنجية ودية أو كانت لبيزنطية اليد الطولى على الصليبيين، يبرز المطارنة الأرثوذكس لممارسة دورهم وتعود الامبراطورية لحماية الكنيسة والمقدسات كما حدث في عهد مانويل الأول (١١٤٣–١١٨٠)، "الذي صنع غطاء ذهبياً لقبر المسيح ورصّع هيكل الجلجلة بالموزاييك، وفي الوقت نفسه استعمل المال والفن البيزنطيين لتزيين كنيسة بيت لحم بالموزاييك أيضاً وتزيينها بكتابات يونانية ولاتينية، لتشهد على نوع من الوفاق المسكوني في القرون الوسطى"[١١].

لقد بدأت الحروب الصليبية بصفقة سياسية وفاقية على توزيع المسؤوليات والنفوذ بين الامبراطور والبابا، وتطورت العلاقة بين المحاور الفاعلة بحسب المصالح، وفي كثير من الأحيان بحسب الأمزجة الفردية، مما جعلها عرضة للتذبذب والاهتزاز وعدم القدرة على الصمود. وعندما حلت الحملة الصليبية الرابعة تلاشى الأمل بتوحيد الكنيسة وازداد انفراج طرفي الزاوية.

اليعاقبة "السريان"

انتشر السريان في المنطقة الممتدة من طُوروس شمالاً إلى القدس جنوباً ومن شاطئ البحر المتوسط غرباً إلى بلاد ما بين النهرين شرقاً، وتكثف وجودهم في الشمال وقلّ في الجنوب، باستثناء مدينة القدس. خضع القسم الغربي لسلطة البطريرك والقسم الشرقي لسلطة نائبه المعروف بالمفريان.

لم يُقم البطريرك في انطاكية إلا نادراً ولم يكن له مركز ثابت، فتنقل بين أماديا وحصن وزياد وبارصوما وماردين. واتصف البطاركة السريان بالحنكة والحكمة وحافظوا على كنيستهم منظمة، نامية، وطنية، وغير انفصالية. فاق عدد السريان في تلك الحقبة "عدد سائر الملل النصرانية حتى في مدينة انطاكية نفسها، عاصمة الكرسي البطريركي، فأربى عدد الأساقفة السريان على مئة وستين أسقفاً يخضعون لبطريركهم الأنطاكي أو المفريان اللائذ به"[١٢].

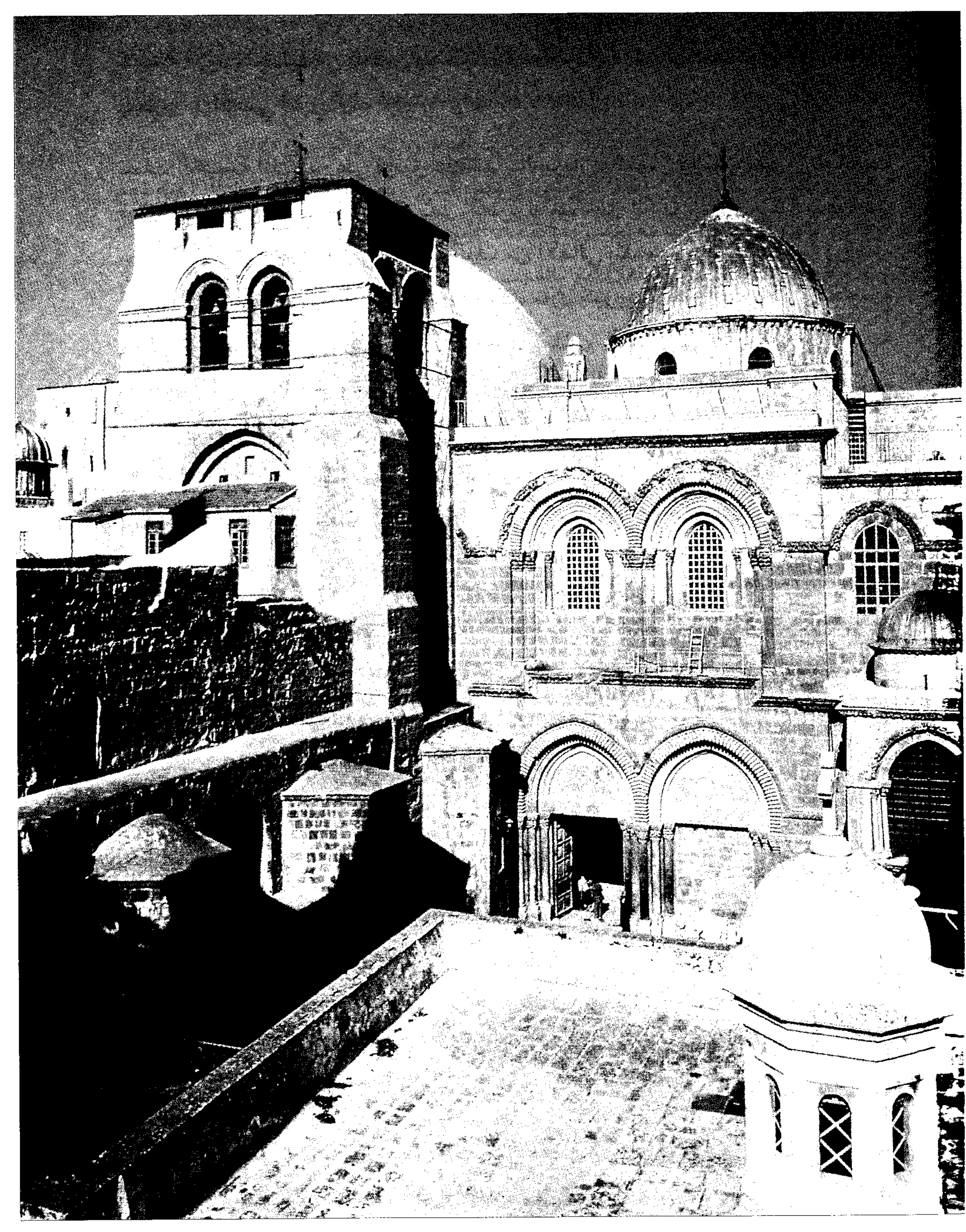
رفض السريان قبول "العقيدة الخلقدونية"، بتأثير من الضغط البيزنطي، وكانوا في مقدمة المعارضين لسياسة الامبراطورية. رحبوا بالمسلمين أولاً لأنهم سهّلوا لهم التمدد في البلاد السورية حتى عمق مناطق النفوذ النسطوري وعلى حسابه، وبالسلاجقة ثانياً لأنهم "بمساعدة أحد اليعاقبة الذي يعمل في خدمة السلاجقة واسمه منصور البالباي، وفي سنة ١٠٩٢ وفي حضور المبعوث القبطي كيرلّس الثاني"[١٣] حوّلوا دير مريم المجدلية إلى سلطتهم، كما مدحوا السلاجقة، "لأنهم سمحوا لهم ببناء كنيستين في انطاكية :كنيسة السيدة مريم وكنيسة القديس جاورجيوس، بعد أن احتلوها من البيزنطيين"[١٤].

إن اليعاقبة، بما يحملون من ذكريات مُرّة في أواخر القرن الحادي عشر، رحبوا بالصليبيين كردّة فعل عن كرههم لليونانيين الذين طردوا بطريركهم من انطاكية وكرروا عملية استيعابهم، وأيضاً رداً على مضايقات بعض السلاجقة. وكذلك على أمل العيش بسلام مع الفرنجة[١٥].

رغب الصليبيون بعلاقات طيبة مع اليعاقبة، لاعتبارات كثيرة منها "أن أكثرية السكان المسيحيين من اليعاقبة السريان حيث قال بوشارد (Buchard) أنهم يملأون الارض، وقال ريمون أوف إيجلْز (Raymond of Aigles) أنه يوجد ما لا يقل عن ستين ألفاً في لبنان"[١٦]، ولأنهم أكثر المثقفين بين المسيحيين الوطنيين و مشهورون بفن العمارة والطب. لذلك رأى الفرنجة أن من المصلحة مد الجسور، "فلم يستبدلوا بطاركتهم أو مطارنتهم برجال دين لاتين ولم يطلبوا منهم إلا طاعة إسمية"[١٧].

أولى الصليبيون اهتماماً خاصاً بمدينتي طرابلس والقدس، حيث يوجد اليعاقبة بكثرة، وأوصت الهيئات الفرنجية أن يتم التعامل معهم كحلفاء طبيعيين للفرنج، الذين أدركوا أن اليعاقبة "انفصلوا واستقلوا ويجب قبولهم كحقيقة واقعة في التفاعل اليومي"[١٨].

اهتزت صورة الصليبيين مع بروز نجم الأيوبيين وإلحاق الهزائم بهم، وهنا أصبحت العلاقة بين اليعاقبة والصليبيين حساسة جداً، تحتاج إلى كثير من الدراية. فليس سهلاً على اليعاقبة أن تسوء علاقاتهم بإخوانهم المسيحيين أو بالأيوبيين الذين تتعايش معهم أكثرية اليعاقبة. ويشير مسلسل الأحداث إلى استمرار العلاقة الطيبة بين الفرنج والسريان في المرحلة الأولى من عهد الأيوبيين. ففي سنة ١١٥٦ تم توسيع وإصلاح كنيسة مريم المجدلية في القدس وتشييد كنيسة جديدة احتُفل بتدشينها في حضور البطريرك اللاتيني إمِري أوف لانج (Aimery of Limoges)[١٩].



ر جهة **كنيسة القيامة وبرجها** - بناها الصليبيون بعد فتح القدس.

كنيسة مريم المجدلية في القدس وتشييد كنيسة جديدة احتُفل بتدشينها في حضور البطريرك اللاتيني إمِري أوف لانج (Aimery of Linges)[١٩].

عملت الكنيسة اللاتينية على توثيق علاقتها بالسريان وضمان ولائهم، بعد أن تعاظمت قوة الأيوبيين. وفي سنة ١١٨٦ "ارتحل البطريرك ميخائيل الكبير إلى انطاكية بدعوة من بطريركها اللاتيني فخرج إلى ملاقاته ألوف من الأهالي يتقدمهم أركان الحكومة ورؤساء الدين وواكبوه باحتفال عظيم إلى كنيسة القيسان، كبرى كنائس العاصمة، و أجلسوه هناك على كرسي مار بطرس"[٢٠]. ثم توجه ميخائيل الكبير إلى عكا و أطلع حاكمها بغدوين "على رسالة وجهها إليه البابا اسكندر الثالث، فابتهج الملك وبالغ في تكريم البطريرك ودفع إليه كتاب توصية إلى نائبه في أورشليم"[٢١]، وهناك استُقبل بكل مظاهر الأبهة والجلال. وكُرّم المطارنة اليعاقبة بإشراكهم في المحاكم، "فلم تكن تعقد المحاكم وتجري المرافعات إلا بحضور المطران اليعقوبي"[٢٢].

إلا أن الظروف تبدّلت بعد أن فتح المسلمون القدس وبلغت الإتهامات الذروة بين الفريقين، فاتهم الصليبيون المسيحيين الوطنيين بالخيانة والتآمر. وقد اعتبر الصليبيون جوزف بطيط، الذي أرسله صلاح الدين كرسول له، جاسوساً وعميلاً جاء ليفتن بين المسيحيين. وشاعت هذه القصة في أوروبا كلها، مولّدة أزمة شك وثقة بين الأطراف كافة[٢٣].

بقي اليعاقبة موضوع اهتمام البابا،.وفي سنة ١٢٣٧ زار بطريرك اليعاقبة، إغناطيوس، بيت المقدس واشترك في قداس لاتيني واتخذ "رداء راهب دومنيكاني بعد أن أعلن أرثوذكسيته في الإيمان. وعند عودته إلى انطاكية اصطحب معه كثيرين من إكليروسه وتقرر إخطار اللاتين رسمياً بأنه يجوز لهم أن يعترفوا أمام قسيس اليعاقبة ما لم يتيسر العثور على قسيس من اللاتين. وفي سنة ١٢٤٥ قام رسول بابوي اسمه أندرياس لونجيموا بزيارة إغناطيوس في ماردين حيث اتخذ مقره الأصلي، فدارت المفاوضات على شروط إدماج الكنيسة اليعقوبية في الكنيسة اللاتينية"[٢٤]، وأدى ذلك إلى خلاف بين السريان في الشمال المؤيدين للاتحاد، والسريان في الشرق والجنوب المعارضين له.

استمرت العلاقة وثيقة بين السريان واللاتين وبخاصة في طرابلس، التي اتخذها المفريان إغناطيوس صليبا الثالث مقراً له، وأوصى "بنصف تركته للكنائس الفرنجية والنصف الآخر للكنائس والأديرة اليعقوبية". وفي سنة ١٢٨٩ سقطت طرابلس بيد المسلمين

اختلف التعبير حول حقيقة العلاقات السريانية-اللاتينية، ففي حين رأى ميخائيل الكبير أنها ممتازة، رأى ابن العبري "أن هذه العلاقة كانت سطحية"، وقال مؤرخ سرياني مجهول الاسم إنها لم تكن طيبة[٢٥]. وتحدث عنهم جاك دو ڤيتري (Jaque de Vitry) بكلمات قاسية، مشيراً إلى أنهم غير موثوق بهم يتبدلون بسرعة[٢٦]. وبالإجمال اهتم بهم اللاتين لأنهم الطبقة المثقفة ويمكن الاعتماد عليهم كوسطاء تجاريين وسياسيين ونَقَلة حضارة، لكن مع الشك بهم لعلاقتهم بالمسلمين. أما السريان فكانوا متحفظين، للعوامل التالية :

١ - عامل الصليبيون المسيحيين الوطنيين من موقع الاستعلاء واحتقار الآخرين ولم يقبلوهم مشاركين أو مواطنين بالكامل.

٢ - إن السلطات الفرنجية، "سواء كانت مدنية أو دينية، كانت تدعو إلى عملية انتخاب المطارنة، وهذا يفتح الباب أمام الرشوة. وقد اتهم ابن العبري الكنيسة اليعقوبية الغربية بشراء المناصب"[٢٧].

٣ - انطلقت وجهة النظر السريانية من الظروف المحلية، لأن بطريركهم عاش في المناطق الإسلامية وتوزّعت رعاياه بين الدولة الإسلامية والممالك الفرنجية.

٤ - عندما دعيت الكنيسة اليعقوبية للاتحاد بروما خسرت وحدتها السابقة. وقد صور البطريرك اليعقوبي حالتها في الحادث الذي وقع سنة ١١٤١، "إذ غزا السلاجقة ديراً في زبار وسرقوه. وفي ١٢ أيار سنة ١١٤٢ قرر الصليبيون الإنتقام فهاجموا الدير وسرقوا محتوياته ولم يتعرضوا للأتراك. وعندما ترك الصليبيون الدير هاجمه الأتراك وسلبوا ما تبقى وتركوه، فيكون المسيحيون قد سُلبوا من الطرفين"[٢٨].

الموارنة

ارتبط الموارنة جغرافياً بلبنان وعاشوا مختلطين مع السريان اليعاقبة في الرقعة الممتدة من نهر الكلب حتى حدود عكار صعوداً الى الجبال وبشري شرقاً، ما عدا المدن الساحلية. وكانت هذه المنطقة شبه محاصرة بأمارة التنوخيين جنوباً وبالبحر المتوسط والمدن الساحلية غرباً وبولاية دمشق السلجوقية شرقاً.

شكّل الموارنة غالبية السكان في جبل لبنان وقد وصفهم وليم الصوري بأنهم "أمة قوية عددهم أربعون الفاً عاشوا في جبال لبنان"[٢٩]. آثروا الاستقلالية ضمن المعاهدات

شكّل الموارنة غالبية السكان في جبل لبنان وقد وصفهم وليم الصوري بأنهم "أمة قوية عددهم أربعون الفاً عاشوا في جبال لبنان"(٢٩). آثروا الاستقلالية ضمن المعاهدات والمواثيق التي ضمنتها الدولة البيزنطية وشكلوا حلفاً مع البيزنطيين ضد السلاجقة. وفي سنة ١٠٨٠ "كتب أمير دمشق تاج الدين تتش التركي السلجوقي إلى شجاع الدولة الأرسلاني أمير الغرب يحثه على غزو المردة أي الموارنة والمحافظة على الفرنج أي البيزنطيين"(٣٠).

بعدما أنهى الصليبيون احتلال انطاكية توجهوا نحو القدس مروراً في عرقة، وعندما وصلوها في ٧ نيسأن ١٠٩٩ احتفلوا بعيد الفصح بمشاركة الموارنة الذين "وفدوا إليهم من جبل سير وصقع الضنية وجبيل وتلك التخوم وساروا معهم وهدوهم إلى الطرقات والمسالك حتى بلغوا القدس"(٣١). وقدر عدد الموارنة الذين رفدوا الجيش الصليبي بحوالي ٣٠ الف محارب.

أبدى الصليبيون إعجابهم بالموارنة كمحاربين أشداء برعوا في رمي السهام، وقال جاك دو ڤيتري (Jaque de Vitry) : "هناك أناس فوق هضاب لبنان في إقليم فنيقيا على مقربة من مدينة جبيل غير قليلي العدد مدربون وبارعون في رمي السهام واستعمال القوس في الحروب واسمهم الموارنة"(٣٢). كما أنهم كانوا ناشطين في العمل الزراعي والصناعي وتقديم العون للدولة البيزنطية، وكان الفرنجة يتساءلون حول إيمان الموارنة هل هو الإيمان الصحيح ؟ أم أنهم هراطقة مونوثيليين ؟ هل هم سريان ؟ قابل ذلك شعور الموارنة بالمرارة من عنجهية الفرنج وطريقة التعاطي معهم أثناء مرافقتهم في الحروب.

شارك الموارنة الصليبيين في الحملة الأولى ومحاصرة طرابلس سنة ١١٠٢ وصدّوا هجوم العجم عن شيزر سنة ١١١١، لكنّ العلاقة فترت سنة ١١٣٧عندما هاجم بزواش التركي مدينة طرابلس انطلاقاً من بعلبك وتراخى الموارنة وسلّموه الممرات عبر مدينة بشري.

استعاد الفرنجة السيطرة على طرابلس وانتقموا من أعوان بزواش (قائد غلمان الأتابكة) من الموارنة وأثاروا الخلافات بين الموارنة واليعاقبة، وانقسم سكانُ البلاد إلى فريقين كما قال ابن القلاعي : "أما الشيطان فلم يحتمل حال الناس أن يكون حسناً فأهمس الى راهبين خبيثين من قرية يانوح والآخر من دير يانوح سنة ١١٤٥ وقالا إن المسيح لم تكن

له روح مخلوقة وإن طبعه غير قابل للأوجاع والآلام. وأفسدوا رأي الناس ووقع الانشقاق"[٣٣]. ومال البطريرك الماروني توما من بنهران إلى اليعاقبة.

سهّل الموارنة لنور الدين زنكي السيطرة على حصن المنيطرة ورأى الصليبيون أن قوة الأيوبيين في ازدياد مستمر ومن الأفضل التودد للسكان المحليين لكسب مساعدتهم "وحرصت الكنيسة الغربية على مراعاة شعور الموارنة والرفق بهم. وحوالي سنة ١١٨٠ وافق الموارنة على قبول سيادة المقر الرسولي لروما بشرط أن يظلوا محافظين على شعائرهم وتقاليدهم السريانية، كما أنهم لم يتخلوا عن مذهبهم الذي يجعل للمسيح إرادة واحدة"[٣٤].

تولى البطريرك الأنطاكي اللاتيني أمر المفاوضات وتقريب وجهات النظر بين الموارنة واللاتين وتَمَّ سنة ١١٨٢ "إعلان الإتحاد في انطاكية ولم يكن ذلك يرضي الجميع فحدثت حركات شعبية ضده ترافقت مع أحداث عنف"[٣٥]، وتدخلت الدولة الأيوبية وأرسلت رهباناً أقباطاً يعاقبة لتشجيع التيار المعادي للاّتين.

رحب الصليبيون باتحاد الموارنة بالكنيسة الغربية ودعموا الفريق الموالي لهم، فالتقى المبعوث البابوي الكاردينال بطرس التقيُّ الموارنة في طرابلس سنة ١٢٠٣ ووعدوه بموالاة روما. وبعد عشر سنوات دعا البابا إنّوسَنت الثالث البطريرك الماروني إرميا العمشيتي للمشاركة في مجمع لاتران.

كان على جدول أعمال المجمع الإعداد لحملة صليبية تسترجع القدس، والبحث في قضايا الطقوس والإيمان. وبعد انتهاء المجمع، وقبل مغادرة البطريرك العمشيتي، أصدر البابا براءة تضمنت : "نأمر الرؤساء القاطنين في حدود الموارنة أن يلبسوا ثياب الأحبار وحللهم الموافقة لهم على زي اللاتين وأن يجتهدوا في أن يماثلوا الكنيسة الرومانية في كل الأمور"[٣٦].

أحدثت براءة البابا عاصفة جدل بين الموارنة المحافظين على الطقوس وبين المؤيدين لروما، فاسحة المجال لتدخل المماليك عن طريق الأقباط وذلك بإرسال رهبان أقباط كعملاء لحكام مصر، فانفصلت جبة المنيطرة ولحفد عن المجموعة المارونية المحافظة.

وصل لويس التاسع ملك فرنسا إلى عكا سنة ١٢٥٠ وأمده الموارنة بالمحاربين وأرسل كتاباً الى رؤساء كهنتهم وأميرهم مضمونه "أولاً إظهار محبته للموارنة وثانياً امتداح ديانتهم واتحادهم مع خلفاء بطرس الرسول وثالثاً تأكيد الحماية لهم منه ومن خلفائه وشعب فرنسا"[٣٧]. ومنذ ذلك الحين تعاهد اهل الجبة بأن لا يُسكنوا "أراتيكي" ولا كافراً وأقاموا عليهم حاكماً ورقيباً.

بقيت حالة الموارنة على انقسام، "فالموارنة المتحدون مع روما كانوا أقوياء على الساحل وفي المدن قرب المواقع الفرنجية. بينما معارضو الإتحاد كانوا أقوياء في الشرق والجبال"[٣٨]. وتداخلت الأمور السياسية بالأمور الدينية وضغط الصليبيون لترجيح كفة الإتحاديين بالتدخل في عملية اختيار البطريرك، إذ اختاروا إرميا الدملصي (Jermia of Dimilser) (١٢٨١) خلفاً للبطريرك دانيال الحدشيتي الذي استُدعي إلى روما.

تزايد ضغط المماليك على طرابلس منذ سنة ١٢٦٤ وحارب الموارنة ضدهم، لكن المماليك أسقطوا المدينة سنة ١٢٨٧ وواصلوا هجومهم ضد النصيرية والشيعة مشتتين شملهم، وأعطوا الموارنة فرصة التمدد جنوباً وفي كسروان، معيدين رسم الخريطة السكانية للبنان.

وهكذا، توثقت علاقة الموارنة بالصليبيين منذ الحملة الأولى، واستمرت في أخذٍ وردّ فترة من الزمن حول مسألة الإتحاد واستبدال العقائد والطقوس وانتهت بطواعية الموارنة للكرسي الرسولي واستعداد هذا الكرسي لإقرار التقاليد المتفرقة، فضلاً عن اللاهوت الذي كانت روما ترتاب فيه، شرط أن يتم الإعتراف بسلطتها العليا[٣٩].

العلاقات الأرمنية – الصليبية

شكل الأرمن أكثرية مميزة في المنطقة الممتدة من الرها إلى كيليكيا، وخارج هذا النطاق كان تواجدهم ضعيفاً. فمن المحتمل أنهم تواجدوا في عكا وتجمعوا حول "دير القديس يعقوب" (St. James) في القدس.

بعد أن تقدم الفرنجة باتجاه الشرق تساهلت الامبراطورية البيزنطية في شؤون الأرمن فسمحت بقيام زعامة أرمنية بقيادة فيلاريت، لأن ملوك بيزنطية كانوا "يبتغون أن

يستخدموا هذه الزعامة مثل حاجز وقائي ضد السلاجقة الأتراك"[٤٠]، كما سمحوا بتعيين مطرانين أرمنيين أحدهما في طوروس والثاني في انطاكية. وكان حاكم الرها موظفاً في الإدارة البيزنطية.

التفّ الأرمن حول كنيستهم الوطنية واستعملوا لغتهم الخاصة وحلموا بالاستقلال عن بيزنطية وبألا يقعوا فريسة الأتراك. فعندما "ظهر جيش الفرنج على أطراف بلادهم هيّأ لهم الفرصة التي طالما التمسوها"[٤١]. وقد وجد الصليبيون في الأرمن حلفاء أقوياء "ومحاربين أشداء ومساعدين أساسيين في تنظيم الآلة العسكرية وتجاراً خلوقين، متجولين بين الصليبيين والمسلمين على السواء"[٤٢].

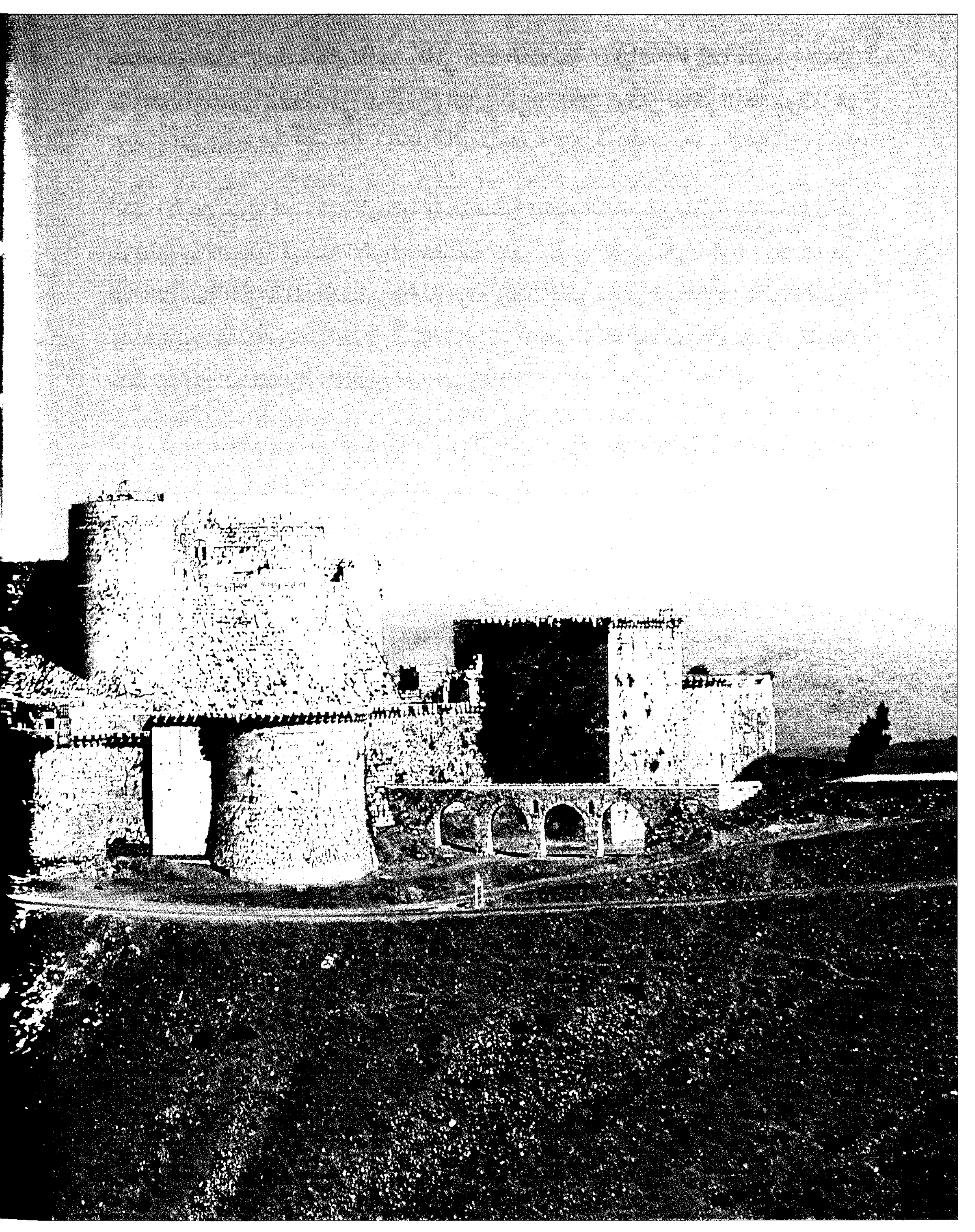
أبلغ الأرمن طلائع الحملة الصليبية الأولى أن الممرات إلى بلادهم آمنة وقد وصل بغدوين الرها في شهر شباط ١٠٩٨ فاستقبل بحماس من الشعب. ثم إن حاكم الرها البيزنطي طُوروس تبنّاه وفق الشعائر الأرمنية.

لم يكن الارمن راضين على طُوروس لأنه موظف بيزنطي يجمع الضرائب ولا يحمي المحاصيل والمتاجر، فتآمروا عليه وهاجموا قصره فنصحه بغدوين، ولده بالتبني، "الإذعان والاستسلام فوافق طُوروس. ويوم الأربعاء ١٠ آذار تلقى بغدوين من سكان المدينة الدعوة ليتقلد حكومتها"[٤٣].

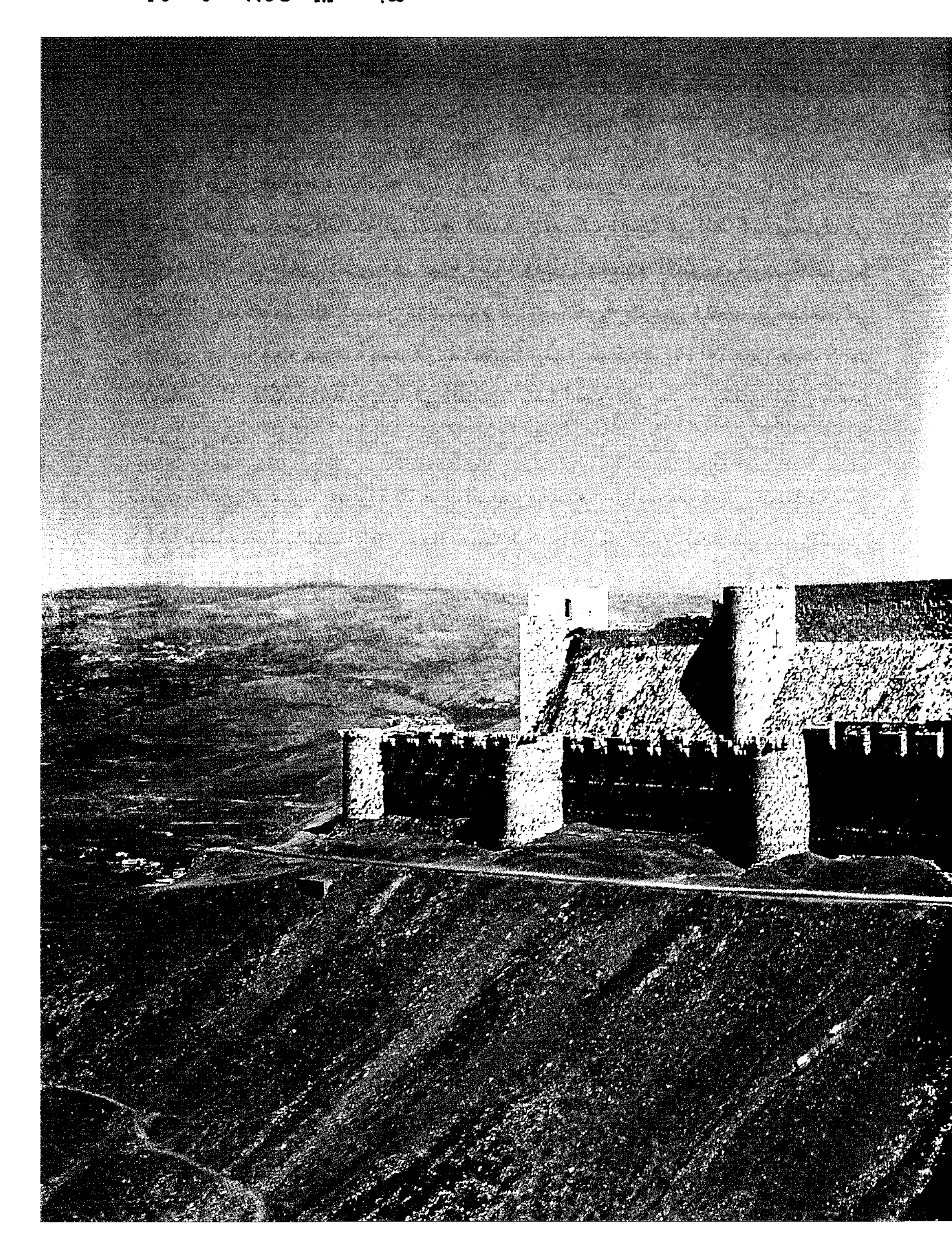
رسم بغدوين في الرها صورة أول إمارة صليبية في الشرق، فدعا القواد الفرنجة للزواج من أرمنيات احتذاء به ودعا الشرقيين "مسلمين ومسيحيين للاشتراك في إدارة الحكومة، على أن تندمج العناصر كلها في وحدة متعاونة. غير أن الفرسان القادمين حديثاً من الغرب والذين وطّنوا أنفسهم على أن يبذلوا حياتهم للصليب وأن يستأصلوا شأفة الترك لم يروا فيها إلا خيانة لما بذله الصليبيون من وعود"[٤٤].

كره الأرمن تدفق الفرسان إلى أراضيهم لأن هؤلاء عاملوهم بازدراء واستخدموا العنف معهم وفرضت عليهم السلطة ضرائب أكثر مما كانت زمن طوروس ومنحت بعض القرى للفرنج القادمين، مما جعل الأرمن يصرخون : "أيها الفرنج عودوا الى بلادكم"[٤٥].

اضطربت أوضاع كيليكيا بين سنة ١١٣٢-١١٣٧، لأن الأرمن أصبحوا قوة لها حساباتها في شمالي سوريا فهاجمها اللاتين وأسروا القائد يعقوب ثم حرره البيزنطيون.



منظر عام لقلعة الحصن في منطقة حمص، سوريا وهي اكبر قلعة شيدها الصليبيون في المنطقة في القرن الثاني عشر.



وأتمّوا احتلال كيليكيا بين سنة ١١٣٧-١١٣٨ وأخذوا ليڤون الأول وأسرته كأسرى حرب إلى القسطنطينية.

اعتبر الأرمن سقوط مملكتهم سنة ١١٣٨ أمراً خطيراً. فعندما ذهب الكاثوليكوس الأرمني غريغوريوس الثالث إلى الحج "استقبل بموكب مهيب في انطاكية وشارك في المجمع الكنسي المحلي الذي عقد سنة ١١٤٢ وقبل العقيدة الكاثوليكية وسيادة روما عليه"(٤٦). وبدعم من الصليبيين ترك بطريرك الإسكندرية الأرمني مصر ليستقر في القدس" جالباً معه خمسة وسبعين مخطوطاً بينها نسخة فريدة للإنجيل حيث كانت الأساس لبناء المكتبة البطريركية في القدس. كما أسس دير مار سركيس وكان يتسع لعشرين راهباً"(٤٧).

تحرك اللاتين عسكرياً بموازاة التحرك الديني فاستعادوا السيطرة على انطاكية سنة ١١٤٨ وانشغلوا بالدفاع عن مواقعهم في وجه نور الدين. أما طُوروس الثاني (١١٤٤-١١٦٧) فدعا أخاه اسطفان إلى جبال أرمينيا ليوسع رقعة حكمه. وأدّى التعاون الأرمني – اللاتيني في هذه المرحلة لمهاجمة قبرص واحتلالها سنة ١١٥٥. إلا أن البيزنطيين استعادوا السيطرة على قبرص وكيليكيا (١١٦٩) فتوترت العلاقات الأرمنية–البيزنطية، لكن اللاتين توسطوا لحل الإشكالات وتوحيد المسيحيين في وجه الزحف الأيوبي.

توفي طُوروس الثاني سنة ١١٦٨ وخلفه أخوه مليح (Mleh) الذي تعاون مع نور الدين لتدعيم حكمه، وهذا ما أزعج اللاتين، فتوجه بوهِموند الثالث في حملة فاشلة إلى كيليكيا، وأعقب ذلك فشل آخر لأماليك (Amalric) أمير القدس. ومع وفاة نور الدين سنة ١١٧٤ تبدلت الأمور وعُين روبين الثالث حاكماً لأرمينيا فعادت العلاقات الأرمنية–اللاتينية إلى سابق عهدها.

سقطت القدس بيد صلاح الدين الذي "ثبّت الأرمن في كنيسة مار يعقوب (St. James) في القدس وعلى ممتلكاتهم خارج القدس"(٤٨)، ومع ذلك استمرت العلاقة الأرمنية-الصليبية في تحسن، إذ وجّه البابا كليمنت رسالة إلى يعقوب الثاني، حاكم أرمينيا، والى الكاثوليكوس غريغوريوس الرابع يطلب فيها المساعدة العسكرية والمادية، لأن الحاميات الصليبية في طرابلس وصور تتعرض لضغط أيوبي.

وصل فريدريك بَربروس سنة ١١٨٩، في إطار الحملة الصليبية الثالثة، إلى أرض أرمينيا فأرسل اليه ليڤون الثاني (١١٧٥-١٢١٩) سفارة من أعيان الأرمن وهدايا ومؤناً وتلقى بدوره وعداً من فريدريك أن يمنحه التاج (لكن الألمان اعتبروا لاحقاً أن القضية ماتت بموت فريدريك).

شارك الأرمن في حصار عكا واحتلال قبرص وبغراس، وشعر ليڤون أن قوته تخوّله السيطرة على انطاكية ولم يكن في حسابه أن ذلك سيكتل اللاتين ضده.

أرسل الامبراطور الألماني (فريدريك بَربروس) مستشاره إلى الشرق حاملاً تاجين، واحداً لعمري حاكم قبرص وآخر لليڤون الثاني، وتم تتويج عمري فيما اشترط البابا خضوع الكنيسة الأرمنية لروما لتتويج ليڤون. عارض العلمانيون الأرمن ورجال الدين طلب البابا، وفي اجتماع دعا اليه ليڤون وحضره مطران سيس، رأى البعض قبول الطلب قولاً لا فعلاً، وقال آخر إن القضية تندرج في العمل السياسي وليس في الشأن العقائدي. ورُجح الرأي الذي أعطى الأساقفة حرية التصرف.

اختار ليڤون أساقفة موالين لروما أعربوا عن احترامهم وولائهم للبابا وقالوا إن التبعية يجب أن تصدر عن الذات الأرمنية وتعود للسيد المسيح. وفي سنة ١٢٠١ وجد غريغوريوس الرابع رسالة تقول : إن الإيمان سيبقى كما كان دون حذف أو زيادة وإن الاتحاد مع روما لا يعني التبديل بقدر ما يعني اتحاداً مع الكنيسة الجامعة التي هي للجميع، وكل من يقبل العماد يكون واحداً في هذا القطيع وعضواً في كنيسة الله الحي.

تسلم ليڤون الإشارات الملكية سنة ١١٩٨ بحضور الكاثوليكوس الأرمني وممثلين عن الكنيسة الغربية، وشعر الأرمن أن مملكتهم تجددت بشخص ليڤون. ونمت التجارة في عهده ومنح التجار الإيطاليون وتجار جنوى امتيازات كثيرة وشكّلت المحاكم الأرمنية على طراز محاكم الفرنج، حتى أن أسماء المناصب ودورها كان واحداً. لكن المشكلة التي واجهت ليڤون هي من يرث الحكم في انطاكية. فبموجب النظام الاقطاعي يحق لروبين إبن أخ ليڤون أن يتسلم الحكم بعد وفاة ملكها الفرنجي.

استمرت حرب الخلافة لمدة ربع قرن والعلاقات فاترة بين الطرفين، ثم داهمت المنطقة هجمات المغول سنة ١٢١٩. ورأى الأرمن أن لهم مصالح مع المغول، كما أن اتحاداً

أرمنياً–مغولياً–لاتينياً سيعيد لهم المبادرة والسيطرة على الأماكن المقدسة. وظلت محاولات التقارب حتى سنة ١٢٥٦ بين هيتوم الأرمني وبوهموند السادس من دون نتيجة.

اعترف المغول بليڤون الثالث حاكماً لأرمينيا سنة ١٢٦٩، وكان يؤمن بجدوى التحالف المسيحي–المغولي، فأرسل سفارته إلى البابا وملك إنكلترا ولم يحصل على جواب حتى تمكن المماليك من احتلال سوريا. وتزايد الضغط المملوكي على الأرمن مصحوباً بإعلام كاثوليكي مركّز دفع "المجمع الأرمني الذي انعقد في سيس في أوائل القرن الرابع عشر إلى الإعتراف النهائي بالقانون الروماني سنة ١٣٢٣ وبواسطة البعثات الكاثوليكية"[٤٩].

واصل الكاثوليك ضغطهم وحاولوا إطاحة يعقوب الثالث بطريرك سيس، ووعد البابا بإعانات سنوية إن توقف الخلاف مع الأرمن "وعقد مجمع سيس للبحث في الوحدة، لكن النتيجة لم تقنع البابا"[٥٠]. واستمر الخلاف الأرمني، بين معارض للاتحاد ومؤيد له، حتى سنة ١٣٧٣، عندما هاجم الجيش المصري المنطقة وتوارت أرمينيا عن مسرح الأحداث.

وصفت العلاقات الأرمنية–الصليبية بأنها علاقات صداقة توجهها المصالح السياسية والتجارية. وتعاون الأرمن مع الصليبيين والبيزنطيين والأيوبيين والمغول وانقلبوا على الجميع وهدفهم في كل الحالات التوصل إلى الإستقلال، لكنهم لم يصلوا اليه. وحافظوا، رغم كل شيء، على شخصيتهم القومية والدينية، أما الذين والوا روما فاعتبروا ذلك ولاءً للمسيح والكنيسة الجامعة.

العلاقات القبطية–اللاتينية[٥١]

تعتبر الكنيسة القبطية إحدى الكنائس اليعقوبية المرتبطة بجغرافية مصر والمتفرعة إلى الحبشة، المتماسكة اجتماعياً والمتمسكة بإيمانها.

لم تكن مصر هدف الحروب الصليبية لأنها خارج إطار الأراضي المقدسة، مع أنها كانت المنطلق لصد الهجومات منذ زمن الفاطميين وحتى نهاية عصر المماليك. تعرضت دمياط لغزو الصليبيين على مرحلتين : الأولى ١٢١٨–١٢٢١ والثانية ١٢٤٨–١٢٥٠، وكانت إقامة الفرنج محددة في الزمان والمكان، مليئة بالحروب، فلم تمكّن من إحداث أي ارتباط بين الصليبيين والأقباط، إنما أدت إلى ردات فعل سلبية من قبل المسلمين فدُمّرت بعض الكنائس واضطُهد الأقباط .

كان الأقباط ينظرون إلى الصليبيين كغزاة يلحقون الأذى بجيشهم الوطني، كما حدث مرات عدة في عسقلان.

العلاقة النسطورية–الصليبية

سكن النساطرة في بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس، أي في المنطقة الجغرافية التي امتدت من حدود المناطق الصليبية إلى عمق المناطق الإسلامية. وتشير بعض المصادر إلى وجودهم بشكل ضئيل داخل المناطق الصليبية، لكن الجميع كان يتبع لسلطة البطريرك في بغداد، مركز الخلافة العباسية.

حافظ النساطرة على وجودهم في الرها ومحيطها ولم يكن لهم أي دور في الحروب الصليبية، إنما كانت لهم الحظوة في قصر الخان المغولي. وظهر من المقابلات لا بل المناكفات "التي جرت بين غليوم دو ربروك (Guillaume de Rubruk) والكاهن النسطوري في حضرة الخان الأعظم سنة ١٣٥٢، تباين في قضية العقيدة ولم يُسهّل ذلك انتشار المسيحية بين المغول وانعكس سلباً على المشروع الديني–العسكري مع أوروبا الكاثوليكية، حول المعركة الفاصلة في مصر"[٥٢].

خلاصة

بعد فحص مراحل الحروب الصليبية وربط الأسباب بالنتائج، نخلص إلى الأمور التالية في مجال العلاقات الفرنجية مع المسيحيين الشرقيين :

١ – إن تحرير الأماكن المقدسة، حسب المفهوم الصليبي، لم يكن يعني المسيحيين الشرقيين من قريب أو بعيد، لأنهم سكان أصيلون في هذه الأرض. ومع تأسيس الإمارات الصليبية لم يتمكنوا من تحقيق حلمهم بالوصول إلى حرية العبادة في المناطق الإسلامية.

٢ – عاش المسيحيون الشرقيون ضمن كيانات شبه مستقلة، وتعلموا بالممارسة كيف يطبقون التسامح في ما بينهم. وقد لاحظ المؤرخون الذين عاصروا الحروب الصليبية أو كتبوا عنها أن الفرنج اعتبروا هؤلاء كأقلية لا يختلف وضعها عن وضع المسلمين أو اليهود. فانتقل بعض المسيحيين الشرقيين من ذمّيين في الدول الإسلامية إلى هراطقة في إمارات الصليبيين. وإن شعار تحرير المسيحيين لم يبدّل وضعهم القانوني ولم يحقق لهم المساواة مع غيرهم.

٣ – استعمل المؤرخون العرب كلمة نصراني دون تفريق بين نصراني مقيم ونصراني طارئ، وحمل كلاهما بالتساوي تهمة الإعتداء والخيانة، كما عانى الاضطهاد والتشدّد في تطبيق أحكام أهل الذمة.

٤ – ازداد وضع المسيحيين الوطنيين حرجاً في التعامل والتعاطي مع محيطهم، لأن قسماً منهم خضع لحكم الفرنج وقسماً آخر لحكم المسلمين، بمعنى أن رعايا البطريرك أو الأسقف توزعت بين الحكمين، وعلى المسؤول أن يكون حذراً دقيقاً في مواقفه وسياسة رعيته، فربما يكون موضوع شك طالما أن الدين يربطه بالفرنج، والعادات والتقاليد والتراث واللغة تربطه بالمسلم.

٥ – قبل الحروب الصليبية كان المسيحيون منقسمين بين خلقيدونيين وغير خلقيدونيين، وبعد هذه الحروب انقسموا الى ثلاث مجموعات : الكنائس الأرثوذكسية الشرقية، الكنائس الموالية لروما، والكنائس المستقلة المحافظة على تقاليدها، فتكرس تعدّد الطوائف. فالحروب الصليبية، التي كان من أهدافها المعلنة اتحاد المسيحيين وإعادة الوحدة الكنسية، أدّت الى زيادة في الشرذمة.

٦ – وصل الصليبيون إلى الشرق وليس في ذهنهم خطة لحكم الأقليات، فأخذوا ما ناسبهم من قوانين كانت سائدة ووضعوا الشرائع وشكّلوا المحاكم التجارية والجنائية مشركين العناصر المحلية فيها، تاركين الأحوال الشخصية للمحاكم الكنسية. ورأى الأمراء أنه من المفيد الاعتماد على السكان المحليين كجسر يربطهم بالعالم الإسلامي ورسل لنقل الحضارات، بما عندهم من تجربة وتمرّس.

٧ – ساهمت الحروب الصليبية بتداعي الامبراطورية البيزنطية، التي كانت تؤدي دور الدولة العظمى بالنسبة إلى مسيحيي الشرق. فخسر هؤلاء الرعاية الدولية التي كانت تسهر على تطبيق المعاهدات والمواثيق المعقودة، مع الإشارة إلى أن المعاهدات التي عقدها الصليبيون مع الدولة الإسلامية كانت لترتيب أوضاع خاصة بهم، ولم نلحظ أية مادة لها علاقة بالمسيحيين الشرقيين.

٨ – غادر الصليبيون الشرق وبقي المسيحي المشرقي في محطة الانتظار، تجول في رأسه التساؤلات الكبيرة وبيده كتاب يصحبه في الحل والترحال. أما الأسئلة فهي : هل الفرنجة أصدقاء أم أعداء ؟ هل الحروب الصليبية لقاء أم فراق ؟ هل أضرت

هذه الحروب أم نفعت ؟ وهل التطلع إلى خارج الحدود خير أم ويل ؟ وهل عند مراكز الأبحاث من أجوبة ؟ ومن كتابه الذي يحمل يقرأ فصلاً من رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية : "فعلينا نحن الأقوياء في الإيمان أن نحتمل ضعف الضعفاء ولا نطلب ما يرضي أنفسنا بل ليعمل كل منا ما يرضي أخاه لخير البنيان المشترك، وما طلب المسيح ما يرضي نفسه إنما جاء ليعلمنا كيف نحصل على الرجاء بما في هذه الكتب من الصبر والعزاء. فليعطكم إله الصبر والعزاء اتفاق الرأي في ما بينكم" (١٥:١-٧).

الحواشي

١) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades**, v. 5, p. 60.

٢) Joshwa Prawer, **The Latin Kingdom of Jerusalem**, p. 214.

٣) Dana Munro, **The Kingdom of the Crusaders**, p. 105.
وجّه قادة الحملة الصليبية الاولى الرسالة الى البابا بتاريخ ١١ أيلول ١٠٩٨م.

٤) پاپادوبولُس، **تاريخ كنيسة انطاكية**، تعريب حداد، ص ٦٥٧.

٥) رنسيمان، **الحروب الصليبية**، ط. دار الثقافة، ج ٣، ص ٧٩٠.

٦) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades**, v. 5, p. 67.

٧) *Ibid.*, p. 73.

٨) پاپادوبولُس، **تاريخ كنيسة أنطاكية** ، تعريب حداد، ص ٦٦٤ .

٩) R. E. Smail, **The Crusaders and the Holy Land**, p. 63.

١٠) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades** v. 5, p. 74.

١١) *Ibid.*, p. 75.

١٢) فيليب دي طرزي، **أصدق ما كان عن تاريخ لبنان**، ج ٢، ص ٣٩.

١٣) Joshwa Prawer, **The Latin Kingdom of Jerusalem**, p. 228.

١٤) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades**, v. 5, p. 80.

١٥) Joshwa Prawer, **The Latin Kingdom of Jerusalem,** p. 216.

١٦) Dana Munro, **The Kingdom of the Crusaders**, p. 11.

١٧) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades**, v. 5, p. 77.

١٨) R. E. Smail, **The Crusaders and the Holy Land**, p. 63.

١٩) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades**, v. 5, p. 80.

٢٠) فيليب دي طرزي، **أصدق ما كان عن تاريخ لبنان**، ج ٢، ص ٦٦.

٢١) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

٢٢) R. E . Smail, **The Crusaders and the Holy land,** p. 63.

٢٣) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades**, v. 5, p. 82.

٢٤) *Ibid.*, p. 80.

٢٥) *Ibid.*, p. 82.

٢٦) Dana Munro, **The Kingdom of the Crusaders**, p. 11.

٢٧) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades** v. 5, p. 78.

٢٨) *Ibid.*, p. 91.

٢٩) *Ibid.,* pp. 81- 82.

لم يفرّق السلاجقة بين الموارنة والمردة، أو بين الصليبيين والبيزنطيين.

٣٠) بطرس ضو، **تاريخ الموارنة**، ج ٢، ص ٥١ .

٣١) المرجع والصفحة نفسهما.

٣٢) Jaque de Vitry. éd. Bongras, p. 1093.

٣٣) بطرس ضو، **تاريخ الموارنة**، ج ٣، ص ٣٥٥.

٣٤) رنسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، ج ٢، ص ٥١٧-٥١٨.

٣٥) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades** v. 5, p. 93.

٣٦) بطرس ضو ، **تاريخ الموارنة**، ج ٣، ص ٤٧١.

٣٧) الشيخ طنوس الشدياق، **اخبار الاعيان في جبل لبنان**، ج ١، ص ٢٠٥-٢٠٦.

٣٨) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades**, v. 5. p. 94.

٣٩) رنسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، ج ٢، ص ٥١٨ .

٤٠) پاپادوپولُس، **تاريخ كنيسة انطاكية**، ترجمة حداد، ص ٦٥٥.

٤١) رنسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، ج ١ ، ص ٢٠٢.

٤٢) Dana Munro, **The Kingdom of The Crusaders**, p. 14.

٤٣) رنسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، ج ١، ص ٣٠٩ .

٤٤) المرجع نفسه، ص ٣١٣ .

٤٥) Zaccour and Hazard, **History of the Crusades**, v. 5, p. 82.

٤٦) *Ibid.,* p. 85.

٤٧) *Ibid.,* p. 86.

٤٨) *Ibid.,* p. 76.

٤٩) عزيز سوريال عطية، **الصليبية في أواخر العصور الوسطى** ، ص ٢٧٠.

٥٠) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

٥١) تم تفصيل العلاقة بين الأقباط والفرنجة في فصل "المسيحيون المشرقيون في العهد الأيوبي".

٥٢) عزيز سوريال عطية، **الصليبية في أواخر العصور الوسطى** ، ص ٢٧١.

المراجع

أ) باللغة العربية

باپادوبولُس، خريستوس، **تاريخ كنيسة انطاكية**، ١٩٨٤. منشورات النور، تعريب الأسقف استفانوس حداد

رنسيمان، ستيفن، **تاريخ الحروب الصليبية**، ١٩٨١. ثلاثة أجزاء. نقله الى العربية الدكتور السيد الباز العريني، طبعة دار الثقافة، بيروت، لبنان.

الشدياق، الشيخ طنوس بن يوسف، ١٩٥٤، **أخبار الأعيان في جبل لبنان،** مطبعة العرفان، بيروت.

ضو، بطرس، **تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري**، ١٩٧٧، الجزء الثاني، ٦٣٦-١٣٦٧.

طرزي، الكونت فيليب، ١٩٧٧، **أصدق ما كان عن تاريخ لبنان،** بيروت.

ب) باللغة الإنجليزية

Atiya, Aziz S. 1965, **The Crusaders in the later Middle Ages**. Kraus Reprint Corporation, New York.

Mayer, Hans Eberhard 1988, **The Crusades,** translated by John Geltingham. Oxford University Press.

Munro, Dana Carleton (n.d.), **The Kingdom of the Crusaders.** Kennikat Press, Inc/ Press, Washington, N.Y.

Prawer, Joshwa (n.d.)
1) **The World of the Crusades**. Weidenfield and Nicolson, London.
2) **The Latin Kingdom of Jerusalem**. Weidenfield and Nicolson, London.

Setton, Kenneth M. (n.d.), **History of the Crusades**. University of Pennsylvania Press.

Smail, R. E. 1972, **The Crusaders in Syria and the Holy Land,**Thames and Hudson.

Zaccour, Norman P. and Hazard, Harry (n.d.), **History of the Crusades,** v. 5, "The impact of the Crusaders on the Near East". University of Wisconsin Press.

الفصل التاسع عشر

المسيحيون في العصور الإسلامية غير العربية

I. المسيحيون في العصر الأيوبي

فرح فرزلي

الدولة الزنكية–الأيوبية

خرجت الدولة الزنكية (الأتابكية)–الأيوبية من رحم السلاجقة ومارست الحكم من سنة ١١٢٧م/٥٢١ هـ إلى سنة ١٢٦٠ م/٦٥٩ هـ على حيّز جغرافي يمتد من شمالي العراق إلى مصر جنوباً، بما في ذلك سوريا وصولاً إلى الجزيرة العربية.

كان سلاطين السلاجقة يعهدون إلى أمراء مجربين لتدريب أولادهم القاصرين وتعليمهم، وعرف هؤلاء الأمراء باسم الأتابكة نسبة إلى أتابك، وهي كلمة تركية مؤلفة من مقطعين : الأول أتا ومعناه الأب، والثاني بك ومعناه الأمير، أي الوالد الأمير. ثم تحولت كلمة أتابك إلى لقب شرف له صفة الامتياز الوراثي ويُمنح للقادة العسكريين والمقربين من السلاطين. تمكن بعض الأتابكة من إقصاء أمراء السلاجقة، ومن بين هؤلاء الأتابكة زنكي بن أفسنقر التركي الذي أسس دولة الأتابكة الزنكيين في الموصل. وتوسّع زنكي إلى حلب وحمص وبعلبك ورأى أن إمارة الرها الصليبية مغروزة كالأسفين الفاصل بين شمالي سوريا وشمالي العراق فانتزعها سنة ١١٤٤م/٥٣٩ هـ وجعل المنطقة بكاملها موحدة في قبضة يده، راسماً صورة جديدة للعلاقات مع الصليبيين.

واصل ولده نورالدين زنكي الفتوحات إلى بانياس ودمشق وأصبحت الدولة الزنكية في زمنه تمتد من أعالي الدجلة إلى منابع الأردن وعلى تماس مع الإمارات الصليبية ومهددة لها. ولما أرسل نور الدين زنكي قائده أسد الدين شيركوه ومعه ابن أخيه صلاح الدين الأيوبي إلى مصر لحمايتها من الخطر الصليبي أدرك صلاح الدين ضعفاً في الدولة الفاطمية وقدرة ذاتية تمكّنه من الاستقلال، فراسل الدولة العباسية وأصدرت بغداد براءة بتعيينه حاكماً على مصر وسوريا سنة ١١٧٤م/٥٧٠ هـ . ثم مد حكمه إلى القيروان والنوبة والحجاز، واعتبر مؤسس الدولة الأيوبية نسبة إلى والده أيوب بن شاذلي.

أهداف الدولة الزنكية–الأيوبية

قبيل قيام الدولة الزنكية–الأيوبية عاش قسم من المسيحيين الشرقيين ضمن الإمارات الصليبية، منهم الموالي للصليبيين ومنهم المتحفظ، وعاش قسم آخر في الدولة العباسية خاضعاً لأحكام أهل الذمة. أما القسم المتبقي فعاش في ظل الخلافة الفاطمية "فشهد أفخم مظاهر الترف كما عرف طعم البؤس والجوع، وأسعد بالتسامح الديني الشامل، كما كان فريسة الإضطهاد والاستبداد"[١].

لاحظ الأيوبيون أنه قد اجتمع عندهم "داءان : الكفر والبدعة[٢]، وكلاهما شديد الروعة مديد اللوعة"[٣] فحدّدوا لهم هدفين :

١– محاربة الصليبيين بدون هوادة، حتى إخراجهم من الشرق.
٢– قلب الخلافة الفاطمية في مصر واستبدالها بخلافة سنّية.

ولذلك اعتبرت الدولة الزنكية–الأيوبية أخطر عهود الدولة الإسلامية، وكان على مسيحيي الشرق مواجهة هذا الواقع المعقد سلباً أو إيجابا، حسب عهود السلاطين العظام في هذه الدولة.

المسيحيون الشرقيون في عهد عماد الدين زنكي

عزم عماد الدين زنكي على محاربة الفرنج ودفع المسيحيون الشرقيون ثمن هذه الحرب. ففي سنة ١١٣٥م/٥٣٠ هـ باغتت عساكر زنكي أعمال اللاذقية ولم يتمكن السكان من الاحتراز فنهبت الجيوش "ما يزيد عن الوصف وقتلت وأسرت وفعلت في بلاد الافرنج ما لم يفعله غيرها، وكان الأسرى سبعة آلاف أسير بين رجل وامرأة وصبي ومائة الف من الدواب ما بين فرس وبغل وحمار وبقر وغنم، وأخربت اللاذقية وما جاورها ولم يسلم منها الا القليل"[٤].

انتقل زنكي إلى الرها سنة ١١٤٤م/٥٣٩ هـ وكان أكثر سكانها من اليعاقبة والأرمن فتسارع أهلها "كباراً وصغاراً حتى الرهبان للذبّ عنها"[٥]. عرض عليهم زنكي الاستسلام فأبوا بانتظار جوسلين الثاني، "كونت" مدينة الرها، ولكن لم يتقدم أحد من الفرنج لنجدة المدينة فأخذها زنكي"عنوة وقهراً وحاصر قلعتها فملكها أيضاً ونهب الناس

والأموال وسبى الذرية وقتل الرجال"[٦] ، كما أن جيوشه "نهبت بيوتها وكنائسها وجرّت أسقفاً أرمنياً في شوارعها ثم جلدوه، وقتلوا الأسقف اللاتيني وإكليرسه"[٧].

دخل أتابك زنكي المدينة فأعجبته ورأى أن هذا التخريب لا يجوز في السياسة فأمر العسكر "برد ما أخذوه من الرجال والنساء والأطفال إلى بيوتهم وإعادة ما غنموه من أثاثهم وأمتعتهم فردّوا الجميع عن آخره"[٨].

المسيحيون الشرقيون ونور الدين

اعتبر المسلمون أن سقوط الرها نقطة تحول جديدة في مسار الأحداث، فمنها بدأ السقوط التدريجي لإمارات الفرنج.

حاول الفرنج استعادة المدينة بواسطة سكانها الأصليين الذين لم يتعظوا مما حدث في المدينة سابقاً. فبعد أن اغتيل عماد الدين زنكي في قلعة جعبر، أغرى جوسلين سكان الرها المسيحيين أن يسلّموها اليه فاستجابوا لطلبه فدخلها وحاصر قلعتها.

علم نورالدين زنكي بذلك وما أن اتجه نحو المدينة حتى هرب جوسلين فدخلها "نورالدين ونهبها وسبى أهلها، وفي هذه الدفعة خلت من أهلها ولم يبقَ منهم الا القليل" [٩]. ويروي ابن الأثير المآسي التي تعرّض لها بعض من السبايا المسيحيات[١٠].

حميت الحرب بعد سقوط الرها وحاول كل فريق أخذ مواقع جديدة، فاستولى الفرنج على عسقلان سنة ١١٥٥م/٥٤٩ هـ واستعرضوا "كل من كان بها من مملوك وجارية من النصارى ؛ فمن أراد المقام تركوه ومن أراد العودة إلى وطنه أخذوه قهراً، شاء صاحبه أم أبى"[١١]. بينما توجه نور الدين إلى دمشق. وسيطر نور الدين على دمشق وحفظ لنفسه مكاناً مرموقاً في بلاد الشام ثم توجّه إلى حصن المنيطرة وملَكَه[١٢]. وواصل فتوحاته في الشمال فاجتازت عساكره حصن الأكراد "وأغارت ونهبت، وقصدت عرقة فنازلتها وحاصرتها وحاصرت جبلة وأخذتها وخربتها وفتحت العزيمة وصافيتا وعادت إلى حمص"[١٣].

تنبه نور الدين إلى أهمية التحالف مع الأرمن وتسويه الخلافات معهم، لما لهؤلاء من تأثير في ميزان القوى سياسياً وعسكرياً، كون الأرمن أخصاماً للروم ويسكنون المناطق التي

يحلم نور الدين أن ينفذ منها إلى بيزنطية. لذلك استخدم مليح بن ليون الأرمني "وأقطعه إقطاعاً سنياً وكان ملازماً لخدمة نور الدين ومشاهداً لحروبه مع الفرنج ومباشراً لها. فإن نور الدين لما قيل في معنى استخدامه وإعطائه الإقطاع من بلاد الإسلام قال أستعين به على قتال أهل ملته وأريح طائفة من عسكري بإزائه لتمنعه من الغارة على البلاد المجاورة"(١٤).

المسيحيون الشرقيون والعهد الأيوبي

عهد صلاح الدين

تسلم صلاح الدين حكم مصر على أنقاض الدولة العلوية، ولاح له أن أهداف الدولة الزنكية-الأيوبية باتت وشيكة التحقيق، وبدأ يستولي على المواقع الداخلية ويتحرش بالإمارات الصليبية الساحلية، فيما كان السكان الأصليون يتحملون وزر الحرب. ففي سنة ١١٨٤م/٥٨٠ هـ سار إلى نابلس "وأحرقها ونهب ما بتلك النواحي وقتل وأسر وسبى وأكثر، ثم اتجه إلى جنين فنهبها وخربها وعاد إلى دمشق ونهب ما على طريقه وخربه"(١٥).

تجددت الحرب بعد ثلاث سنوات وعاد المسلمون من طبرية "وقد نهبوا ما جاورها من البلاد وغنموا وسبوا"(١٦). "وانتصر المسلمون في حطين فتضعضع الكفار"(١٧). وشعر اليعاقبة بصدى المعارك وتذمّر بطريركهم من الحال التي وصلوا اليه فقال : "إن الكلمات تعجز عن وصف ما يحدث وليس هناك ما يعزي اليعاقبة الا اللّه"(١٨). ولم يقدّم الفرنج أية مساعدة لليعاقبة لأن مشاعرهم في ذلك الوقت كانت مزيجاً من الشك في مساعدة الصليبيين لهم والتعرض للاضطهاد من قبل المسلمين أثناء الفتوحات(١٩).

جاء صلاح الدين، الملك العادل، إلى يافا "فحاصرها وملكها عنوة ونهبها وأسر الرجال وسبى الحريم وجرى على أهلها ما لم يجرِ على أحد من تلك البلاد"(٢٠). وينقل ابن الاثير صورة عن مأساة يافا بقوله : "كان عندي جارية من أهلها وأنا بحلب ومعها طفل عمره سنة فسقط من يدها فانسلخ وجهه فبكت عليه كثيراً فسكّنتها وأعلمتها أنه ليس بولدها ما يوجب البكاء فقالت ما له أبكي إنما أبكي ما جرى علينا. كان لي ستة أخوة هلكوا جميعاً وزوج وأختان لا أعلم ما كان منهم"(٢١).

كانت هذه الفتوحات وما رافقها من الهول والدمار مقدمة للفتح الأعظم – فتح القدس. ففي الجانب المسيحي كثرت شكوك الفرنج بالنصارى المحليين واتهموهم "بالتآمر وتسليم القدس لصلاح الدين"(٢٢)، وقد أرخت هذه الشكوك بظلالها على علاقة النصارى بعضهم ببعض.

أكد المؤرخون العرب والغربيون أن القدس فتحت صلحاً. وبحسب الإتفاقات الموقّعة بين الأطراف، غادر الفرنج المدينة وكانوا قد باعوا "ما لا يمكنهم حمله من أمتعتهم وذخائرهم وأموالهم بأرخص الأثمان فاشتراها التجار من أهل العسكر واشتراها النصارى من أهل القدس الذين ليسوا من الفرنج وطلب هؤلاء من صلاح الدين أن يمكّنهم من المقام في مساكنهم ويأخذ منهم الجزية فأجابهم الى ذلك"(٢٣). وهكذا ثبت الأرمن في مركزهم في كاتدرائية مار يعقوب وجعلهم يحتفظون بممتلكاتهم في بيت لحم لأن العلاقات الأرمنية–الأيوبية كانت جيدة كما كان قد رسمها نور الدين سنة ١١٧٢م/٥٦٨ هـ.

وراعى صلاح الدين القبط والأحباش "وثبّتهم في أماكنهم لأن القبط كانوا من رعاياه والأحباش من جيرانه ومنح القبط دير السلطان وردّ لهم كل الأماكن التي استولى عليها الفرنج"(٢٤). "وكان بالقدس بعض نساء ملوك الروم ممن ترهّبن وأقمن في المدينة ومعهن حشد من العبيد والجواري وخلق كثير ولهنّ من الأموال والجواهر النفيسة شيء عظيم فطلبن الأمان لأنفسهن ومن معهن فأمّنهن"(٢٥).

أشار بعض المسلمين على صلاح الدين، بعد أن دخل القدس، أن يدكّ كنيسة القبر المقدس وسائر الكنائس ليمنع النصارى من الحج إلى القدس ويسحب من الفرنج ذريعة الإستيلاء عليها، فخالفهم الرأي وأبقى الكنائس ولا سيما كنيسة القبرالمقدس وقال : "لو نقضنا البناء فلا يبرح النصارى يحجون إلى محلها، ونقضها يثير نصارى الشرق فينضمون إلى نصارى المغرب"(٢٦).

المسيحيون بعد صلاح الدين

سارت العلاقات الأيوبية–المسيحية بعد صلاح الدين على الوتيرة نفسها : حصار فحرب وفتوحات. ففي سنة ١١٩٦م/٥٩٣ هـ سار العادل من يافا إلى صيدا وبيروت وأخربهما "ونهبت بيروت وفر من كان بها"(٢٧). بينما تشير المصادر القبطية إلى أن العلاقة مع الملك الكامل كانت مقبولة، فقد أطلق حرية العبادة للمصريين جميعاً وسرى الشعور بالاطمئنان

في قلوبهم ومنح الرهبان ثلاثماية أردب من القمح والشعير ومائة من الفول ومائة من الترمس كما أعفى الرهبان من كل ضريبة على أن تعود تركتهم بعد الوفاة إلى الدير الذي ينتمون اليه[٢٨] .

عادت القدس إلى السيطرة الفرنجية سنة ١٢٤٣/٦٤١ هـ، بعد أن استحكمت الخلافات في البيت الأيوبي، حتى اندفع بعضهم إلى علاقة ودّ مع الفرنجة، وسلمهم الصالح اسماعيل القدس. وينقل ابن واصل مشهداً عما حدث بقوله : "رأيت الرهبان على الصخرة وعليها قناني الخمر ورأيت الجرس في المسجد الأقصى وأبطل الأذان بالحرم وأعلن الكفر وقد أتى وأنا بالقدس الناصر داوود فنزل بضريبة"[٢٩].

حرك هذا المشهد رغبة المسلمين بالانتقام، وفي سنة ١٢٤٤م/٦٤٢هـ قصدت الخوارزمية العاملة في خدمة الملك الصالح نجم الدين القدس "فنهبوا وقتلوا بطرك الروم وأحرقوا جماعة كثيرة من النصارى في كنيسة القيامة"[٣٠].

أعاد الفرنج سنة ١٢٤٩ م/٦٤٧هـ مطالبتهم بالقدس وعرضوا على المصريين صورة اتفاق عرابه الكتبة الأقباط في الدولة الأيوبية ومضمونه أن لويس التاسع، ملك فرنسا، المعروف بالقديس، والذي استولى على دمياط سنة ١٢٤٩، طلب القدس من الملك الصالح "على أن يفتح له ساحل قيسارية وعسقلان ويكون للإسلام بهما ولاة من ولاته والبلاد مناصفة ومساجد المسلمين قائمة وادرارات قومتها دارة ويُطرف في كل سنة بضرائب التحف والهدايا"[٣١].

حاول كتّاب الدولة تمرير هذا العرض وتجميله للسلطان. ويصف القلقشندي هؤلاء بأنهم قد "صاروا رؤساء في الدولة بعمائم بيض وسرائر سود وهم أعداء زرق يجرعون الموت الأحمر وعملوا على تمشية هذا القصد"[٣٢].

قاوم قاضي القضاة والائمة هذه الصفقة بشراسة لا مثيل لها، وفي الاجتماع المعقود لمناقشة المسألة بين السلطان والكتبة همّ أحدهم للتكلم فأثار غضب السلطان الذي "صرخ فيهم صرخة زعزعت قواهم وردهم أقبح رد"[٣٣] .

اضطُهد النصارى مجدداً في أواخر الدولة الأيوبية نتيجة لسوء تصرفهم في دمشق عندما "شمخوا وتجرّأوا على المسلمين واستطالوا بتردد التتار إلى كنائسهم وذهب

بعضهم إلى هولاكو وجاؤا بعده بفرمان يتضمن الوصية بهم والاعتناء بأمرهم ودخلوا بالفرمان من باب توما وصلبانهم مرتفعة وهم ينادون بارتفاع دينهم واتضاع دين المسلمين ويرشّون الخمر على الناس وفي أبواب المساجد فحصل عند المسلمين من ذلك همّ عظيم"[٣٤].

ظهرت ردة الفعل الإسلامية عندما انهزم التتار وغادروا دمشق "فثار العوام على النصارى فقتلوا جماعة كثيرة ونهبوا دورهم وأموالهم وذخائرهم وقلعوا الأخشاب وحرقوا جدران الأديرة ثم خربوا كنيسة مريم وأحرقوها وأخذوا جميع ما فيها وشعثوا بقبة الكنائس" [٣٥].

استمرت حالة العنف أمداً غير قصير إلى أن وصل المدينة الأمير جمال الدين المحمدي الصالحي ومعه مرسوم المظفر قطز، فدخل دمشق وأدخل المنطقة بأسرها في مرحلة تاريخية جديدة مع ابتداء عصر المماليك.

الشأن الديني في علاقات المسيحيين بالأيوبيين

تتفق المصادر القبطية والإسلامية حول عدد من المشكلات واجهت الكنيسة في ذلك العصر، ومنها :

أ) *الصراع بين الملكانيين والأقباط*

تجددت عملية التجاذب بين الكنيسة الملكانية والكنيسة القبطية في عهد البطريرك يونس بن زرعة، إذ "انتقل مرقُص بن قنبر وجماعة من القنابرة إلى رأي الملكية، ثم عاد إلى اليعاقبة فقبل، ثم عاد إلى الملكية فرجع فلم يقبل"[٣٦].

ب) *أهمية المال في اختيار البطريرك*

بعد وفاة البطريرك يونس بن زرعة رشح لهذا المقام القس أبي الياس الذي كان مقيماً بالعدوية في البطريركية، لكن الذي نال المركز هو الأنبا يونس بن أبي غالب، وكان تاجراً بين الهند واليمن. ولا تشير الوثائق إلى أية علاقة لهذا الأخير بالكنيسة، إنما تشير إلى مقدار ثروته المالية وتروي عن أمانته ومكانته المميزة عند أولاد الجباب. لذلك لما مات البطريرك يونس بن زرعة قال له أولاد الجباب : "ما يكون بطريرك إلا أنت، فوافق على

ذلك"(٣٧). وقد أظهر هذا البطريرك خلال مدة ولايته عزوفاً عن المال وصرف كثيراً من ثروته على الفقراء والمساكين، "ولم يأكل لاحدٍ من مال لا كبيراً ولا صغيراً ولا قبل لأحد منهم هدية"(٣٨).

استعمل صفي الدين عبد الله بن شكر، وزير العادل، الوسيلة نفسها في الضغط على البطريرك. فقد كان عبدالله بن شكر قد اقترض المال على ذمته لمساعدة الملك الأفضل في حصار دمشق، ولذلك كان العادل يحتمله ويصبر عليه، مما جعل ابن شكر يضغط على أنصار البطريرك سنة ١٢١٢ م/٦٠٩ هـ، "فصادر أموال بني حمدان وبني الجباب وبني الجليس وأكابر النصارى المستوفيين"(٣٩).

تدخّل الدولة في اختيار البطريرك

كان القس داود بن لقلق جميل الصفات حسن الكهنوت، رافق الشيخ أبي الفتوح بن الميقاط إلى الشام ليصلي معه ومع جماعته. فبعدما مات الأنبا يونس طلب أبي الفتوح من العادل أن يرقّي القس داود بن لقلق إلى رتبة البطريركية، فكتب الملك العادل له توقيعاً من دون أن يستأذن الملك الكامل بذلك.

علم القبط بذلك ولم يوافقوا على الاختيار، وبمساعدة النصارى العصارين بالصفا بمصر طلعوا في الليلة التي وقع الرأي للشيخ أبو الفتوح على تقدمة القس داود في صبيحتها ومعهم الشموع تحت قلعة الجبل واستعانوا بالملك الكامل وقالوا : "إن هذا الذي يريد أبو الفتوح أن يقدمه علينا بطركاً بغير أمرك لا يصلح ونحن في شريعتنا لا نقدم بطركاً الا باتفاق الجمهور عليه"(٤٠).

ترك الكامل الحرية للنصارى وأبطل بطريركية داود بن لقلق. وإزاء اختلاف الرأي بين النصارى، وبخاصة بين ابن الميقاط، كاتب العادل وابن صدقة، كاتب الكامل، شغر المركز البطريركي لمدة تسعة عشر عاماً.

وأعيد اختيار داود بن لقلق سنة ١٢٣٥م/٦٣٣هـ، وساءت أحوال الكنيسة نتيجة شغور مركز الرئاسة لزمن طويل، ولأن ابن لقلق كان "محباً للرئاسة ولجمع المال ولا يلتزم بوعوده"(٤١).

اتفق عماد الراهب المرشار والشيخ الراهب المعروف بابن الثعبان على مقاومة البطريرك فرتبوا مجلساً خاصاً بحضور الصاحب بن الشيخ الوزير "واتهموا البطريرك أنه تقدم بالرشوة وأخذ الشرطونية [كتاب السيامة] وليس له كهنوت على حكم القانون"(٤٢) وأظهروا رغبتهم في خلعه. لكن تدخّلَ الكتبة المستوفون النصارى في قضيته مع الوزير معين الدين بن الشيخ وفرضوا عليه مالاً يحمله إلى السلطان. ثم تبعه في البطريركية الأنبا أبي المكارم بن كليل، فخلا عهده من أحداث جسام سوى انتهاء حكم الأيوبيين في مصر.

فتوحات صلاح الدين

انقلبت كل المقاييس سنة ١١٨٧م/٥٨٣ هـ، إذ تيسرت لصلاح الدين سلسلة فتوحات منها ما كان عنوة ومنها ما كان صلحاً وأماناً، وأعظمها على الإطلاق فتح القدس، إذ اعتبره المسلمون مكرمة من الله لصلاح الدين لأنه الوحيد الذي ردها إلى الإسلام بعد عمر بن الخطاب.

وقد تبارى الكتّاب المسلمون في انتشار رسائل البشرى إلى البلدان، مختارين الكلمات التي تُظهر علو الإسلام ودنوّ غيره، ولم يكن في حسابهم أن النصرانية هي دين الطارئين وهي أيضاً دين المقيمين. وقد غالوا في وصف الكنائس التي تحولت إلى مساجد وتغيرت فيها المعالم ومواقع المقدسات، ومن ذلك ما كتب ابن العماد يُصوّر فتح عكا وطبريّا(٤٣).

فتح الساحل

استسلمت مدن الساحل وصيغت البشائر بالأسلوب نفسه، "وكان معظم أهل صيدا وبيروت وجبيل مسلمين مساكين، لمساكنة الفرنج مستسلمين، فذاقوا العزة بعد الذلة وفاقوا الكثرة بعد القلة وصدقت البشائر وصدحت المنابر وظهر عيب البيع وشهر جمع الجمع وقرئ القرآن واستشاط الشيطان وخرست النواقيس وبطلت النواميس ورفع المسلمون رؤوسهم "(٤٤).

فتح القدس

كانت الفتوحات السابقة مقدمة لفتح القدس، إذ بلغت نشوة النصر الإسلامية الذروة وكتبت البشائر وخرجت أقلام الكتبة وخطابات الائمة عن المألوف حتى وصلت إلى نوع من التحقير والازدراء لكل ما هو مسيحي، فقالوا كنيسة القمامة، بدل القيامة، وتحدثوا عن الكفّار والخنازير وأهل الشيطان، ويقول ابن الاثير: خرج البطريرك الكبير "الذي للفرنج ومعه أموال البيع ومنها الصخرة والأقصى وقمامة وغيرها"(٤٥). بعد أسبوع من فتح المدينة أقام الشيخ محيي الدين بن المعالي محمد بن زكريا الصلاة الأولى "وأبان عن فضل البيت المقدس وتقديسه والمسجد الأقصى من أول تأسيسه وتطهيره بعد تنجيسه وأخرس الناقوس وأخرج قسيسه"(٤٦).

دخل صلاح الدين المدينة وأمر باعادة الوجه الإسلامي لها وأمر بـ"تطهير المسجد والصخرة من الأقذار والأنجاس"(٤٧). واستكانت الأوضاع وأرسلت البشائر إلى كل الأقطار الإسلامية. وقال ابن العماد في ذكر يوم الفتح : "وكان الأقصى ولا سيما محرابه مشغولاً بالخنازير والخناء مملوءًا بما أحدثوا من البناء مسكوناً بمن كفر وغوى وظل وظلم"(٤٨). ويضيف في كتاب موجه من السلطان إلى المولى الفاضل عن تبديل المعالم فقد "تبدل الكفر بالإيمان والناقوس بالأذان وجلس العلماء والفقهاء في مجلس الرهبان وفُتحت بهذا الفتح من بيت المقدس أبواب الجنان وتزاحم الخارجون من البلد من الفرنج والنصارى في دخول أبواب النيران وصلى محارب الدين في المحراب ورفع الملائكة ما كان تكاثف بأنفاس الكفر من الحجاب وغسلت الصخرة المباركة من أوضارها"(٤٩).

المسيحيون في إدارة الدولة

شارك الأقباط بإدارة الدولة الأيوبية في مصر بقدر ما يسمح الشرع بذلك، فمنهم الكاتب والمهندس والوزير، ومن أبرز هؤلاء :

- الشيخ الرئيس صفي الدين ابن أبي المعالي، كاتب صلاح الدين.
- الشيخ السنيّ بطرس بن الثعبان الراهب، معلم أولاد العسال.
- أبو سعيد بن أبي اليمن بن النحال، وزير العدل.
- الشيخ أبو سعيد بن أذونة، مستوفي المال في الدولة.

- الشيخ الأسعد أبو الفرج صليب بن مخائيل، صاحب ديوان الملك الصالح.
- الطبيب علم الدين أبو النصر جرجس بن أبي خليفة.
- معين الدين هبة الله بن أبي الزهر بن حشيس، حافظ خزينة نور الدين شاه.
- إبن المصوف، أمين أموال الحكومة في أيام صلاح الدين.
- شرف الرياسة أبو سعيد بن هيلانة، كاتب صلاح الدين.
- أبو الفرج بن مخائيل، رئيس ديوان الملك العادل.
- الأسعد بن صدقة، كاتب دار التفاح للملك العادل.
- إبن الميقاط، كاتب الملك العادل(٥٠).

المسيحيون والشرع في العهد الأيوبي

اتصف العهد الأيوبي بانتشار النزاع المذهبي والتعصب الديني كنتيجة مباشرة للحروب الصليبية، وكثر تردد التلاميذ والعلماء إلى دور العلم للتبحر بالعلوم الدينية. وكان سلاطين الأيوبيين متمسكين بنصرة الإسلام الذي على المذهب السنّي، مقدّمين الشرع وأحكامه وأوامره.

اتهم الأيوبيون الذمّيين بالغدر وخيانة العهود وبأنهم عيون على المسلمين يساندون الصليبيين إخوانهم في الدين. لكن الذي لم يفهمه المسلمون ولم يغفروه، هو وقوف النصارى الذمّيين إلى جانب التتار الوثنيين.

أفرزت هذه العوامل تشدّد فقهاء المسلمين في التزام أحكام أهل الذمة وإصدار الفتاوى الصارمة، كفتاوى إبن تيمية (٥٤٢ هـ -٦٢١هـ) ومن تتلمذ على يده، وقد عزوا ذلك للحفاظ على الأمن ومصلحة الدولة العليا. ومن أبرز هذه الاجتهادات :

١ - اعتبار العهد عقداً من العقود ينتقض عند أية مخالفة، وليس هذا العقد حقاً للإمام بل حق للّه وعامة المسلمين، والشروط التي تنقضه : التجسس، فجور الذمّي بمسلمة، ضرب المسلم أو قتله وقطع الطريق.

٢ - اعتبار الذمي مغلوباً محكوماً، واستعلاء المسلم لأنه غالب وحاكم.

٣ - عدم مساواة الذمي بالمسلم في اللباس والمركب والزي، ولا يحق للذمي استخدام الأسماء والكنى الإسلامية وإلزامه بلبس القيار(٥١). لما في ذلك من المصلحة العامة.

٤ - إن الجزية من باب العقوبات، وليست كرامة لأهل الكتاب.

٥ - التفريق بين الذميين والمسلمين في المعاملات المالية وفي أحكام العقود والإجازة والمضاربة والمزارعة، وعدم مشاركة الذمي لمسلم في تجارة إلا أن يكون للمسلم أمر التجارة.

٦ - منع استخدام الذميين في أي من ولايات الدولة ومرافقها، وعدم إفساح المجال لهم في توجيه سياسة الدولة.

٧ - التشدد في أمر البِيع لجهة إحداثها أو هدمها، على أن يتوخى ذلك المصلحة العامة التي تختلف باختلاف الظروف، استناداً إلى قول إبن عباس : "أيّما مصر مصرته العرب فليس لأحد من أهل الذمة أن يبني فيه بيعة ولا يضرب فيه ناقوساً ولا يشرب فيه خمراً ولا يتخذ فيه خنزيراً".

٨ - إن أرض الكنائس طاهرة تجوز الصلاة فيها وتحفظ عن الكنائس التي في سقوفها وجدرانها صور. ولا مانع للنصارى من إقامة احتفالاتهم الدينية في قراهم أو ضمن كنائسهم، على ألا يحتشدوا احتشاد المتظاهرين في مجتمعات المسلمين. أما في القرى الإسلامية فلم يأذنوا لهم بإقامة هذه الشعائر. ولا يعني هذا منع العبادة لذاتها بل المحافظة على الأمن وخشية الفوضى والاضطراب.

بلغ التشدد في أحكام أهل الذمة درجة الغلوّ، حتى انه كان مكروهاً أن يبدأ الذمي بالسلام، وكيفية الرد عليه مسألة فيها نظر. كذلك منع الذمي من الرطانة (٥٢) في العربية ونقشها على خاتمه.

خلاصة

استمر العهد الأيوبي مدة قرن من الزمن، تعددت فيه أسباب الحروب وتلطى الجميع وراء الدين ليزيدوا الحرب اشتعالاً. ومن خلال ما سمحت به الوثائق نورد الخلاصات التالية :

١ - فرّق سلاطين الأيوبيين وأمراؤهم بين المسيحي المقيم والمسيحي الطارئ، كما حدث في الرها والقدس والمدن الأخرى، فأقرّوا إقامة المسيحيين الشرقيين في قراهم ومدنهم أو مشاركة المسلمين، على أن يلتزموا أحكام أهل الذمة.

٢ - دفع المسيحيون الشرقيون غالياً من أنفسهم وأرزاقهم نتيجة الفعل وردات الفعل من أية جهة أتت، كالسلب والسبي والحرق والقتل، وكانوا ضَحية الحرب الشرسة بين الأيوبيين والصليبيين والتتار.

٣ - عتب الأيوبيون على المسيحيين الشرقيين لأنهم ساندوا الصليبيين والتتار، لا بل اتهموهم بالتآمر والخيانة.

٤ - كانت الكنائس اللاخلقيدونية (اليعقوبية) هي المقدَّمة على غيرها في العصر الأيوبي. فالأقباط هم أبناء مصر، مركز الدولة الأيوبية، والأحباش جيران مصر وليس لهم علاقة بهذه الحرب. أما الأرمن فهم على تفاوض وتواصل لانهم أبناء المنطقة التي انطلق منها الأيوبيون.

٥ - بقي الشك والحذر قائمَيْن عند الأيوبيين من المسيحيين الشرقيين، مع الإشارة إلى أن خلافات البيت الأيوبي جعلت أمراء أيوبيين يراسلون الصليبيين ويتعاونون معهم. ولم يحاول سلاطين الأيوبيين وضع أسس ثابتة لاستيعاب المسيحيين. فبعد أن هاجم الأمبراطور فردريك الثاني، ملك المانيا، الشرق، كتب أمير الأرمن إلى الملك الأيوبي يخبره بذلك. وقد أورد أبو شامة هذا الخبر مشككاً في صدق نوايا أمير الأرمن(٥٣).

٦ - من الواضح أن فقهاء العصر الأيوبي اجتهدوا وتشددوا في أحكام أهل الذمة والتزموا حدود الدين، لكن لم يُسجل أن أحد سلاطين هذه الدولة أضاف مادة واحدة إلى هذه الأحكام كما حدث في العصر الفاطمي، والذي اتُهم فيه النصارى بأنهم حلفاء هذا العهد، سواء أكانوا من دار الإسلام أو من دار الحرب.

الحواشي

١) إيزيس المصري، **قصة الكنيسة القبطية**، ط. الكرنك، ج ٣، ص ١٨٦.

٢) كلمة "الكفر" هنا تعني كل ما هو غير إسلامي، ويُقصد بها الصليبيين.

وكلمة "البدعة" هنا تشير الى الفرق الإسلامية غير السنّية، حسب ابن الفرات، والمقصود هنا العلويين أو الدولة الفاطمية.

٣) إبن الفرات، **تاريخ ابن الفرات**، ط. حداد، البصرة، ١٩٦٧، ج ٤، ص ١٧٤.

٤) إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط. صادر، بيروت، ج ١١، ص ٤٠.

٥) يوسف الدبس، **تاريخ سوريا الديني والدنيوي**، ط. العمومية، ١٩٠٢، ج ٦، ص ٦٧.

٦) إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط. صادر، بيروت، ج ١١، ص ٩٩.

٧) يوسف الدبس، **تاريخ سوريا الديني والدنيوي**، ط. العمومية، ١٩٠٢، ج ٦، ص ٦٧.

٨) إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط. صادر، ج ١١، ص ٩٩.

٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

١٠) المصدر نفسه، ص ١١٤-١١٥.

١١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

١٢) المصدر نفسه، ص٣٢٢.

١٣) المصدرنفسه، ص٣٢٧.

١٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

١٥) أبي الفداء، **المختصر في اخبار البشر**، ط. دار المعرفة، بيروت، ج ٣ ، ص ٦٨.

١٦) إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط. صادر، ج ١١، ص ٥٣٠.

١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

١٨) E. Zaccour and H. Hazard, **History of the Crusades,** v. 5, p. 82.

١٩) المصدر نفسه، *Ibid.,* v. 5, p. 82.

٢٠) إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط. صادر، ج ١١، ص ٥٣٠.

٢١) المصدر نفسه، ص ٥٤١.

٢٢) E. Zaccour and H. Hazard, **History of the Crusades,** v. 5, p. 83.

٢٣) إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط. صادر، ج ١١، ص٥٥٣.

٢٤) إيزيس المصري، **قصة الكنيسة القبطية**، ط. الكرنك، ج٣، ص ١٩٢-١٩٣.

٢٥) إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط. صادر، ج ١١، ص ٥٥.

٢٦) يوسف الدبس، **تاريخ سوريا الديني والدنيوي**، ط. العمومية، ١٩٠٢، ج ٦، ص ١٠٩.

٢٧) المقريزي، **كتاب السلوك**، ط. دار الكتب المصرية، ج ١، قسم ١، ص ١٤٠.

٢٨) إيزيس المصري، **قصة الكنيسة القبطية**، ط. الكرنك، ج ٣، ص ١٩٣.

٢٩) المقريزي، **كتاب السلوك**، ط. دار الكتب المصرية، ط. ١٩٣٤ ج ١، قسم ٢، ص٣١٥.

٣٠) إبن العميد، **ملف الدراسات الشرقية**، المعهد الفرنسي في دمشق.

٣١) القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج ٨، ص ٦٣.

٣٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٣.

٣٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٨.

٣٤) إبن تُغري بردى، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر. ١٩٦٣، ج ٧، ص ٨٠.

٣٥) إبن العميد، **ملف الدراسات الشرقية**، ط. المؤسسة الفرنسية، ج ٢١، ص ١٥٧.

٣٦) المقريزي، **ذكر دخول قبط مصر في دين النصرانية**، ص ١٢٦.

٣٧) إبن العميد، **ملف الدراسات الشرقية**، ط. المؤسسة الفرنسية، ج. ١٥، ص ١٢٨.

٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

٣٩) المصدر نفسه، ج ١٢، ص. ١٣١

٤٠) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٤٢.

٤١) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٤٢

٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

٤٣) أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ط. القاهرة، وادي النيل، ج ٢، ص ٨٩.

٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

٤٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٠.

٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.

٤٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٤٨) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٤٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥٠) إيزيس المصري، **قصة الكنيسة القبطية**، ج ٣، ص ٢٣٦-٢٣٧.

٥١) "القيار" : اللباس الذي يفرضه الشرع على الذمّيين وبه يميّزون عن المسلمين، سواء كان ذلك باللون أو بالشكل.

٥٢) الرطانة : الكلام بالأجنبية، أو استعمال الكلام غير المفهوم من المسلمين.

٥٣) أبو شامة، **كتاب الروضتين**، القاهرة، ج ٢، ص١٠٠.

المراجع

أ) باللغة العربية

إبن الأثير، أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الله الواحد الشيباني ٦٣٠ هـ/ ١٢٣٢م، **الكامل في التاريخ**، نشر دار صادر، بيروت.

إبن تُغري بردى، يوسف بن أبو المحاسن ٩٠٢ هـ/١٤٦٩م، **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة**، طباعة وزارة الثقافة، دار الكتب المصرية، ١٩٢٩ م.

إبن الفرات، محمد بن عبد الرحيم ناصر الدين ٨٠٧ هـ/١٤٠٤م، **تاريخ ابن الفرات**، طباعة دار حداد، البصرة، العراق، ١٩٦٧.

أبو شامة، شهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن اسماعيل بن ابراهيم المقدسي ٦٦٥ هـ/١٢٦٦م، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين**، طباعة وادي النيل، القاهرة، ١٢٨٧.

أبي الفداء ، الملك المؤيد عماد الدين أبو الفداء ٧٣٢ هـ/١٣٣١، **المختصر في أخبار البشر**، طباعة دار المعرفة، بيروت (لا ت).

پاپادوبولُس، خريستوس، **تاريخ كنيسة انطاكية**، تعريب الاسقف استفانس حداد، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٤.

الدبس، المطران يوسف، **تاريخ سوريا الديني والدنيوي**، طباعة العمومية، ١٩٠٢.

رنسيمان، سيفن ، **تاريخ الحروب الصليبية**، تعريب السيد الياز العريني، منشورات دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١.

الشدياق، الشيخ طنوس بن يوسف، **أخبار الاعيان في جبل لبنان**. منشورات مكتبة العرفان، ١٩٥٤.

ضو، بطرس، **تاريخ الموارنة (الديني والسياسي والحضاري) من ٦٣٦-١٣٦٧**. منشورات بيروت، ١٩٧٧.

طرزي، الكونت فيليب، **أصدق ما كان من تاريخ لبنان**. منشورات بيروت، ١٩٤٨.

القلقشندي ، أبي العباس أحمد بن علي ٨٢١ هـ/١٤١٨م، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** ، نشر وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، القاهرة، ١٩٢٣.

المصري، إيزيس، **قصة الكنيسة القبطية** (**٩٤٨-١٥١٨**)، طباعة دار الكرنك، القاهرة، ١٩٧١.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي ٧٤٢ هـ/١٣٤١، "أخبار قبط مصر"(**مأخوذ من كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**)" ١٨٢٦ م؛ **السلوك لمعرفة دول الملوك**، طباعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤.

المكين جرجس بن العميد، ١٢٧٣م/٥٧٣ هـ، المجلد ١٥ للسنوات ١٩٥٥-١٩٥٧، **ملف الدراسات الشرقية**، المعهد الفرنسي في دمشق.

ب) باللغات الأجنبية

Atiya, Aziz S., **The Crusades in the later Middle Ages**, reprinted, Kraus Reprint Corporation, New York, 1965.

Institut français de Damas, **Bulletin d'études orientales,** tome X, années 1955-1957.

Munro, Dana Carlton, **The Kingdom of the Crusaders,** Kennikat Press Inc. Post, Washington N.Y.

Prawer, Joshua,(n.d.) **The Latin Kingdom of Jerusalem** Weidenfield and Nicolson, London.

__,**The World of the Crusaders,** Weidenfield and Nicolson, London.

Smail, R. E. 1972 **The Crusaders in Syria and the Holy Land.,** Printed Thames and Hudson.

Setton, Kenneth M., (n.d.) **History of the Crusades.** University of pennsylvania Press.

Zaccour, Norman P. and Hazard, Harry W. (n.d.), **History of the Crusades,** v. 5 , "The impact of the Crusades on the Near East", University of Wisconsin Press.



المسيحيون في العصور الإسلامية غير العربية

II. المسيحيون في عصر المماليك *

يورغن س. نيلسون

لفهم تجربة المجتمعات المسيحية في الشرق الأوسط في ظل المماليك، لا بدَّ من الإلمام بالبيئة العامة في ذلك العصر. فعصر المماليك، الممتد من وفاة آخر سلاطين بني أيوب في العام ١٢٥٠ للميلاد حتى فتح العثمانيين لسوريا (١٥١٦) ومصر (١٥١٧)، هو عصر يمتاز بخصائص فريدة في ميدان الحكم، والمجتمع، والثقافة.

كان نظام الحكم، بمعنى من المعاني، تتويجاً لما آلت إليه التطورات في ظل الأيوبيين. فلما بات هؤلاء يعتمدون اعتماداً متزايداً على جنودهم المحترفين من العبيد، فقد تم إقصاؤهم عندما أصبح الجنود العبيد على قدر من السطوة مكّنهم من إمساك زمام الحكم بأيديهم. وقد استطاعت السلطنة الناشئة إرساء سلطتها بسرعة، لا سيما خلال عهد الظاهر بيبرس (١٢٦٠-١٢٧٧) يوم أصلحت بُنى الإدارتين العسكرية والمدنية الموروثة من أيام الأيوبيين وطورتها وعززتها. ففي قمة الدولة المملوكية كانت تسود طبقة العسكر التي كانت قادرة على تجديد نفسها من خلال الاستمرار في شراء العبيد في أسواق الشرق الأوسط. أما الاستقرار النسبي في إدارة الشؤون الحكومية فكان على تناقض حاد مع عدم الاستقرار داخل الطبقة الحاكمة حيث كانت المكائد والانقلابات دارجة. فقد كانت تتخلل فترات تعاقُب السلاطين بسرعة فترات كان يتمكن خلالها أحد السلاطين من فرض سلطته والحفاظ عليها، إذ تبرز بعد فترات التوحيد في عهدي الظاهر بيبرس ومن بعده قلاوون الألفي (١٢٧٩-١٢٩٠)، فترات الناصر محمد (١٣١٠-١٣٤١)، والأشرف شعبان (١٣٦٣-١٣٧٧)، والظاهر برقوق (١٣٨٢-١٣٩٩)، والأشرف برسباي (١٤٢٢-١٤٣٨)، والظاهر شقماق (١٤٣٨-١٤٥٣)، والأشرف قائدبيه (١٤٦٨-١٤٩٨).

---

* الأصل باللغة الإنكليزية.

يقسم عصر المماليك عادة إلى فترتين : فترة البحريين وفترة البرجيين، وتبدأ الفترة الثانية في العام ١٣٨٢. وهذا يعبّر، إلى حد ما، عن تغيير عرقي. فالبحريون كانوا في معظمهم أتراكاً من سهول القفجاق الممتدة شمالي بحر قزوين، بينما البرجيون كانوا في معظمهم من الشركس. غير أن هذا التغيير يعكس أيضاً حقيقة أن الحصول على أعداد كافية من العبيد، لتجديد فرق الجند المحترفين وسِلك أمرائهم، قد ازداد صعوبة مع مرور الزمن. وقد نتج ذلك، إلى حد بعيد، عن كون التوسع المغولي المنتظم، الذي استجرّ عرضاً متزايداً للعبيد خلال الفترة السابقة، قد تبعه قيام بُنى حكومية أكثر استقراراً في مناطق فارس، وحوض الفولغا، وأواسط آسيا.

مضت سنوات عدة قبل أن يستطيع السلطان المقيم في القاهرة بسط سلطته الفعّالة على كافة الأراضي التي قُيّض لها أن تنقاد لسلطة المماليك. فقد ظلت سوريا، خلال السنوات الأولى، تحت سلطة عدد من الأمراء الأيوبيين. وقد أدَّت دمشق وحلب الطاعة للقاهرة في العام ١٢٦٠، وحمص بعد ثلاث سنوات. ولكن بيبرس احتاج إلى بضع سنوات إضافية ليتمكن من إعادة تنظيم حكم الأقاليم، بحيث يكون في وسعه فرض السيطرة من القاهرة. وبذلك أتيح لسلطنة حماة الأيوبية أن تستمر حتى أواسط القرن الرابع عشر. وقد امتدت مملكة المماليك جنوباً إلى بلاد النوبة وادّعت السيادة، بصورة تفاؤلية أحياناً، على الحجاز وحتى على أجزاء من اليمن. كما امتدت حدود المماليك، شمالاً، إلى ما كان يعدّ من أراضي السلاجقة قديماً، بحيث شملت كيليكيا الأرمنية في أواخر القرن الرابع عشر.

شهدت أوائل عقود الحكم المملوكي عدة حوادث سياسية بارزة. من ذلك أن الغزو المغولي، الذي أدى إلى سقوط بغداد ونهبها في العام ١٢٥٨، قد هيأ الفرصة لتوطيد سلطة المماليك. كما أن الهزيمة التي أنزلها المماليك بالمغول في عين جالوت سنة ١٢٦٠ قد آلت فوراً إلى الانقلاب الذي جاء بالظاهر بيبرس إلى السلطة. وقد احتاج الحكم الجديد إلى إثبات شرعيته، وذلك باتّباعه أساليب عدة. وكان معنى هذا، إلى حد ما، استمرار سياسة الزنكيين والأيوبيين الدينية المرتكزة على تشجيع مؤسسات الإسلام السنّة ودعمها في وجه التشيُّع. وقد أتاح سقوط بغداد الفرصة للظاهر بيبرس كي يعيد *اختراع* الخلافة العباسية ويجعل مقرّها في القاهرة. وتكاملت هذه السياسة الدينية تكاملاً تاماً مع الزحف البطيء على ما تبقى من معاقل قليلة للفرنجة في فلسطين، فسقطت عكّا، آخر الحصون الكبرى، في العام ١٢٩١. غير أنه لم يسمح للدين قط بأن يقف في وجه المصالح السياسية والعسكرية.

ويُجمع المؤرخون الإقتصاديون على أن عصر المماليك كان، على وجه الإجمال، عصر استقرار ونجاح نسبي. ومما يؤكد ذلك وجود الآثار المعمارية الجمّة في كافة المدن الكبرى بالمنطقة. ومن الجائز أن "الطابع العربي" الذي يغلب على أواسط المدن القديمة من القاهرة، إلى القدس، إلى دمشق، إلى طرابلس، إلى حمص وحلب، إنما هو في معظمه من صنع المماليك. فقد ساهمت الفتوحات المغولية في هجرة الحرفيين الذين شيَّدوا هذه المباني، كما أن السياسة الدينية شجعت أمراء المماليك الأثرياء على إقامة الأوقاف والإنفاق عليها.

غير أن القصة ليست على هذا القدر من البساطة. لقد قامت الطبقة العسكرية المملوكية بتنظيم الدولة من أجل مصلحتها الخاصة، وكانت ثروة الأمراء تستند في معظم الأحيان إلى استغلال إقطاعاتهم والفلاحين المقيمين فيها. وثمة أمثلة عديدة تشهد على أن المجاعة لم يتمّ تفاديها إلا من خلال إقدام السلطان على إجبار بعض الأمراء على فتح المخازن التي كانوا يكنزون فيها الحبوب لحمل الأسعار على الارتفاع خلال فترات نقص القوت، التي كانت تحدث بصورة منتظمة، لا سيما في مصر، مع ما يُعرف من اعتمادها على فيضان نهر النيل سنوياً : ففيضانه المفرط أو غير الكافي كانا يؤديان الى المجاعة بانتظام.

وقد كان من شأن عوامل متضافرة، منها القحط المؤثر في إيرادات الضرائب ورغبة النظام الحاكم في إخضاع الأمراء الشديدي السطوة، أن تقود إلى مسحين رئيسيين للأرض والضريبة (روق)، الأول في ١٢٩٨ والثاني في ١٣١٥. وقد ساهم المسح الثاني، تحديداً، في خلق الظروف الملائمة لفترة من الاستقرار الإقتصادي والازدهار ساعدها في ذلك فترة طويلة من الاستقرار السياسي خلال حكم السلطان الناصر محمد. فالعقد الذي عقب وفاته في العام ١٣٤١ لم يشهد فترة جديدة من عدم الاستقرار السياسي فحسب، بل فوضى إقتصادية أفضت إلى كارثة. ومنذ العام ١٣٤٥ بدأت التجارة الدولية تتسع مجدداً مع المحطات التجارية الجديدة التي انشأتها البندقية، وذلك فيما كانت طرق التجارة عبر آسيا تنتقل جنوباً باتجاه البحر المتوسط، طلباً للاستقرار، بعيداً عن البحر الأسود.

ولكن في غضون سنتين، أصيب الإقتصاد المصري بأسوإ فيضان شهده النيل لسنوات عدة، وعقب ذلك مباشرة، ابتليت المنطقة كلها بالموت الأسود، وهو أفتك انتشار لوباء الطاعون في التاريخ. وقد امتدّت المأساة سنتين، ولم تنتهِ إلا في ربيع العام ١٣٤٩،

بعدما أتت على حوالي ثلث السكان. وكما هي الحال مع كافة الأوبئة، فقد كانت أفقر قطاعات المناطق المدينية هي الأشد تضرراً، وكذلك الحال مع ثكنات المماليك العسكريّة حيث استُبقي الجنود مرابطين فيها، في محاولة يائسة لجعلهم بمنأى عن العدوى.

عجز سكان المناطق الخاضعة لحكم المماليك عن الشفاء من وباء الطاعون، خلافاً للشفاء السريع نسبياً في أوروبا. فقد تفشى الطاعون الرئوي عقب ذلك بطريقة متسلسلة، على امتداد قرن ونصف. وبحسب المصادر، يمكن تحديد ٥٥ وباء في الفترة الممتدة من ١٣٤٧ إلى ١٥١٧، منها ٢٠ وباء خطراً. وكان من نتيجة انتشار الطاعون الأولي وما عقبه من أوبئة نقص اليد العاملة، لا سيما في الحِرَف، مما استتبع تضخُّم الأسعار. كذلك فإن إمكانية فلاحة الأرض تقلّصت، كما راح البدو ينتقلون إلى أراضٍ زراعيّة أقل مساحةً، مجبرين الفلاحين على الجلاء عن تلك الأرض. ونظراً إلى استمرار ارتفاع نسبة الوفيات فقد كان من الصعب أن تتراكم الأملاك داخل عائلة واحدة لأكثر من حوالي ثلاثة أجيال، ولذلك وجدت العائلات النخبوية نفسها على طريق الافتقار. وعلى الأرجح أنه في تلك الظروف استطاعت النخبة المملوكية أن تتحول سريعاً إلى طبقة تملك بالوراثة، بعدما استولى العثمانيون على الحكم في العام ١٥١٧.

سادت ظروف خاصة في منطقة شمالي سوريا المملوكية، حيث كانت حلب العاصمة الإقليمية. وقد تأثرت سوريا عامة بالعوامل نفسها التي أثرت فعلياً على الظروف في مصر. ولو أن سوريا جُنِّبت التأثر بمستويات فيضان النيل، غير أن احتلال المغول لدمشق وحلب قد أعطب اقتصادهما، وذلك بمعزل عن إتلاف الأنفس والممتلكات التي كانت في ما يبدو تصاحب الفتح المغولي بانتظام. لكن يظهر أن ولاية حلب كانت تقوم بدور خاص على امتداد تلك الفترة. فقد تضرر اقتصادها مدّةً، جرّاء تراجع التجارة في البحر المتوسط، لكن الوضع راح يتحسن ثانية ابتداء من أواسط القرن الرابع عشر، ومذّاك راحت حلب تتحول إلى مركز مزدهر للتجارة العالمية. كان موقعها الاستراتيجي مهماً للسلطة المملوكية، لأنها كانت تشكل عمقاً دفاعياً لدمشق في زمن هجرات القبائل التركية من مناطق فارس وما وراء بحر قزوين إلى الأناضول. وقد ضمنت هذه السياسة مصلحة القاهرة في استقرار مدينة حلب ورغدها، وقد حافظت على تزويدها والمحيط بالموارد الملائمة. وكان من نتائج ذلك أن أصبحت المدينة مركزاً أساسياً من مراكز العلم، وبما أنها لم تصبح مركزاً إدارياً أساسياً فقد تحولت، في نهاية المطاف، إلى مصدر من أهم مصادر تجهيز الإدارة المدنية والدينية بالخبراء في عاصمة السلطنة، القاهرة.

يمكننا الآن أن ننظر الى دور المسيحية في حد ذاته خلال عصر المماليك، من حيث علاقته بالإطار العام. ونقترح تقديم ذلك على مستويات ثلاثة : وجود الكنائس الرسمي ومكانتها من حيث علاقتها بالدولة، ودور المسيحيين داخل الدولة، وتجربة المسيحيين كجزء من عامة الشعب (اي الرعيّة)، علماً أن المستويين الأخيرين متداخلان تداخلاً وثيقاً.

لم تشهد المجتمعات المسيحية في دولة المماليك، على المستوى الرسمي، تغييراً يذكر في أحوالها عقب نهاية السلطنة الأيوبية. فقد بقي المسيحيون "أهل الكتاب" من حيث التعريف الفقهي الإسلامي، و"أهل الذمة" من حيث الوضع القانوني، كما أن بُنى الكنيسة ظلت على ما كانت عليه من دون تغيير. فقد كانت الدولة المملوكية أكثر تشدداً في المحافظة على الوضع القانوني للكنائس وتراتبية الإكليروس. ويذكر القلقشندي (توفي ١٤١٨)، وهو كاتب من كتاب المماليك البحريين المتأخرين، في موسوعته الإدارية **صبح الأعشى**، أخبار اثنين من البطريركيات الرسميّة، وهما بطريركية الملكيين (الأرثوذكس البيزنطيين) ومركزها دمشق، وبطريركية اليعاقبة (القبطية) ومركزها القاهرة. ويورد عدداً من رسائل التعيين التي تشير إلى أن الكنائس، وإن استمرت في اختيار بطاركتها، فإن الموافقة على هذا الاختيار من خلال كتاب تعيين من ديوان قاضي قضاة الدولة كان جزءاً متوقعاً من أصول التولية. وتُبرز نصوص هذه الكتب الإستقلالية الذاتيّة التي كان قادة الكنيسة يتمتعون بها، ولكنها تُبرز أيضاً مسؤولية الكنيسة في الحفاظ على النظام داخل المجتمع المسيحي.

يبدو أنه كان للدولة همّان أساسيان فرضتهما على البطاركة. كان عليهم، أولاً، حث مجتمعاتهم على المحافظة على الوضع القائم. فقد كان لكل من الدولة والكنيسة مصلحة مشتركة في تثبيت التقاليد وقمع التجديد، على ما نعرف من المتاعب التي واجهها موسى بن ميمون خلال العصر الأيوبي، يوم تحدى الأعراف اللاهوتية والشرعية اليهودية. وكان البطاركة أو المطارنة يقدرون، ويُقدمون أحياناً، على الإستعانة بسلطة الدولة ليفرضوا إرادتهم عند الاقتضاء. وثانياً، كان يُنظر إلى الكنيستين (الملكية واليعقوبية) كوسيلة ممكنة لخلق الفتن. فقد كانت الدولة المملوكية تُدرك العلاقات بين الملكيين والقسطنطينية إدراكاً جيداً، وإن كان الخطر المتمثل في تلك العلاقات قد تراجع بسبب انحطاط القوة البيزنطية إجمالاً وتجربة الصليبيين، إذ كان الملكيون يُعَدون، في كثير من الأحيان، في عداد المعارضين للحكام الفرنجة الكاثوليك. وفي كل الأحوال فقد كان البطريرك الملكي يُحَث في كتاب تعيينه على "تحاشي البحر، ومحاذرة التسرُّع في ركوبه جهلاً، لأنه

سيغرق". أما النظرة إلى البطريرك القبطي فكانت أكثر غموضاً والتباساً. فقد كان المماليك يعرفون جيداً الصلات الوثيقة التي تربطه بالكنيسة في إثيوبيا، ومع أن هذه المنطقة لم تكن مهمة استراتيجياً، فقد كان ثمة إحساس بأن الفتن قد تجد لها طريقاً من هناك : "وعليه ألا يتنسم نسائم الجنوب".

ولكن يبدو، من نواحي عدة، أن دور المسيحيين في دواوين الحكومة هو الذي حدد مصيرهم إجمالاً. فمن الواضح، حتى بعد قرون عديدة من التحول إلى الإسلام، أن الحكومة ظلت تعتمد اعتماداً مستغرباً على المسيحيين لملء الدواوين، لا سيما دواوين الإدارة المالية.

تلك كانت الحال في مصر على الأخص، حيث أصبح اسم الأقباط مرتبطاً بالإدارة الحكوميّة، كما ارتبط اسم اليهود بالطب. فكان من الطبيعي أن يصبح هؤلاء مبغضين من الشعب، مثلما كان دائماً جباة الضرائب والمحاسبون. وكثيراً ما اتسع هذا الكُره ليشمل المجتمع المسيحي كله، وكأن المسيحيين جميعاً مشتركون في الجرم. وقد انقسمت طبقة العلماء المسلمين إلى فريقين في موقفها من هذه المسألة. فقد ذهب الأكثرون إلى أن اضطلاع غير المسلمين بهذا القدر من النفوذ في دولة إسلامية، وبقدر من السلطة على الرعايا المسلمين تالياً، إنما هو وضع الذميين في مركز ليس لهم. ومع ذلك، فإن قسماً فقط من العلماء قد توغل بعيداً في هذا المنطق ودعا إلى تطبيق ما يسمى بالشروط العمرية تطبيقاً كاملاً، مع كل ما يستتبع ذلك بالنسبة الى قواعد اللباس، والصرف من الخدمة، وتهديم الكنائس.

الدافع الأساسي لنفور العلماء من المسيحيين كان، على الأغلب، الحسد الذي شعروا به تجاه تأثير هؤلاء الإداريين في مكاتب الحكومة المركزيّة ولدى بعض الأمراء الذين كانوا يتولون إدارة إقطاعاتهم. وقد زاد ذلك في كُره الفلاحين، وسواهم من الذين يدفعون الضرائب لهم، وهذا كان من شأنه أن ينصبّ في التأييد الشعبي للعلماء الذين كانوا يطالبون بكبح سلطة الإداريين المسيحيين، وأحياناً أن ينصبّ في العنف الشعبي ضد المسيحيين عموماً. ويبدو بوضوح أن المشكلة لم تكن تتعلق أصلاً بالمسيحية كديانة، لأن بعض الإداريين المسيحيين كانوا يتحولون إلى الإسلام بشكل منتظم، غير أن هذا التحول لم يكفل لهم أية ظروف فضلى ولا قبولاً في صفوف العلماء أو في الشارع. بل إن الأقباط الذين أصبحوا مسلمين كانوا يوسمون باسم خاص ألا وهو المُسالِمة، وهو لفظ لا

يُستعمل عادة من قبيل المدح. فقد كان عامة الشعب يرتابون من كون المُسالِمة يُحابون أقاربهم وأبناء ملّتهم السابقة.

ذهب بعض الدارسين إلى القول ان من آثار الحملات الصليبية تناقص الشعور بالأمن الذي كان يشعر به المسيحيون بصفتهم ذميين. وفي النهاية، كان يُنظر إلى المسيحيين مثلما ينظر إلى الغزاة. غير أن القرائن التاريخية ملتبسة، ففيما نجد بعض الأمثلة على مماهاة كهذه للمسيحيين بالصليبيين، ثمة أيضاً الكثير من الدلائل التي تشير إلى أن كلا الحُكمين الأيوبي والملوكي كانا على بيِّنة تامة من الفرق بين المسيحيين في بلاد المشرق والصليبيين، وأن المجتمعات المسيحية المحلية قد قامت، في عدد من المناسبات، بمساندة السلطات ضد الفرنجة. ولكن يبدو، من جهة ثانية، أن القرن الرابع عشر قد شهد آخر موجة كبرى من موجات التحول من المسيحية إلى الإسلام في مصر، قبل العصر الحديث.

وفي مقدمة العوامل البارزة في هذه الظاهرة، على ما يبدو، اضطراب العلاقة بين الحكومة والإداريين المسيحيين، والمشاعر الشعبية. وقد كان حكم السلطان الناصر محمد الطويل الأمد، وما عقبه، نقطة تحول في هذه العلاقة. فقد استجرَّت عملية إعادة توزيع الخراج المترتبة على "روق" العام ١٣١٥ نتائج لم تَرق للكثيرين. ومن الطبيعي أن المديرين الماليين والذين خمّنوا أراضي "الروق" نفسها كانوا مكروهين جداً من قبل الشعب، وقد انتقلت هذه الكراهية إلى المسيحيين كجماعة. ولم تساعد الاستفادة غير المباشرة للمجتمع المسيحي من "الروق" في تحسين صورة هذا المجتمع في الأذهان. وقد كان من تدابير "الروق" جعل الجزية، أو الجوالي، الضريبة المفروضة على الذميين، تُجبى بحسب الإقطاع لا فردياً. فاستفاد الكثيرون من ذلك ليتهربوا من الضريبة بالانتقال من قرية إلى قرية والادعاء أنهم قد أدوا الجزية في موضع آخر. وقد أعطى هذا العامل، إضافةً إلى سياسة الدولة العامة، السلطان الناصر سمعة بأنه كان منسجماً مع نفسه في موقفه من الذميين، غير أنه عُدَّ، في بعض الأوساط، محابياً لهم.

وعلى امتداد تلك الفترة كان ممكناً تعبئة جماهير المسلمين بعضهم ضد بعض، تحقيقاً لغايات سياسية تتوخاها الفرق المتصارعة على اختلافها. ولذلك كثيراً ما كان استهداف المسيحيين وسيلة سهلة لتشتيت الانتباه. وكان من السهولة بمكان حمل العوام في المدن على مهاجمة الكنائس أيام الركود الإقتصادي والمجاعة. وفي أوقات كهذه كثيراً ما كانت

تتعالى الدعوات أيضاً إلى صرف المسيحيين من دواوين الدولة. وقد أصدر السلطان الناصر وسواه، في مناسبات عدة، مراسيم لتطبيق الشروط العمرية. غير أنها قليلاً جداً ما كانت تُنفّذ في الواقع، إذ إنه ما أن كانت الشوارع تميل إلى الهدوء حتى كان الحكم يعاود سيره المعتاد من دون تغيير. فعدد المرات التي تَذْكر فيها المصادر المملوكية أنه قد تقرر تطبيق الشروط العمرية هو دليلٌ على خلوّ تلك القرارات من الجديّة.

ولكن، مع استمرار الإضطراب الإقتصادي واشتداده بعد الموت الأسود، وتزامنه مع فترة من القلاقل السياسية بعد وفاة السلطان الناصر في العام ١٣٤١، لم يعد من الممكن أن تستمر الأمور على ما كانت عليه. كان العام ١٣٥٤ نقطة التحول يوم انتشرت سلسلة من أعمال الشغب من القاهرة إلى مواضع أخرى في مصر. فكان حجم تهديم الكنائس أكبر كثيراً من المعتاد. وكان الحكم المملوكي قد قاوم سابقاً الدعوات إلى تبنّي نتائج حوادث كهذه ؛ والواقع أن المماليك كثيراً ما كانوا يأذنون بإعادة بناء الكنائس ما أن تهدأ المشاعر الشعبية. غير أن الحكام تحركوا، هذه المرة، لتكملة عملية تهديم الكنائس على أيدي الرعاع، فقاموا بعملية مصادرة واسعة النطاق لممتلكات الكنائس. ويبدو أن ثمة صلة مباشرة بين ما عقب ذلك من هبوط حاد في الموارد التي كانت الكنيسة تتصرف بها والارتفاع الحاد في تحوّل الطبقات المتوسطة والعليا إلى الإسلام.

المراجع

Haddad, R., **Syrian Christians in Muslim society**. Princeton : Princeton University Press, 1970.

Irwin, R., **The Middle East in the Middle Ages**. London : Croom Helm, 1986.

Lapidus, I.M., **Muslim cities in the later Middle Ages**. Cambridge : Cambridge University Press,1984.

Al-Maqrizi, Ahmad, **Al-Sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk**, Cairo 1934.

Al-Qalqashandi, Ahmad, **Subḥ al-a‘sha fi sina‘at al-insha,** 4 vols. Cairo, 1913-1919.

Rabie, H., **The Financial system of Egypt, AH 564-741/ AD 1169-1341.** London : Oxford University Press,1972.

الفصل العشرون

المسيحيون في العصر العثماني الأول
(١٥١٧ - ١٦٥٠)*

أستيريوس أرجيريو

أ) الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي

لم يشكّل ضم الأتراك العثمانيين البلدان العربية والإسلامية في آسيا وافريقيا الشمالية (١٥١٦-١٥١٧) حدثاً كبيراً ذا أهمية بالنسبة إلى المسيحيين الذين كانوا يعيشون في تلك الأصقاع، إذ تركت السلطات العثمانية الجديدة في كل مكان بعضاً من النُظم السياسية والاقتصادية المعمول بها سابقاً، وبذلك بقي الوضع على ما هو عليه بدون تغيير. ولم يكن الوضع يتفاقم إلا بسبب أطماع الولاة أو تعسّف السلطات، أو بسبب صراع الولاة أنفسهم والنزاعات في ما بينهم[١].

ففي مصر مثلا، انتهى الأمر بالمماليك، المغلوبين على أمرهم، إلى تولي السلطات ومراقبة الإدارات على الرغم من تقهقر الوضع الاقتصادي والإجتماعي[٢]، كما ترك الفاتحون الجدد في سوريا ولبنان الحكم في أيدي الأُسر المحليّة ذات النفوذ، مع كافة الإمتيازات القديمة التي كانت تتمتع بها . من هذه الأسر كانت أسرة آل معن الأقوى.

لقد كان المعنيون، في بداية الفتح العثماني، من أعظم الامراء اللبنانيين وأشدهم نفوذاً، فالأمير فخر الدين الثاني (١٥٩٨-١٦٣٥) كبير أمراء الجبل - الذي تمكّن من توحيد لبنان وجلب الاستقرار والازدهار له - تمتع في ظل حكمه المسيحيون بحماية كبيرة جعلتهم في مأمن من جور الأتراك، بحيث ترى أن كبير مستشاريه، وهو بمثابة رئيس وزراء، كان مارونياً. لكن خلفاءه لسوء الحظ لم يتمتعوا بسطوته ولا باستقلاليته إزاء الحكم التركي[٣]. في حين أنّ عدد المسيحيين في سائر أقطار الشرق الأوسط وافريقيا الشمالية لم يكن ذا شأن، كما في الحبشة وأرمينيا.

---

* الأصل باللغة الفرنسية.

وعلى الرغم من أن المسيحيين كانوا الأكثرعددا، إلا أنهم كانوا محرجين بين البرتغاليين الساعين إلى حماية طريق الهند البحرية، وأمراء حرّان المسلمين، الراغبين في الاستيلاء على البلد، ومع هذا فقد أفلح الحبشيون في الحفاظ على هويتهم واستقلالهم ؛ لكن اعتباراً من عام ١٥٢٥ وحتى عام ١٥٣١، استطاع المسلمون بقيادة أحمد بن ابراهيم الغازي الملقب بالكبير (الغوشر) القيام بعدد من الغزوات الكبرى للبلاد وذبح عدد كبير من السكان المسيحيين. وفي عام ١٥٤٣ نجح البرتغاليون في التصدي للمسلمين والقضاء على أميرهم الكبير[٤].

وفي الطرف الآخر من تلك الأصقاع عرف الأرمن أوضاعاً مماثلة خلال قرنين من الزمن، إذ كانت أرمينيا مسرحاً لمعارك ضارية بين خصمين مسلمين جبارين يتصارعان : العثمانيون السنّة من جهة، الذين كانوا يحتلون القسم الغربي من البلاد، والصفويون الفرس الشيعة من جهة أخرى، الذين تسنّموا الحكم عام ١٥٠٥ واستقلوا بالمقاطعات، الشرقية والشمالية، فكانت أرمينيا الغربية عرضة للجوع والمجازر والتهجير وعدم الاستقرار، مما أدى بالمسيحيين إلى الهجرة، بينما نظّم الشاه عباس الأول (١٥٨٧-١٦٢٩) في أرمينيا الشرقية تهجير نحو خمسين ألف أرمني باتجاه إيران[٥]، وكما أن وصول العثمانيين إلى الحكم لم يُؤدِّ إلى تعديل جوهري في نظم مختلف الكنائس الشرقية وفي حياتها الداخلية. إلا أن تفاقم الوضع الاقتصادي أدى إلى المزيد من التدهور في الحياة الدينية والأخلاقية والروحية. وهكذا، فإن اعتناق الاسلام قد أضعف الطوائف المسيحية، فتضاءل عدد الكهنة والرهبان، وأقفلت الأديار وأدرك الخراب العديد من الكنائس. في مصر - مثلاً - كانت الحياة الفكرية والروحية في شبه انحطاط تام، على مثال انحطاط حال البلاد الاقتصادي والثقافي، واستمر عدد مسيحيّيها طيلة ثلاثة قرون من الحكم العثماني لا يتجاوز بضع مئات من الآلاف. وترسم خطب ملاتيوس بيغاس (١٥٩٠-١٦٠١) وكيرلّس لوكاريس (١٦٠١-١٦٢٠) هذا الوضع الاقتصادي والديني بألوان أشدّ ما تكون قتامة[٦]. فلمَّا لم يتمكن ملاتيوس بيغاس من تأدية المبلغ الباهظ الذي طالبه به والي مصر التركي لقاء تنصيبه (في العام ١٥٩٠)، عمد الجند إلى نهب الكاتدرائية التي لم يكن وقتئذٍ سواها من كنيسة للأرثوذكس في الإسكندرية[٧]. والبطريرك يواكيم پاني سيم بطريركاً في دمشق سنة ١٥٠٣، لأنه لم يكن يوجد في مصر العدد الكافي من الأساقفة لسيامة بطريرك. وحتى نهاية القرن السابع عشر كان

البطريرك هو الأسقف الوحيد لبطريركية الإسكندرية الأرثوذكسية، وبحسب رواية رحالة، لم يكن في مصر بين عامي ١٥٣٠ و١٥٤٠ سوى سبع كنائس أرثوذكسية تمارس فيها العِبادة : واحدة في الإسكندرية وأخرى في دمياط وثالثة في ريْتو وأربع في القاهرة، كما أن عدد المؤمنين لم يكن يتجاوز الألف والخمسمئة نسمة ؛ ويظهر أن دير القديس مكاريوس هو الوحيد الذي بقي ممسكاً بشعلة الحياة الرهبانية مضاءة [٨]. زد على ذلك التناقص السكاني في الكنيسة القبطية، الذي زاد من حدة الوضع. ففي نهاية القرن الثامن عشر لم تكن الكنيسة القبطية تعدّ أكثر من مئتي الف نسمة، أي ما يعادل تقريباً بين عشرة بالمئة واثني عشر بالمئة من مجموع سكان مصر. ولم تكن تملك إلا حوالي عشر أسقفيات معظمها في مصر العليا، وحوالي مئة من أماكن العبادة، مع عدد من الرُّهبان يضاهي المئة أيضاً موزَّعين على سبعة أديارٍ؛ ولما كانت الكنيسة القبطية في أساسها كنيسة ريفية تتألف بنوع خاص من فلاحين، فقد تغاضى عنها الحكم العثماني لأنه لم يعد لها أي شأن يذكر. فاستطاعت في ما بعد قِلّة من الموظفين الإداريين وجُباة الضرائب ووكلاء الأعمال لدى بعض العيال الإسلامية الكبرى، من أن يكوّنوا نواة طبقة البورجوازية القبطية [٩].

لم يكن عدد مؤمني بطريركية أورشليم الأُرثوذكسيّة يتجاوز عدد مؤمني بطريركية الإسكندرية. إلاّ أنها تمكنت من الحفاظ على عدد من أسقفياتها. ثم إن دير اخوة القبر المقدس ودير مار سابا اللّذين جدّدهما ونظّمهما البطريرك جرمانوس البِلُپونيزي (١٥٣٤-١٥٧٧)، أدّيا دوراً مركزياً في الحياة الدينية والثقافية في المنطقة. لكنّ اهتمام البطريركية قد تركّز قبل كلِّ شيء على مشكلة الإشراف على الأماكن المقدسة، إذ إن منافسة حادّة نشبت مع الأرمن، وخصوصاً مع الفرنسيسكان المدعومين مادِّيا وسياسياً من فرنسا، ممّا ناسَبَ بالطبع الحكم التركي وشجعه كي يستفيد من الصراع بين الطوائف المسيحية. فخاض البطاركة في هذه المسألة معركة صعبة أنفقوا في سبيلها المبالغ الطائلة. كما شكّل الوضع القانوني لجبل سيناء مشكلة أخرى كان على البطريركية حلّها. فبطريرك الإسكندرية يواكيم الأول (١٥٠٣-١٥٦٧) تخلّى في عام ١٥٢٩ رسميّا عن الادعاء بالوصاية على دير سينا، وانتقلت هكذا الوصاية القانونية إلى بطريركية أورشليم. فانعقد في سنة ١٥٥٧ مجمع في القاهرة شارك فيه بطاركة المشرق الأربعة (الإسكندرية، أنطاكية، أورشليم، القسطنطينية) وقرّروا أن يكون دير القديسة

كاترينا من الآن وصاعداً ديراً مستقلاً للرهبان المتوحدين، يديره قمّص. ثم صدرت في عام ١٥٧٥ رسالة مجمعية موقعة من البطاركة الأربعة ومن أربعة وعشرين متروپوليتاً تجعل دير سينا أبرشية خاضعة لبطريركيّة أورشليم، وهو الوضع الذي سيبقى راجحاً.

وكان دير القديسة كاترينا يضم - حسب بعض الرحالة - في عام ١٥١٢ أربعين راهباً، وفي عام ١٦٢٠ ثلاثة رهبان فقط، وفي عام ١٧٠٠ خمسين راهباً، في حين أنَّ دير مار سابا كان يضمُّ في الفترة عينها ما بين الخمسة عشر والخمسين راهباً، وقد ذبح الأتراك في سنة ١٥٦٦ عدداً منهم.

ويملك دير أخوة القبر المقدّس ودير جبل سينا أراضيَ شاسعة وأناطش (مفردها أنطش وهو بيت للكهنة) في جزيرة كريت وقبرص والقسطنطينية وفي كثير من بلاد الدانوب (Danube) وروسيا وغيرها. إضافة إلى ذلك، كان البطاركة أو مندوبوهم يجمعون خلال زيارتهم لهذه البلدان الأموال اللازمة في سبيل إنعاش هذه الكنائس وبقائها(١٠).

أما العدد الأكبر من المسيحيين - ومعظمهم من الناطقين بالعربية - فقد كان في بطريركية أنطاكية. لكن عددهم أخذ يتضاءل مع مرِّ الزمن، إما لاعتناقهم الإسلام وإما لانتقالهم إلى المذهب الكاثوليكي، مما أحدث نقصاً بيِّناً في عددهم.

وقد عملت الكنيسة جاهدة قدر المستطاع للحفاظ على نظمها الإدارية. فبين عامي ١٥١٧ و١٦٥٠ عرف الكرسي الأنطاكي ثلاثة عشر بطريركاً أقاموا في دمشق، وثلاثة بطاركة غير معترف بهم. ففي عهد يواكيم بن زيادة (١٥٩٣-١٦٠٣)، كان يوجد خمسة عشر أسقفاً . وفي مجمع رأس بعلبك، في سنة ١٥٢٨، أدرج ثمانية وعشرون توقيعاً أسقفياً. وفي سنة ١٦٣٥ كان يُحصى ثمانية عشر أسقفاً حياً، لم يبقَ منهم على قيد الحياة في عام ١٦٥٨ إلا خمسة عشر. من ناحية أخرى، بقي حوالي عشرة أديار فقط تؤمّن استمرار الحياة الدينية في لبنان وسوريا، إلا أن التحصيل الثقافي ظل منوطاً بدير مار سابا، ما لم يُسعَ في طلبه لدى الموارنة أو المرسلين الكاثوليك(١١).

ففي الشرق الأوسط كانت الكنيسة المارونية، بلا مِراءٍ، هي الطائفة المسيحية الأكثر تماسكاً تنظيماً والأكثر نشاطاً، وقد استفادت كثيراً جراء احتكاكها المتواصل بروما، إضافة إلى دعم فرنسا لها منذ توقيع الامتيازات الأولى (١٥٣٥). فعلاقاتها

الوثقى والمتواصلة بروما جلبت لها الدعم الثقافي والروحي الذي حُرمت منه سائر الكنائس الشرقية. فالبابا كان يرسل بانتظام زائريه الرسوليين، والبطاركة الموارنة جاهروا أسقف روما بإيمانهم الكاثوليكي، ملتمسين منه درع التثبيت (الپاليوم). وقد تولّى في هذه الحقبة التي نحن بصددها ثمانية بطاركة مقاليد الكنيسة المارونية. وتجدر الاشارة إلى أنه، من بين جميع رؤساء الطوائف المسيحية، وحدهم الرؤساء الموارنة لم يلتمسوا فرمان تنصيبهم من الدولة العثمانية(١٢). في حين أن الكنيسة الأرمنية قد واجهت مشكلة إدارية-كنسية فريدة. ففي سنة ١٤٤١ تمّ نقل كرسي كاثوليكوس أرمينيا من كيليكيا إلى إتشميازين في فارس، والأسقف الذي انتخب آنذاك اتخذ لنفسه لقب "كاثوليكوس كل أرمينيا" وأبقى على كرسي كيليكيا قائماً في سيس، مع تقليص في الصلاحيات، وذلك حتى تهجير الأرمن سنة ١٩٢١.

لكنّ العثمانيين أنشأوا بدورهم البطريركية الأرمنية في القسطنطينية، وراح بطريركها يمارس صلاحياته على كافة المسيحيين غير الخلقيدونيين في الامبراطورية. وسواء كان إنشاء هذه البطريركية يعود إلى سنة ١٤٦١ أو إلى حوالي سنة ١٥٤٠ - كما ترجّح بعض المصادر الحديثة - فإن هذه المؤسسة قد أدّت دوراً بارزاً رفيع المستوى، ذلك أن الأرمن كانوا في الواقع كثراً في العاصمة، يشكلون فيها طبقة التجار وكبار المولين، على غرار طبقة الأروام من سكان الفنار (حيّ من احياء اسطنبول، قرب بطريركية الروم)، وهكذا غدت القسطنطينية موئلاً أرمنيًا هو الأهم في القرن السابع عشر، وقد كوّنوا في ما بعد جماعات ثرية منتشرة في كافة أراضي الامبراطورية العثمانية وفي الدولة الصفوية، في فارس وفي الغرب(١٣).

ب) العلاقات ما بين الأرثوذكس والتيارات الإيديولوجية

لقد عاشت الكنائس الشرقية مدة قرون طويلة تخضع للمسلمين، ولما فتح الأتراك القسطنطينية كان المسيحيون الشرقيون قد خبروا، لمدة حوالي تسعة قرون، حياة أهل الذمة(١٤). طيلة قيام الامبراطورية البيزنطية، وحتى لو أن مساحتها تقلّصت حتى حدود عاصمتها المهجورة تقريباً، وطالما أن امبراطور القسطنطينية كان يجسّد وحدة الإيمان، بقي اللاهوت الأرثوذكسي، المتعلق بالسلطة المدنية وبعلاقتها مع الكنيسة، مصاناً. إلا أن هذا الوضع لم يبقَ على ما هو عليه بعد سقوط القسطنطينيّة وانهيار الامبراطورية البيزنطية التّام.

فمنذ فترة طويلة وقبل زوال الامبراطورية البيزنطية سرى تيار فكري قوي داخل عالم الأرثوذكسية يقول بأن الخضوع للأتراك كحل سياسي هو أجْدى بكثير من خضوع كنيسة القسطنطينية لبابا روما. لكن بعد سقوط القسطنطينية ورؤية "الإمتيازات" الممنوحة لبطريركها والسياسة الدينية التي اتبعها الحكم العثماني حيال أتباعه من المسيحيين برز بوضوح طرحان : الأول، كيفية تعايش المسيحيين والمسلمين، والثاني، كيفية تعاون الكنيسة المسيحية والحكم الإسلامي. وهكذا تحوّلت النظرة اللاهوتية القائلة بمبدإ "إيمان واحد وامبراطورية واحدة وامبراطور واحد" إلى عقيدة لاهوتية ترضى بالتعددية الدينية داخل الدولة الواحدة، وبإذعان الكنيسة عن رضى لحكم غير مسيحي، وقد بُرِّر ذلك على أنه يدخل ضمن التدبير الإلهي لصون وحدة الإيمان القويم (الأرثوذكسي).

وقد تمّ هذا التحول منذ أن ضُمّت أقطار بطريركيات المشرق الثلاث إلى الامبراطورية العثمانية (١٥١٧)، واتخذ سلطان القسطنطينية لنفسه لقب خليفة[١٥].

وقد شرح البطاركة الشرقيون بوضوح علاقة الكنيسة الأرثوذكسية بالسلطة المدنية في "الكتاب" الذي وجهوه سنة ١٦٦٣ إلى أخيهم نيكون، بطريرك موسكو، ضمّنوه الجواب الشافي حول الخلافات بين بطريرك موسكو وقيصر روسيا. وبحسب موقّعي "الكتاب"، فإن السلطة السياسية يعطيها الله وتشكل جزءاً أصيلاً من التدبيرالإلهي في خلاص الناس، وإن الملك المؤتمن المطلق على هذه السلطة، هو نائب الله على الأرض، وإن الله قد جعله على رأس امبراطوريته ليكون الحامي لإيمانها والضامن له. وبذلك تكون وظيفة الملك، المحدّدة على هذا الشكل، يقصد بها طبعاً قيصر روسيا الأرثوذكسية. وإن "الكتاب" يعيد موقف اللاهوت البيزنطي بهذا الشأن[١٦].

ويلاحظ في هذا الصدد أن مؤرخي الأرثوذكس في مؤلفاتهم لهذه الحقبة يصفون الامبراطورية العثمانية بأنها تواصل طبيعي للامبراطورية البيزنطية ويصورون سلاطين بني عثمان كخلفاء لأباطرة بيزنطية المسيحيين[١٧]. كما في تاريخ القسطنطينية السياسي الذي نشره مارتينُس كريسيوس في مجموعة (Turcograecia (Bâle, 1584[١٨] ومختصر تاريخ هيروكوسميكس لبطريرك أورشليم نكتورُس (١٦٦١-١٦٦٩) المنشور في البندقية عام ١٦٦٧[١٩]، الذي ذهب في حديثه عن السلطان سليمان القانوني الى حدّ تسميته "السلطان الخالد الذكر".

ولاحقاً – أي بعد حوالي مئة وعشرين عاماً على تحرير "الكتاب" المذكور – أي في أواخر القرن الثامن عشر، عندما بدأت الشعوب البلقانية بالاستعداد لخوض الحرب في سبيل التحرر من ربقة النير العثماني – ظهرت سلسلة من الرسائل البطريركية ونصوص دينية- سياسية صادرة عن أوساط القسطنطينية ، تعطي السلطان الصلاحيات عينها والمهمة عينها التي تعطيها للامبراطور المسيحي، وتدعو المؤمنين والإكليروس الأرثوذكسي إلى تقديم واجب الطاعة والخضوع للسلطان الأكبر حامي الإيمان القويم، الخليفة المقتدر، المبوّأ بمشيئة اللّه، من أجل إتمام مقاصده التي لا يُسبر غورها(٢٠).

وتجدر الإشارة إلى أن احد أهمّ النصوص المتعلقة بهذا الصدد، والمعنونة "بالتعليم الأبوي"، نشرت بتوقيع بطريرك أورشليم أنثيمُس (١٧٨٨-١٨٠٨)(٢١).

وبانضمام البطريركيات الشرقيّة الأرثوذكسية الثلاث سنة ١٥١٧ إلى الامبراطورية العثمانية، تمكنت هذه البطريركيات سريعاً من إقامة علاقات مباشرة ببطريركية القسطنطينية، متقبلة بلا عائق يُذكر اللاهوت الجديد هذا حول السلطة. وقد تمكن كبار بطاركة الإسكندرية وأورشليم، الذين يمتد نفوذهم إلى كافة العالم الأرثوذكسي وحتى إلى ما وراء حدود الأرثوذكسية، من التكيُّف مع الوضع الجديد وعرفوا كيف يستخلصون منه أكبر قدر من المكاسب، وتوصلوا، مثل بطاركة القسطنطينية، إلى أن ينخرطوا في اللعبة السياسية الدولية وأن يعملوا لمصلحة الامبراطورية العثمانية(٢٢). إن موقف الكنيسة الأرثوذكسية هذا من السلطة العثمانية لا يتناقض مع علاقة البطريركيات الأربع المشرقية بالامبراطورية الروسيّة الأرثوذكسية، ولا مع رجاء شعب مغلوب على أمره وتطلعاته الرؤيويّة نحو الدور الذي على القيصر أن يلعبه كمنقذٍ. مع العلم أن اللاهوت الروسي قد اعتبر، طيلة السنوات العشر التي تلت سقوط القسطنطينية، أن ما جرى للكنيسة اليونانية والامبراطورية البيزنطية ليس سوى عقاب من الله لأنهما أرادتا إخضاع الأرثوذكسية لأطماع البابا وهرطقته. من هنا انبثقت الفكرة القائلة بأن الكنيسة الروسية بقيت المدافع الوحيد عن الإيمان القويم، وغدت موسكو القسطنطينية الجديدة وروما الثالثة. فالمؤرخون الروس الذين كتبوا باليونانية (١٤٥٤)، عندما تحدثوا عن سقوط القسطنطينية في أيدي الاتراك، ذكروا أن عرقاً أصهب سيأتي لتحرير العاصمة البيزنطية، وذلك استناداً إلى نبوءة قديمة ؛ ففي الترجمة الروسية للمصنفات التاريخية (١٥١٢) جاء تعبير روسي يعني العرق الأصهب المائل إلى الحمرة (rusij rod)، ثم حُرِّف التعبير فصار يعني "الجنس

الروسي" (ruskij rod). بذلك مدت جسور الرجاء الرؤيوي بين شعب أرثوذكسي مقهور من جهة وبين مخططي السياسة الروسية من جهة أخرى. ففي سنة ١٥١٩ يُذكِّر مكسيمُسُ اليوناني في كتابه : "مقدمة لسفر المزامير"، القيصرَ باسيليوس الرابع بواجبه في تحرير روما الجديدة أي القسطنطينية من نير المسلمين، وأن يجعل عليها امبراطوراً أرثوذكسياً جديراً بتاريخها وعظمتها الماضيين. وبعد ذلك بأربع سنوات (١٥٢٣) وجّه بط... الإسكندرية يواكيم (١٥٠٣-١٥٦٧) رسالة إلى القيصر نفسه، يصف له فيها ما تعاني الكنيسة الشرقية من اضطهاد ويتوسل مساعدته وحمايته، كما كان هذا الحبر الجليل يقول خلال لقاءاته لموفدي القيصر الذين كانوا يؤمّون الإسكندرية (١٥٥٩-١٥٦١): "لقد ذُكر في كتبنا اليونانيّة أن ملكاً من المناطق الأرثوذكسية المشرقيّة هو الذي سيعتلي عرش المدينة العظمى أي القسطنطينية، وهو الذي سيحرّرنا من أيدي الأتراك الطغاة"[٢٣].

وقد شاعت على عتبة القرن الذي نحن في صدده، بين السنوات ١٥٧٠-١٦٤٠ تقريباً، فكرة هزّت العالم الإسلامي آنذاك تقول بزواله وزوال العالم معه، ذلك أنه بحسب المعتقدات "الألفية" الإسلامية، إن حكم محمد سوف لا يدوم إلاّ ألف سنة، مما عنى للمسيحيين انعتاقهم وإعادة بناء امبراطوريتهم النصرانية. وليس من قبيل الصدف أن يكون التفسير الأول للرؤيا في العصر التركي قد كتب في الإسكندرية نحو سنة ١٦٠٠، وأن مكسيمُس البِلُپونيزي، صديق كيرلّس لوكاريس، كان ضد "هذا الرجاء الرؤيوي الخادع، لذلك سعى لكي يقي أبناء دينه من النتائج الوخيمة للحركات الانتفاضية التي راحت تظهر هنا وهناك[٢٤] . كذلك عالم يوناني آخر يدعى متّى، وكان أسقفاً على ميرا، نظم في كيليكيا عام ١٦١٨ قصيدة طويلة جاء فيها : "يا لشقائنا نحنُ [...] كنا نرجو من عرق أصهب أن يأتينا من روسيا ليحررنا. لقد آمنّا بوحي وبتنبؤات كاذبة"[٢٥].

كما أنَّ پايسوس ليغاريدِس، أسقف غزّة، كتب في عام ١٦٥٥ قصيدة القسطنطينية، روما الجديدة، ضمّنها كلّ ما قيل في هذه التنبؤات عن العرق الأصهَب وعن الروس المنقذين وعن إحياء الامبراطورية الأرثوذكسية[٢٦].

لكن البطاركة المشرقيين الكبار لم يعطوا هذه المعتقدات الشعبية قيمة تذكر. بل أعطوا بالأحرى الامبراطورية الأرثوذكسية الروسية الدور الذي أسنده لها، في عامي ١٧١٧

و١٧١٨، أنسطاسيوس غورديوس(٢٧)، وقد تأثر هذا الأخير برأي نكتاريوس بطريرك أورشليم : دورها أن تكون ملاذ الأرثوذكسية المضطهدة والحامي لها والمدافع عن الإيمان القويم ضدّ خطر المسلمين واللاتين معاً. بحيث لم يبقَ، منذ النصف الثاني للقرن السادس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر، بطريرك من بطاركة الإسكندرية وأنطاكية وأورشليم، إلاّ وقام برحلة إلى روسيا أو ولايات الدانوب (Danube)، أو أرسل مندوبين عنه لطلب المساعدة المادية، والحماية السياسية. هذا وإن المسيحية الشرقية الأرثوذكسية مدينة، إلى حد كبير، ببقائها لدعم روسيا دعماً أساسياً. وبالمقابل فإن الأرثوذكسية الروسية مدينة أيضاً للأرثوذكس الشرقيين بارتقائها إلى مصاف الكرسي البطريركي وبانفتاحها على الخارج وبازدهارها الديني والثقافي والروحي. لقد شكلت تلك العلاقات بين روسيا والبطريركيات الشرقية أحد المحاور الأساسية في حياة ونشاط الأرثوذكسية المغلوب على أمرها.

إن "الإمتيازات" التي منحها محمد الثاني الفاتح للبطريرك جناديوس سكولاريوس، بطريرك القسطنطينية (١٤٥٣)، رفعت هذا الأخير إلى مقام رئيس طائفة "ملي باشي" على كافة أرثوذكس الامبراطورية الجديدة، وجعلته المسؤول الوحيد عن أفعال أتباعه من المسيحيين أمام السلطة السياسية الإسلامية. فوجب على الكنيسة عندئذٍ أن تتدبر، إلى الشؤون الدينية والثقافية والروحية، كافة شؤون المسيحيين المنوطة بأحوالهم الشخصية والحقوق العائلية، فكان على بطريرك القسطنطينية والأحبار الذين يمثلونه في كافة مناطق الامبراطورية أن يتقلدوا إلى جانب سلطاتهم الدينية سلطات مدنية وقضائية لم تكن الامبراطورية البيزنطية تعترف لهم بها(٢٨).

لقد عرف بطاركة الكنائس الشرقية الأخرى وأساقفتها هذا الوضع، لكن ما كان في السابق إلا ممارسة بسيطة ارتقى في الامبراطورية العثمانية إلى نظام حقيقي شكّل البطاركة الشرقيون جزءًا منه. فقد كان كل بطريرك يتلقى عند تنصيبه براءة تحدد سلطاته الممنوحة له مدى الحياة، وتحدد أيضا ما تتمتع به طائفته من حقوق مدنية. مع الحفاظ على استقلاليتهم الكنسية المنصوص عنها في القوانين الكنسية، رأى بطاركة الإسكندرية وأنطاكية وأورشليم أنفسهم ملزمين بأن يتبعوا إدارياً بطريرك القسطنطينية، فكان إذا شاء أحدهم أن يتقدّم بالتماس من السلطان كان عليه أن يفعل ذلك بواسطة أخيه في اسطنبول.

فالمقام الرفيع الذي كان يشغله بطريرك القسطنطينية في الإدارة العثمانية، كانت له بلا شك فوائد جمة، كما كانت له مساوئ جسيمة أيضاً. فإضافةً إلى أن قيامه بالمهمات الإدارية والمدنية والمالية كان يتمّ على حساب قيامه بمهماته الدينية والروحية، كان البطريرك دوماً عرضة لتعسّف السلطات التركية واستبدادها وجشعها وللضغوطات التي كانت تمارسها عليه القوة الغربية، ولمصالح الفئات الأرثوذكسية الضاغطة وأطماعها. ومع هذا فليس أدعى للإغراء، وفي الوقت عينه للوهن، من العرش البطريركي القسطنطيني. فقد عرف خلال الفترة الممتدة من العام ١٥١٧ إلى العام ١٦٥٠ تغيير خمسة وثلاثين بطريركاً، مقابل خمسة في الإسكندرية وإثني عشر في أنطاكية وثمانية في أورشليم والكنيستين المارونية والقبطية. فكيرلّس لوكاريس (+ ١٦٣٨) وكيرلّس كونتارس (+ ١٦٣٩) وپارثينيوس الأول (+ ١٦٤٤) وپارثينيوس الثاني (+ ١٦٥٧) ذاقوا الموت الزؤام، ونُصِّب إرميا الثاني ترانُس ثلاث مرات، وكيرلّس لوكاريس خمس مرات[٢٩]. بينما سائر البطريركيات قد عرفت - بالمقابل - فترات من الجلوس على العرش تكاد تكون أسطورية. فيواكيم بطريرك الإسكندرية جلس من سنة ١٥٠٣ إلى سنة ١٥٦٧، ويواكيم بطريرك أنطاكية من سنة ١٥١٦ إلى سنة ١٥٤٣ بطريركاً غير شرعي، ومن ١٥٤٣ إلى ١٥٧٦ بطريركاً شرعياً، وجرمانُس بطريرك أورشليم من ١٥٣٤ إلى ١٥٧٧. وبذلك تمكّن معظم هؤلاء البطاركة المشرقيين من بسط نفوذ لهم أكثر اتساعاً وفعالية وإشراقاً، تخطى حدود سلطتهم الجغرافية ومكّنهم من التدخل أحياناً بشؤون مجامع كنيسة القسطنطينية وأعمالها بصورة حاسمة.

فيواكيم بن ضو، بطريرك أنطاكية (١٥٨٠-١٥٩٢)، كان أول من ناقش عند زيارته موسكو (١٥٨٦)، إرتقاء الكنيسة الروسية إلى مصاف البطريركيات. وفي أوروبا الوسطى والشرقية، ناضل ضد الإنضمامية (مع روما) وأنشأ لهذه الغاية أخوية لڤوڤ (Lvov) الدينيّة. وثيوفانُس الثالث بطريرك أورشليم (١٦٠٨-١٦٤٤) أنشأ سلطات كنسية أرثوذكسية جديدة في بولونيا ليوقف انتشار الإنضمامية. وملاتيوس پيغاس (١٥٩٠-١٦٠١) وكيرلّس لوكاريس (١٦٠١-١٦٢٠) وميتروفانُس كريتُپولُس (١٦٣٦-١٦٣٩) من بطاركة الإسكندرية، ونكتاريوس (١٦٦١-١٦٦٩) ودوزيثس الثاني (١٦٦٩-١٧٠٧) وكريزنثُس (١٧٠٧-١٧٣١) من بطاركة أورشليم، طوّروا العمل المتعلق بالوحدة الأرثوذكسية. ومنذ وفاة إرميا الثاني ترانُس (١٥٩٥) حتى وفاة كريزنثُس

(١٧٣١)، كانت زعامة الكنيسة الأرثوذكسية بين أيدي بطريركي الإسكندرية وأورشليم وهما من أصل وتنشئة يونانيين(٣٠).

كانت هلْينة الكنيسة الأرثوذكسيية إحدى النتائج الواضحة لخضوع سائر البطاركة لبطريرك القسطنطينية. ومن ثم غدا الأحبار الذين تعاقبوا على الكراسي البطريركية وعلى المقرات المتروبوليتية إما من أصل يوناني وإما ذوي ثقافة يونانية، واستخدمت اللغة اليونانية كلغة تواصل بين الأرثوذكس وبين سائر الطوائف. فالاحتفالات الطقسيّة والرُّتب الدينية والتعبير عن الفكر اللاهوتي الأرثوذكسي والتعليم الديني والتنشئة الدينية كانت جميعها تتم باللغة اليونانية. على الرغم من أن الهَلْينة انتشرت في الكنائس الأرثوذكسية، إلاّ أنها لم تؤثر في الطبقات الشعبية ولا في اللغات المحلية المحكية لمختلف الشعوب الأرثوذكسية التي بقيت متشبثة بلغتها وعاداتها وتقاليدها واعتقاداتها الخاصة، مما تسبب بردات فعل عنيفة. في البلقان، نشأت بطريركية بيتش الصربية (١٥٥٧-١٧٦٦)(٣١). أما في الشرق، فإن كنيسة أنطاكية، التي تتألف من عدد لا يستهان به من الناطقين بالعربية، قاومت بعناد الهَلْينة الشاملة : ظلت العربية هي اللغة الطقسية، وظل الأحبار والأساقفة يُختارون من بين السكان المحلّيين، لذا كان يوجد في بعض الأحيان بطريركان، الأول منتخب في القسطنطينية والآخر من كنيسته المحلية، حتى كان عام ١٧٢٤ فانفصل نهائياً قسم من كنيسة أنطاكية عن القسطنطينية ليتحد بروما(٣٢).

وسواء كان ذلك عن إدراك وتعمّد أم لا، فهَلينة الكنيسة الأرثوذكسية كانت خاضعة لعاملين آنيين واضحين : استخدام سلاح المقاومة والبقاء بأفضل ما يمكن، والتمسك بثقافة أرثوذكسية تستطيع مجابهة ثقافتي العصر الكبيرتين : اللاّتينية والعربيّة الإسلامية(٣٣)؛ فعند سقوط القسطنطينية، مرّ العالم اليوناني المحتل بفترة انحطاط مريع، ثقافياً ودينياً وأخلاقياً، لكن مساهمة اليونانيين الفعّالة بالنهضة الإيطالية سرعان ما مكّنتهم من انتزاع أقصى ما يمكن من الفوائد ، فنراهم منذ نهاية القرن الخامس عشر ينكبّون على طبع الكتب الطقسية والدينية، ليستخدمها إخوانهم الذين احتلهم الأتراك. فمعظم الكتب اليونانية المرسلة إلى الأرثوذكس الشرقيين طيلة العهد العثماني (وعددها حوالي ستة آلاف وثلاثمئة)، قد طبعت في المطابع اليونانية أو على نفقة وبعناية يونانيتين. فالقرن السادس عشر، الذي يعد من أفقر القرون من الناحية الفكرية، أحصي فيه طبع مئتين وثلاثة وسبعين كتاباً طقسياً، وثلاثة وستين مؤلفاً لآباء الكنيسة القدماء، وأربعة

وخمسين كتاباً دينياً لمؤلفين معاصرين، من دون إحصاء كتب القواعد والآداب القديمة والحديثة، في حين لم يتجاوز في أي من اللغات الأخرى التي تتكلمها الشعوب الأرثوذكسية، كالصقالبة وسكان رومانيا والعرب والأرمن، الخمسة عشر كتاباً.

في هذا المحيط اليوناني بدت إذن أولى طلائع النهضة الفكرية والدينية، فالأفراد الذين تخرجوا في إيطاليا، عادوا ليضمّوا جهودهم إلى جهود الرهبان الذين تثقفوا في الأديار. فتفاعل باخوميوس روسانُس مع المنتخبات الشعرية ليوانيكيوس (البندقية ١٥٣٦)، والتعليم الذي قام به روسانُس، وهرمودورُس ليستاركُس، وثيوفانُس إلياثولكُس وغيرهم. والتَّبصُّر والتفكير في اختيار موادِّ التربية، أعطت جميعها المستوى الصحيح للنهضة الفكرية التي تميزت بها الحقبة الواقعة بين سنة ١٥٣٠ - والتي ستتصاعد - والمجمع المنعقد في القسطنطينية سنة ١٥٥٥، والذي أوصى جميع الأحبار أن ينشئوا على الأقل مدرسة في كلّ أبرشية ويسهروا جيداً على إدارتها. وقد تكرّرت هذه التوصية بوضوح أكثر وأبهة أعظم في المجمع الكبير المنعقد سنة ١٥٩٣.

وقد تميز منتصف القرن السادس عشر برجالات منهم باخوميوس روسانُس (١٥٠٨-١٥٥٣) وثيوفانُس إلياثولكُس (+ قبل سنة ١٥٦٣)، كما تميّزت نهايته بالبطاركة إرميا الثاني ترانُس (حوالي ١٥٣٠-١٥٦٥) وملاتيوس پيغاس (١٥٤٩/٥١-١٦٠١)، كما عرف هذا القرن عدداً لا يستهان به من المثقفين واللاهوتيين أمثال: عمانوئيل الكورنثي (حوالي ١٤٦٠- حوالي ١٥٥١)، ويوحنا (حوالي ١٤٩٨-١٥٨١) وثيودوسيوس زيغومِلاس (١٥٤٤-١٦١٤)، ومكسيمُس مارغونيوس (١٥٤٩-١٦٠٢)، وجبرائيل ساويرُس (١٥٣٩/١٦١١-١٦١٦)، والدمشقي الأستودي (+ ١٥٧٧)[٣٤]. كذلك تميزت هذه الفترة بالنضال ضد محاولات مرسلي روما في الشرق وأوروبا الوسطى والشرقية من جهة، والحوار مع الكنائس الإنجيلية من جهة أخرى، مما ولّد نوعاً من الأدب الجدلي والدفاعي. لكن الياثولكُس والدمشقي الأستودي وپيغاس قد تفوقوا أيضاً بالتبشير، فكتاب "الكنز"، وهو مجموع مواعظ ليوم الأحد لمؤلفه الأستودي (البندقيّة ١٥٦١)، كان يعدّ من بين الكتب الدينية الأكثر شعبية في العصر التركي[٣٥]. كذلك كتاب الردود للبطريرك إرميا الثاني (١٥٧٦-١٥٨١) على لاهوتيي توبنجن (Tubingen) البروتستانت يبقى، حتى يومنا هذا، مؤلفاً أساسياً يُعوّل عليه في الصِّلات العقائدية بين الأرثوذكس والبروتستانت[٣٦].

وقد انطبع النصف الأول من القرن السابع عشر بشخصية كيرلّس لوكاريس (١٥٧٢–١٦٣٨)، لما سببته آراء هذا البطريرك العظيم من مشاحنات سياسية وجدل لاهوتي[٣٧].

كذلك تعليم توفيلُس كوريدالس (١٥٧٠–١٦٤٦)[٣٨] وجاورجيوس خوريسيوس (١٥٥٤–١٥٦١)[٣٩] قد أرسى أسس التعليم العالي الأرثوذكسي، فأدخل الأوّل الفكر الأرسطوطالي الجديد، والثاني الفكر التومائي الجديد لبيلرمن، والتفسير العلمي للتوراة، في حين كانت المدرسة البطريركية في القسطنطينية تواصل تنشئة كبار رؤساء الأرثوذكسية، ومدرسة القديس أثناسيوس في روما تخرّج لمجمع انتشار الإيمان مُرسلين ولاهوتيين على مستوى رفيع. من جهة أخرى، كانت مؤلفات الراهب الآثوسي (نسبة لجبل آثوس) أغابيوس لاندُس (+ حوالي ١٦٥٦) الدينية، خصوصاً مؤلف "خلاص الخطأة" (البندقية ١٦٤١)، ترسم أبعاداً جديدة لحياة الأرثوذكس الروحية والعائشين تحت الاحتلال[٤٠].

في منتصف القرن السادس عشر، تحديداً، ترافقت النهضة الفكرية بنشاط فني فريد، إذ إن تشييد أديرة جديدة وكنائس عديدة جاء محاولة لإصلاح ما دمّرته الحروب في الأراضي الأرثوذكسية. كما تم إصلاح الكنائس القديمة أو تزيينها، وبرز اصطلاح جديد لفن الإيقونات عرف بالمدرسة الإقريطيشية نشأ وسط نهضة إقريطيشية أبصرت النور وتطورت على صعيد واسع، فالمصور تيوفانُس زيّن عدداً من الكنائس والأديار اليونانية، بينما الايقونات التي رسمها أو التي رسمها تلاميذه قد انتشرت في كل الشرق المسيحي[٤١].

إن نهضة اليونانيين الفكرية والفنيّة كانت مفيدة للأرثوذكسية بمجملها. ولعل خير مثل على ذلك، مثل الراهب الآثوسي مكسيمُس اليوناني (حوالي ١٤٧٠–حوالي ١٥٥٦) أصله من تسالونيكي، تعلّم في إيطاليا، ووضع علمه الواسع في خدمة الكنيسة الروسية. وبدأ الناس والكتب والايقونات يتنقّلون في جميع أرض الأرثوذكس. وباخوميوس روسانُس يقيم ويعلّم في فلسطين، ومقر إخوة القبر المقدس ودير مار سابا أصبحا دارين للثقافة اليونانية، والمدرسة البطريركية في القسطنطينية، والمراكز الرهبانيّة في جبل آثوس وجبل سينا هي للأرثوذكسية قاطبةً، فسيلڤسترُس بطريرك الإسكندرية (١٥٦٩–١٥٩٠) تلميذ تيوفانُس إيلياڤولكُس في القسطنطينية، حبر ذو ثقافة واسعة، استدعى لخدمته ملاتيوس

پيغاس، الذي بدوره أحضر لعنده كيرلّس لوكاريس ومكسيمُس الپلُپونيزي. وهكذا فرضت الثقافة اليونانية نفسها بنوع خاص على عالم القرن السادس عشر الأرثوذكسي الضعيف والفقير. فاللغةُ اليونانية، لغة الأناجيل ولغة المجامع المسكونية ولغة آباء الكنيسة الشرقية، غدت لغة الأرثوذكس قاطبة، بحيث أصبح في الإمكان مقارنتها، إيجابياً، باللاتينية وبالعربية، وهما لغتا الثقافتين الكبيرتين في ذاك العصر.

وهكذا، فإن بطاركة الإسكندرية وأورشليم، وهم من أصل وثقافة يونانيين، عملوا على هَلْيَنة الكنيسة الأرثوذكسية في الإتجاه التالي : التمكّن، بفضل اللغة والفكر الأرثوذكسي اليونانيين، من الحد من موجة أسلمة المؤمنين الأرثوذكس أو ليتنتهم، وإعطاء الأرثوذكسية السلاح الأمضى للمقاومة واستمرارية البقاء(٤٢).

ج) كنيسة روما والكنائس الشرقية

إن الحقبة التي هي موضوع هذه الدراسة تبدأ في الغرب مع بداية إصلاح لوثر (١٥١٧) وتنتهي مع نهاية حرب الثلاثين سنة (١٦١٨-١٦٤٨). والحال أن الحياة الدينية، والتطور الثقافي لدى الطوائف المسيحية الشرقية، سيرتبطان مباشرة بالتاريخ الديني للغرب المسيحي، وذلك بسبب ارتباط مصالح الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أولاً، والكنائس البروتستانتية لاحقاً، بالطوائف المسيحية الشرقية. وبمعنى آخر، فإن مصير الكنائس الشرقية غدا في بعض الحالات متصلاً اتصالاً مباشراً ووثيقاً بالعمل الذي يقوم به مرسلو الكنائس الغربية على أرض الشرق.

فوحدة الكنائس في ظل سلطة البابا وطبقًا لعقيدة الكنيسة الرومانية وطقسها، كانت الشغل الشاغل والدائم للسياسة البابوية حيال المسيحيين الشرقيين. واتخاذ القرار بالاتحاد في المجمع الفلورنسي (١٤٣٨-١٤٣٩)، وسط ظروف سياسية غير مؤاتية، لم يؤدِّ إلا لمزيد من التدهور في العلاقات السياسية والدينية بين الكنيستين. فانعقد مجمع في القسطنطينية عام ١٤٨٤ وقرّر أن اتحاد فلورنسا باطل، فلم تجد البطريركيات الثلاث الأخرى (أورشليم والإسكندرية والقسطنطينية)، وكذلك الكنيسة الروسية، أي صعوبة في الموافقة على القرار، لكن الدوائر البابوية الرومانية لم تيأس جراء ذلك، ولم تحد عن الخط الذي كانت قد رسمته. فالامتيازات التي وُقِّعَتْ بين البلدان الغربية والباب العالي، بدءًا من العام ١٥٣٥، والقرارات والأوامر التي أصدرها المجمع التريدنتيني



حصار القسطنطينية، في العام ١٤٥٣ - أصل الرسم، مصغراً، في المكتبة الوطنية بباريس.

(١٥٤٥-١٥٦٣)، وقوّة شخصية بعض البابوات، كالبابا غريغوريوس الثامن (١٥٧٢-١٥٨٥)، وإنشاء الرهبانية اليسوعية (١٥٤٠)، وتأسيس مجمع نشر الإيمان المقدس (١٦٢٢)، ليست كلها سوى بعض الدلائل المؤكدة والواضحة جداً على المواصلة المستمرة في سياسة روما الوحدوية.

كذلك كثرة إرسال القصاد الرسوليين والمرسلين إلى أرض الشرق التي اعتبرت أنها أرض تبشير، ثم إنشاء مدارس في روما مخصصة للطلاب المشرقيين، وإقامة العديد من المدارس والمستوصفات في مختلف أنحاء الامبراطورية العثمانية، واستعمال اللغة التي تتكلمها الشعوب المسيحية في مختلف المناطق (اليونانية والعربية والقبطية والسريانية والأرمنية، الخ) في التعليم والتبشير، وتأليف الكتب الدينية الكاثوليكية أو نقلها إلى هذه اللغات، وطبعها وتوزيعها على نطاق واسع، ناهيك عن أساليب متعددة، لا تمتّ إلى هذه الأمور بصلة، كالدسائس والسّعايات والتدخل في شؤون الكنائس الداخلية واستخدام النفوذ الأجنبي أو العثماني، كل هذا بُغية إحداث انقلاب في الأوضاع يكون لغير مصلحة كبار الأحبار المشاكسين.

لكن هذا العمل الرسولي أتى مفيداً للطوائف المسيحية، الخاضعة للعثمانيين والمفتقرة إلى الوسائل الضرورية لتأمين تنشئة ثقافية ودينية وروحية. فلقد ساهم إذن المرسلون، بطريقتهم، في إعادة إذكاء الايمان المسيحي لدى المسيحيين الشرقيين، ورفع المستوى الأخلاقي والروحي عندهم، إلى جانب التطور الثقافي. فكان يقابل صنيعهم هذا بالشكر والامتنان كلما أدوه بتبصر ورقّة. وبكثير من العداء وردات الفعل العنيفة والمواقف المناهضة إذا كان تحرك هؤلاء المرسلين ناجماً عن هوى وتعصب ورغبة تبشيرية عمياء. من ناحية أخرى، كانت علاقة الأحبار الشرقيين حيال بروما علاقة خاضعة في الكثير من الأحيان لنشأة هؤلاء الأحبار، وطباعهم، والغايات والمصالح التي كانوا يسعون إليها.

فإرميا الثاني ترانُس هنّأ البابا غريغوريوس الثالث عشر وشكره على إنشائه مدرسة القديس أثناثيوس في روما (١٥٧٧)، على الرغم من مجاهرة الكنيسة الأرثوذكسية بعدائها لهذه المدرسة في ما بعد. ويواكيم الرابع بطريرك أنطاكية (١٥٤٣-١٥٧٦) طلب من أساقفته سنة ١٥٦٠ ألا يفتروا على البابا، وألا يعاملوا اللاتين كهراطقة. وميخائيل السادس بطريرك أنطاكية (١٥٧٧-١٥٨١) المخلوع، تآمر مع قصاد البابا في حلب ضد

خلفه كي يسترجع كرسيه. وملاتيوس كَرْمَة، مطران حلب، فتح في سنة ١٦٢٧ أبواب كنيسته لمدرسة يسوعية، لكنها أُغلقت في ما بعد لما شاؤوا تدريس التعليم المسيحي الروماني فيها. والمدرسة التي أسسها اليسوعيون في دمشق، سنة ١٦٥٠، كانت تعدّ سبعين طالباً "جلهم على المذهب الأرثوذكسي، يتلقون فيها يوم السبت التعليم الديني الكاثوليكي".

لقد استقر اليسوعيون في القسطنطينية سنة ١٦٠٩، وفي حلب سنة ١٦٢٧، وفي دمشق سنة ١٦٤٥، وفي صيدا سنة ١٦٤٥، وفي العديد من جزر بحر إيجه. وفي روما أُوكلت اليهم إدارة المدرسة اليونانية والمدرسة القبطية، ومجمع انتشار الايمان ومطبعته. وعلى أثر الأحداث السياسية التي وقعت في بولونيا وأوكرانيا ومناطق أخرى في أوروبا الوسطى والشرقية، إضافة إلى مجمع بريست–ليتوفسك (Brest-Litovsk) المعقود سنة ١٥٩٦، الذي كرس "الانضمامية" الى روما، وقفت الكنيسة الأرثوذكسية مناوئة بشكل خاص لهذه الرهبانية (اليسوعية)، وكان ملاتيوس پيغاس الزعيم البارز لهذه الحركة والموحي بها. أما كيرلّس لوكاريس، فلشدة تعصّبه ضد الكنيسة الكاثوليكية، تعاون مع الكلڤانيين، حتى اتُّهم بقبول شبه كامل بعقيدتهم. لكن الكنيسة الأرثوذكسية شجبت باجماع "قانون إيمان" لوكاريس، وتبنّت في مجمع جاسي (١٦٤٢) "قانون إيمان" بطرس مُغيلة (١٥٩٧–١٦٤٦) الذي لم يكن سوى ترجمة لنص كتبه لاهوتي يسوعي، فتضاءلت بذلك إمكانية تطوير الثقافة الأرثوذكسية الخاصة، وغدت من ثم خاضعة لتيارات الفكر اللاهوتي الغربي، ما لم تنغلق على التراث بتعلّق مطلق.

وستساعدنا الأمثال التي نسوقها الآن، والتي نقتطفها مصادَفةً من التاريخ الديني لكل طائفة، على توضيح ما قدمناه أعلاه عن العلاقات بين الكنيسة الرومانية والكنائس الشرقية. فالبرتغاليون، الذين يودون حماية طريق الهند البحرية، سعوا إلى إقامة علاقات جيدة مع الأحباش ، وهكذا خلال حكمِ لبنا دانجِل (١٥٠٨–١٥٤٠) حوالي سنة ١٥٢٠ وصلت الى الحبشة بعثة برتغالية مؤلفة من سبعة أشخاص بينهم الكاهن فرنسيسكو ألڤاريس الذي كتب أول قصة ألفها أوروبي عن بلاد الحبشة، كما ان انتصار البرتغاليين على مسلمي حرّان – في ما بعد – سنة ١٥٤٣، ترافق مع ازدياد عدد المرسلين الذين أخذوا على عاتقهم ليتنة الطقوس وجعل الطوائف المحلية تحت سلطة روما. وفي سنة ١٦٢٢ نجح اليسوعيون في حمل امبراطور الحبشة سوسانيوس على التنصر،

واستحصلوا من البابا على تعيين بطريرك لاتيني على الحبشة، لكن الجهود المفرطة التي بذلوها في سبيل ليتنة الحبشة تسببت بعد حوالي عشر سنوات بردود فعل عنيفة. فخليفة سوسانيوس، فاسيلادس (١٦٣٢-١٦٦٧)، أمر بقتل وطرد كل المرسلين وقطع العلاقات بروما، وقد استوجب أكثر من قرنين لتتمكن الكثلكة من إيجاد موطئ قدم لها - في ما بعد - في الحبشة. فسيرة حياة ڤلاطة بطرس (١٥٩٤-١٦٤٤)، وهي راهبة من أصل شريف كانت وجهاً مميزاً في معارضة المرسلين الأجانب، تعطينا فكرة واضحة ومفيدة جداً عن عقلية الحبشيين السائدة في ذلك العصر[٤٣].

وقد ولّد الاحتكاك بين الثقافتين الدينيتين الحبشية واللاتينية مؤلفات جدلية وعقائدية عدة، منها كتاب "اعترافات" للامبراطور جِلاودِوُس (١٥٤٠-١٥٥٩)، وهو كتاب مشهور يدافع عن عقيدة الكنيسة الحبشيّة إزاء اللاتين. كتب أخرى، مثل : "ملاذ النفس"، و"تفسير الألوهيّة"، و"كنز الإيمان"، و"قضبان الكذب"، تبعت جميعها النهج عينه. كذلك "إيمان الآباء"، وهو مختارات من كتابات آباء الكنيسة الجدلية والعقائدية ترجم من العربية في أواخر القرن الخامس عشر، وكان من الكتب المعوّل عليها في هذه المادة طيلة قرون عدة.

من ناحية أخرى، أثارت الحرب ضد الأمير غران كتابات جدلية موجهة ضد الإسلام، ككتاب "مدخل إلى الإيمان" مثلاً، الذي كتبه الرئيس العام إمباغوم، وهو أحد المسلمين المتنصرين، و"كتاب النجاة من العقاب" و"كتاب التوبة" وهما موجهان إلى المسيحيين الذين أسلموا ثم شاؤوا الارتداد إلى الكنيسة. كذلك كتب الأنبا سالك سنة ١٥٨٣ "الأنسيكلوبيديا" القبطية الكبرى في اللاهوت الأدبي والرهباني، ناقلاً إياها من العربية. وفي عهد فاسيلادس طبعت بعض المؤلفات المختصرة في كيفية ممارسة الأسرار، كما طبع مؤلف أبي الفضائل بن الأعصار الشهير في القانون الكنسي (Fetha Nagast).

وهكذا نجحت الكنيسة الحبشية، وهي كنيسة وطنية متجانسة، متماسكة، في أن تؤكد هويتها بفضل نشاط رؤسائها السياسيين والدينيين، والإبانة عن حياة دينية مهمة وإنتاج ثقافي لا يمكن الاستهانة به[٤٤].

وفي مصر تميزت هذه الحقبة أيضاً بمحاولات متكررة للوحدة بين الكنيستين القبطية والرومانية. فقد جرت مفاوضات مستفيضة في السنوات ١٥٦١-١٥٦٣، ١٥٨٢-١٥٨٤ و١٥٩٧. ففي سنة ١٥٦١ توجه مرسلان يسوعيان هما كريستوف رودريغز ويوحنا

باتيستا إليانو إلى مصر، لكن البطريرك جبرائيل السابع (١٥٢٦-١٥٦٩) صدّهما بعد مباحثات طويلة؛ وقد عاود إليانو نفسه الكرة في ما بعد (١٥٨٤/١٥٨٥)، وأقنع البطريرك يوحنا الرابع عشر (١٥٧٠-١٥٨٥) بعقد مجمع، لكن إثر وفاة البطريرك طرح الموفد البابوي في السجن، واضطر أن يدفع مبلغاً باهظاً كي يتم إطلاق سراحه. وبين سنة ١٥٩٢ و١٥٩٧ أجرى البطريرك جبرائيل الثامن عشر (١٥٨٥-١٦٠٢) إتصالات مع الكرسي الروماني ووقّع على إقرار بالايمان وأدّى اليمين بالطاعة لروما لكن هذا الاتحاد لم يكن عميق الأثر، فلم يدم بعد نهاية بطريركيته. ولم تؤَدِّ جميع محاولات الاتحاد إلى أي نجاح يذكر في مصر أيضاً. أما الأقباط المتحدون مع روما، وكان عددهم حوالي أربعة الآف وثلاثمئة (٤٣٠٠) سنة ١٦٥٣ ومعظمهم ينتمي إلى الطبقات المترفة والنخبة المثقفة، فقد عينت لهم روما منذ ١٦٥٣ نائبا رسولياً في القاهرة لتدبير شؤونهم، وذلك في محاولة لصدّ نفوذ الكنائس البروتستانتية الذي راح يترسخ في مصر. ففي سنة ١٦٣٣/١٦٣٤ حاول بطرس هيلنج، وهو لوثري من مدينة لوبيك، نشر أفكار الإصلاح الديني بين رهبان دير القديس مكاريوس، وفي العام ١٦٠٢ كان قد تأسس، في روما، معهد للأقباط. وقد رفع هذا المعهد، إضافة إلى العمل التعليمي الذي قام به الفرنسيسكان والكبوشيون في مصر، المستوى الثقافي للطبقات الغنية. وتجدر الإشارة أخيراً أنه من سنة ١٦٠٣ إلى سنة ١٦٣٠، كان أحد الأقباط، ويدعى يوسف أبو دغان، يعلّم في أوكسفورد وأنفرس ولوفان وميونيخ وفرسوفيا وبراغ وفيينّا. وكتابه "تاريخ اليعقوبيين أو الأقباط" باللغة اللاتينية قد طبع ثلاث مرات في القرن الثامن عشر، وطبع بالإنكليزية سنة ١٦٩٣(٤٥).

ويعود الفضل في طبع بعض الكتب إلى الطائفة الأرمنية المقيمة في إيطاليا، فقد عمد رجل أرمني يدعى يعقوب ميغايارت إلى طبع بعض الكتب في البندقية، فأصدر بين سنتي ١٥١٢ و١٥١٣ خمسة مؤلفات أرمنية، تبعه في ما بعد رجل آخر من أشراف الأرمن يدعى أبجر، شرع في طبعْ كتب أخرى أرمنية، كان أهمها "سفر المزامير" (١٥٦٥) ، ثم أنشأ أبجر مطبعة في اسطنبول، كانت أولى المطابع في الشرق الأوسط، طبع فيها بين سنتي ١٥٦٧ و١٥٦٩ خمسة مصنفات. بدوره أنشأ اللاهوتي خاتشادور القيصري سنة ١٦٣٨، في دير المخلص في جُلفة الجديدة، أول مطبعة أرمنية، كانت الأولى في الامبراطورية الفارسيّة.

فإتشميازين وجلفة الجديدة وبَغِش (بِتليس) كانت ثلاثة مراكز ثقافية أرمنية كبرى في القرن السابع عشر، بينما أوج انطلاق الحياة الدينية والروحية كان في الأديار. فدير طاتيو مثلاً في أرمينيا الشرقية نشأت فيه أعظم إكليريكية ساهمت في التكوين الثقافي والديني، وماسيس الطاتوي الذي انتخب كاثوليكوساً (١٦٢٩–١٦٣٠) كان صانع النهضة الأرمنية، وفيليبُس الأول (١٦٣٣–١٦٥٥)، خلفه، كان حبراً كبيراً(٤٦).

أما الاتصالات بين الكنيسة الأرمنية والكنيسة الرومانية فقد كانت كثيرة، لكنها لم تكن مثمرة. ففي سنة ١٥٤٧، دعا الكاثوليكوس اسطفانُس السلمستي (١٥٤٤–١٥٦٦) إلى عقد مجمع سري في إتشميازين من إكليريكيين وعلمانيين قرَّروا فيه إرسال الكاثوليكوس إلى أوروبا. إلا أن نتائج الرحلة هذه لم تكن كما كان متوقعاً. وكذلك كان الأمر بالنسبة الى البعثة الثانية التي تقررت وتحققت بين عامي ١٥٦٢ و١٥٦٤في عهد الكاثوليكوس ميخائيل. في ما بعد، تبادل البابا غريغوريوس الثالث عشر الرسائل مع كاثوليكوس كيليكيا عزريا الدّهوغي (١٥٨٤–١٦٠١) حول التقويم الجديد، وبنوع عام، حول مسألة الوحدة مع روما(٤٧).

أمّا النسطوريون فكانوا قلة مشتتة، وقد واجهوا صعوبات هائلة، في حين أن نساطرة قبرص كانوا قد اتحدوا مع روما في العام ١٤٤٥ إثر المجمع الفلورنسي، ومن ثم تَلَيْتنوا كلّياً. بينما يلاحظ، في الطرف الآخر من العالم، أن أول اتصال جرى بين البرتغاليين ونساطرة الملابار كان في أوائل القرن السادس عشر. أمّا في الشرق الاوسط فإن قسماً من النساطرة معارضاً لانتقال صلاجيات الكاثوليكوس بالتوراث عمد، في سنة ١٥٥١، إلى انتخاب كاثوليكوس معارض، تمثل بشخص يوحنا سولاجا رئيس دير ربّاح هرمزد في شمال العراق. وقد تلقى هذا الأخير تثبيتاً من روما عام ١٥٥٣. وعرفت هذه السلطة الكنسية الجديدة باسم "الكلدان"، فاستقرت تدريجياً في ديار بكر وسعرت وسلمَس، بينما الكاثوليكوس النسطوري بقي مقيماً في رباح هرمزد. وخلال مجمع ديامپر، عام ١٥٩٩، خضع النساطرة لليتنة تامة. ثم إنه في سنة ١٦٥٣، طرح عنهم مسيحيو ملابار بأغلبيتهم الساحقة سلطة روما واختاروا لهم أسقفاً الأرخيدياقون توما پارمبيل، لكن مساعي الكرمليين أسفرت عن ردّ بعض من هؤلاء من تابعي روما القدامى الذين كونوا – في ما بعد – الكنيسة السريانية الملابارية. وفي ١٦٦٥ اتحد مسيحيّو ملابار المنفصلون عن روما بالكنيسة السريانية الأرثوذكسية (اليعقوبية)، وقد سعى عبثاً الكاثوليكوس النسطوري لردّهم إلى سلطته(٤٨).

لقد كان من نتائج العلاقات المباشرة والمتواصلة بين روما والكنيسة المارونية أن أسفرت عن ليتنة الكنيسة المارونية، خصوصاً في حقل الطقوس والتنظيم. وبدأت تلك الليتنة في نهاية القرن السادس عشر في مجامع قنوبين (١٥٨٠، ١٥٩٦) واستكملت في مجمع اللويزة (المجمع اللبناني ١٧٣٦). ففي سنة ١٦٠٦ تبنى البطريرك يوسف الرزّي (١٥٩٦-١٦٠٨) المدافع عن الليتنة والمقدام بهذا الصدد، التقويمَ الغريغوري ، مُدخلاً بذلك الإصلاحَ التقويمي قبل سائر الكنائس الشرقية بقرنين.

في سنة ١٥٨٥ طبعت "رتبة الجناز" بحسب الطقس الماروني، أعقبتها "الأناجيل الأربعة" (١٥٩١)، ثم "القُداس الخلقيدوني" (السرياني) حسب طقس الكنيسة المارونية (١٥٩٤)، وكتاب "خدمة القداس"، وكتاب "الساعات السبع القانونية" (السواعي) (١٦٠٤). وفي سنة ١٦٢٤ طُبع أول كتاب قداس ماروني باللاتينية. أما الكتب الدينية باللغة العربية فهي بالتأكيد كثيرة. ففي سنة ١٥٦٦ أبصرت النور الطبعة العربية "للتعليم المسيحي الروماني"، وقد تكرر طبعه مرات عديدة، وفي سنة ١٦١٣ طبعت ترجمة "التعليم المسيحي لبلارمينُس" (Bellarmin).

إنما يبقى الحدث الثقافي الأبرز والأهم إنشاء المعهد الماروني في روما عام ١٥٨٤، وقد عهد بإدارته إلى الآباء اليسوعيين ، فشكل البوتقة التي تكونت فيها سريعاً نخبة الكنيسة المارونية، التي تخطّى إشعاعها الروحي والفكري الحدود الجغرافية. وفي الشرق الأدنى أنشأ المرسلون مدارس عديدة في طرابلس وحلب ودمشق أسهمت في تنشئة كهنة مثقفين، وفي تطوير ثقافة العلمانيين. ففي القرن السابع عشر أكَبَّ المسيحيون على دراسة اللُغة العربية، بعد ما كانت قد حُرمت عليهم بأمر من الخليفة العباسي المتوكِّل (٨٤٧-٨٦١). فكانت بواكير تآليفهم إيذاناً بنهضة الآداب العربية. فأنشئت سنة ١٦١٠ مطبعة دير مار قزحيا في شمالي لبنان، وأخريان أنشئتا في القرن الثامن عشر، الأولى في حلب سنة ١٧٠٧ والثانية في دير مار يوحنا الصابغ - الخنشارة (١٧٢٥) في متن لبنان.

أما في أوروبا فقد أسس الماروني يعقوب قمر، سنة ١٥٩٦، المطبعة العربية في روما، مقدماً بذلك للكنيسة الرومانية أداة مميّزة لنشر الكثلكة في الشرق. وفي السنة عينها (١٥٩٦) طبع في روما "الغرامطيق السرياني" الذي كان قد ألّفه البطريرك العتيد

جرجس عميرة (١٦٣٤-١٦٤٤) زميل البابا أوربانُس الثامن في روما، وجبرائيل الصهيوني. وبعد ان علّم في مدرسة سامپيانسيا في روما استدعي الى باريس، في عام ١٦١٤، من قبل الملك لويس الثالث عشر. وكان في أصل إنشاء كرسي اللغتين العربية والسريانية في الكوليج دو فرانس، وأول أستاذ لهما خلفه إبراهيم الحاقلاني الذي نهج النهج الثقافي عينه[٤٩].

الخاتمة

لقد حاولنا، في العرض الذي تقدّم، أن نعطي باختصار كلي صورة شاملة عن وضع الكنائس الشرقية خلال الفترة الممتدة من سنة ١٥١٧ الى سنة ١٦٥٠. وكان لا بدّ من العودة الى الوراء والتطلع الى الأمام لتوضيح الوضع القائم، فقيام حكم إسلامي جديد - الحكم العثماني - في المنطقة، والعلاقات الإدارية التي حاول البطاركة الأرثوذكس الشرقيون تنظيمها مع بطريركية القسطنطينية وكنيسة روسيا، ونشاط المرسلين واستئناف محاولات الاتحاد مع الكنيسة الرومانية، حددت جميعها على مستويات وفي حقول مختلفة حياة الطوائف المسيحية الشرقية وسياسة رؤسائها الكنسيين.

وإذا كان الوضع الاقتصادي لم يزْدَدْ إلا تدهوراً، وقد دفع الكثيرين الى اعتناق الإسلام أو الانتقال الى المذهب الكاثوليكي، إضافة الى إلغاء العديد من الأبرشيات، وإقفال العديد من الكنائس لقلة عدد الكهنة والمؤمنين ، فإن الحياة الثقافية والدينية والروحية قد عرفت بعضاً من التحسن ينبئ عن تطورات في المستقبل. فأعمال بعض كبار بطاركة اليونان أو المشرَّبين بالثقافة اليونانية، وأعمال بعض البعثات الكاثوليكية، إضافة الى عبقرية الكنائس المحلية، قد ساهمت جميعها فعلياً في هذه النهضة الأُولى. فالوضع، وإن عرف بعضاً من الفروق بين كنيسة وأخرى أو طائفة مسيحية وأخرى، شكّل فيه الأقباط والأرمن والموارنة الطوائف الأشدّ تماسكاً والأكثر حيوية. كذلك البطاركة الأرثوذكس، فإنهم قد شغلوا مراكز مهمة تخطى فيها نشاطهم بعيداً الحدود الجغرافية لكنائسهم الخاصة.

الحواشي

١) مراجع عامّة مختلفة :

Chrys. Papadopoulos, **L'Église orthodoxe orientale**, Athènes, 1954 (en Grecque); P. Rondot, **Les chrétiens d'Orient**, Paris, 1955; J. Hajjar, **Les chrétiens uniates du Proche-Orient**, Paris, 1962; B. Knos, **L'historie de la littérature néo-grecque (1453-1821)**, Upsala, 1962; St. Runciman, **The Great Church in Captivity,** Cambridge, 1968; J. Nasrallah, **Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècles**, vol. IV, 1 : **Période ottomane, 1516-1724**, Paris-Louvain, 1979; R. Mantran, (sous la direction), **Histoire de l'Empire ottoman**, Paris, 1989; J. Assag - P. Kruger, **Petit dictionnaire de l'Orient chrétien**, Paris, 1991; Y. Courbage - P. Fargues, **Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc**, Paris, 1992; B. Heyberger, **Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique**, Paris, 1994; J.P. Valognes, **Vie et mort des chrétiens d'Orient**, Paris, 1994; C.A. Bauman, "Les Églises de rite byzantin dans l'Empire ottoman", dans **Nouvelle histoire de l'Église**, vol. III, pp. 435-469, Paris, 1968; A. Ducellier, "L'orthodoxie sous la première domination ottomane", dans **Histoire du Christianisme**, vol. 7, pp. 15-74. Paris, 1994; du même, "L'Orthodoxie", *ibidem*, vol. 8, pp. 323-352, Paris, 1992.

٢) Chr. Cannuyer, **Les Coptes**, Paris 1988; J. P. Valognes, *op. cit.,* pp. 288-239.

٣) J. Boulos, **Les peuples et les civilisations du Proche-Orient**, t. V, pp. 86-102, Paris, 1968; Cl. Salis, **Les syriens orthodoxes et catholiques,** Paris, 1988; P. Dib, **Histoire de l'Église maronite**, Beyrouth, 1962.

٤) K. Stoffrengen-Pedersen, **Les Éthiopiens**, Paris, 1988, pp. 21-23.

٥) J. Mécerian, **Histoire et institutions de l'Église arménienne**, Beyrouth, 1965; Dédéyan, **Histoire des Arméniens**, Toulouse, 1982.

٦) Mélétios Pigas, **Chrysopighi**, éd. G. Valetas, Athènes 1958 (en Greque); Cyrille Lucar, **Sermons**, 1598-1602, éd. K. Rozemond, Leiden, 1974.

٧) Chr. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 143.

٨) J. Hajjar, *op. cit.,* 201; **Histoire de la Nation grecque**, vol. X, pp. 106-107, Athènes, (en Grecque).

٩) Chr. Cannuyer, *op. cit.,* 44.

١٠) Chr. Papadopoulos, *op. cit.,* pp. 163-164; **Histoire de la Nation grecque,** vol. X, p. 108; J. Nasrallah, *op. cit.*, pp. 47-51. C. A. Bauman, *op. cit.*, 459.

١١) Chr. Papadopoulos, **Histoire de la Nation grecque,** vol. X, pp. 107-108; J. Nasrallah, *op. cit.,* pp. 42-44.

١٢) P. Dib, **Histoire de l'Église maronite**, Beyrouth, 1962; J.P. Valognes, *op. cit.,* pp. 368-405. J. Hajjar, *op. cit.,* pp. 211-213.

١٣) راجع ما ورد في الحاشية رقم ٥.

١٤) الكتابَ الذي استوفى هذا الموضوع على أكمل وجه هو كتاب انطوان فتّال :

A. Fattal, **Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam** Beyrouth, 1958.

١٥) A. Argyriou, **les Exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821); Esquisse d'histoire des courants idéologiques au sein du**

peuple grec asservi, Thessalonique, 1982, pp. 9-32 et 69-113; du même, "Les courants idéologiques au sein de l'Orthodoxie et de l'Hellénisme à l'époque turque", dans **Contacts**, Paris, 124 (1984), 285-305; B.G. Spyridonakis, **Grecs, Occident et Turcs de 1054 à 1453 : quatre siècles d'histoire de relations internationales,** Thessalonique 1990; M. Balivet, **Romanie byzantine et pays de Rûm Turc. Histoire d'espace d'imbrication gréco-turc**, Istanbul, 1994; J. Petrou, **Église et politique**, Thessalonique 1992 (en grec); A. Ducellier, "**L'Orthodoxie**".

١٦) والطومار هو نصّ كنسي رسميّ يتضمن قرارات مجمع .J. Petrou, *op. cit.*, pp. 46-50 تُحدّد العلاقات بين كنيسة ودولة أو بين كنيستين.

١٧) A. Argyriou, "L'étrange discours d'un maître d'école athénien rapporté par le Sieur de la Guilletière" (1669), dans **Hellinika**, Thessalonique, 46 (1996), 95-114, notamment pp. 105-106.

١٨) إعادة نشر في : **Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae**, Bon, 1849.

١٩) إعادة نشر بواسطة النسخ، أثينا، ١٩٨٠.

٢٠) Pasch. Kitromilidis, **Les Lumières grecques,** Athènes, 1996, pp. 271-282 et 428-497 (en grec); A. Argyriou,"La réception des Lumières par le monde asservi aux Turcs", dans **Social Compass**, Londres, 44 (1997), 247-260.

٢١) نشر النص في العام ١٧٩٨ في المطبعة البطريركية في القسطنطينية. راجع، الترجمة الفرنسية في :

A. Argyriou, **Spirituels néo-grecs, XVe-XXe siècles**, Namur, 1967, pp. 105-113.

والترجمة الانكليزية في :

R. Glogg, "The Didaskalia Patriki", **Middle Eastern Studies**, London, 5 (1969), 91-115;

وفي ما يخص مؤلفه، راجع : A. Argyriou, **Les Exégèses grecques...**, pp. 668-678

٢٢) وبالأخص البطاركة الكبار : ملاتيوس بيغاس، كيرلّس لوكاريس، دوزيتاوس وخريسنتس نوتاراس.

٢٣) للمراجع والمصادر انظر :

Ap. Vacalopoulos, **Histoire du néo-hellénisme**, Thessalonique, 1973, vol. IV, pp. 69-75 (en grec) ; **Histoire de la Nation grecque,** X, 246-252; A. Argyriou, **les Exégèses grecques...**, pp. 82-113.

٢٤) المرجع السابق : A. Argyriou, pp. 127-218.

٢٥) انظر النصّ في :

E. Legran, **Bibliotèque grecque vulgaire**, vol. II, pp. 231-333, Paris, 1881.

٢٦) H. Hionidis, **Païssius Ligaridis,** New York, 1972.

٢٧) A. Argyriou, **Les Exégèses grecques...**, pp. 305-354. Édition critique du Traité d'Anastassios Gordios **Sur Mahomet et contre les Latins,** par A. Argyriou, Athènes, 1983.

٢٨) Ap. Vacalopoulos, *op. cit.,* II, 134-220; N.J. Panatzopoulos, **Les "privilèges" comme facteur culturel dans les rapports entre chrétiens et musulmans**, Thessalonique, 1975 (en grec).

٢٩) St. Runciman, *op. cit.*, pp. 186-207.

٣٠) للمصادر انظر في ما سبق الحاشية رقم ١، وانظر لاحقاً الحاشية رقم ٣٤.

٣١) J. Tarnanidis, **Histoire de l'Église serbe**, Thessalonique, s.d., pp. 82-90.

٣٢) J. Nasrallah، سبق ذكره.

٣٣) إن هَلْينة بطريركية الإسكندرية وأورشليم أبرزها في مؤلّفاته التي سبق ذكرها كلّ من جوزف حجار، وج. نصر الله، وكريس پاپادوپولس، وذلك بحسب وجهة نظر كلّ منهم.

٣٤) في خضم مصادر غزيرة عن حياة الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية خلال الحقبة المذكورة هنا، بالإمكان مراجعة :

B. Knös, *op. cit.* ; St. Runciman, *op. cit.*; AP. Vacalopoulos, *op. cit.*, ; **Histoire de la Nation grecque**, X, 92 -110 - et 336-380; St. Runciman, *op. cit.*, pp. 208 sq. ; J. Nasrallah, *op. cit.*; A. Argyriou , **Les Exégèses grecques...**

أيضاً الدراسات المختلفة عن بعض رجال الدين الواردة في الحواشي. كذلك تحتوي الموسوعة الدينية والأخلاقية : **L'Encyclopédie religieuse et morale**, 12 volume على مداخل قيمتها متفاوتة، (الموسوعة هي باللغة اليونانية). ويمكن مراجعة : **Le dictionnaire de théologie catholique** ومعاجم أخرى.

٣٥) صدر هذا الكتاب في حوالي ٤٠ طبعة ما بين العام ١٥٦١ والعام ١٨٠٠ وقد تُرجم الى لغات أخرى.

٣٦) راجع النصوص في : I. Karmiris, **Les documents dogmatiques et symboliques de l'Église orthodoxe**, vol. II, Athènes, 1953.

٣٧) راجع الدراسة المميّزة لـ G. Hering, **Oekumenisches Patriarchat und europaïsche Politik : 1620-1638,** Stuttgart, 1968.

٣٨) : Cl. Tsourcas, **Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)**, Thessalonique, 1967.

٣٩) A. Argyriou, **Les Exégèses grecques...**, pp. 249-501 وبخاصّة الصفحات من ٢٤٩ الى ٢٥٤، حيث نجد جميع المصادر السابقة.

٤٠) صدر من كتاب **Salut des pécheurs**، ٢٥ طبعة في ما بين عامي ١٦٤١ و١٧٩٨. وفي ما يخصّ الروحانية الأرثوذكسية بالتحديد، انظر :

A. Argyriou, "La vie religiuse et spirituelle du peuple orthodoxe grec sous domination ottomane", dans la revue **Chroniques grecques**, vol. 7, pp. 189-198, s.d.

٤١) **Histoire de la Nation grecque**, X, 410-436.

٤٢) في ما يختص بـ "السلام الأمضى للمقاومة واستمرارية البقاء"، انظر الجدول المركّب في :

A. Argyriou, **La vie religieuse et spirituelle ; Spirituels néo-grecs.**

٤٣) K. Stoffregen-Pedersen, pp. 21-23 ; J.P. Valognes, p. 278.

٤٤) K. Stoffregen-Pedersen, pp. 56-57.

٤٥) Chr. Cannuyer, pp. 44 et 192 ; J. Hajjar, pp. 204 et 215

٤٦) J. Mérécian, pp. 116-119 ; G. Dédéyan, 371-372.

٤٧) G. Dédéyan, pp. 364-366.

٤٨) J. Longton, **Fils d'Abraham**, Paris, 1987, pp. 166-167; J. Hajjar, pp. 203-204 et 216-217.

٤٩) راجع الحاشية رقم ١١.



الفصل الواحد والعشرون

تطور الكثلكة في الشرق

(القرن السادس عشر – القرن التاسع عشر)*

برنار هيبرجيه

إن تطور الكثلكة في الشرق ناتج عن تضافر عوامل عديدة تاريخية، سياسية، إقتصادية، إجتماعية وثقافية على امتداد ردح من الزمن. كما آن الطموحات الشخصية والتنازع على السلطة داخل الملل والمذاهب كانت أيضاً من العوامل المؤثرة أحياناً. إن استكشاف هذه العوامل وجلاء الطرق التي تفاعلت فيها، بحيث أدت إلى ولادة كنائس كاثوليكية جديدة في الشرق، يشكلان محور هذا البحث ويحددان نطاقه.

إن ولادة كنائس جديدة ذات شركة مع الكرسي الرسولي في روما، وتطور كثلكة مُصلحة في الشرق، يندرج ضمن فترة حافلة بالتطورات في تاريخ المسيحية. فهي، بدايةً، فترة محزنة تقوضت خلالها وحدة المسيحية الأوروبية، فيما كانت الجيوش الإسلامية تهدد المناطق الشرقية والجنوبية من القارة الأوروبية. وهي، ثانياً، الفترة التي فتحت فيها الاكتشافات الكبرى آفاقاً جديدة للتوسع العالمي، والتي ألهمت فيها النزعة الإنسانية السائدة يومها صحوة وجدانية داخل الكنيسة الكاثوليكية، نتجت عنها مساعٍ للإصلاح والتجديد، وهذا ما أعدّ الإطار لـ"عودة" الكنائس الشرقية. وهي، ثالثاً، الفترة التي انفتحت فيها أمام الأقليات المسيحية المقيمة تحت نظام إسلامي آفاقاً إقتصادية وسياسية وثقافية أوسع، وباتت ترتبط بصورة متزايدة بـ"الإقتصاد العالمي" الذي تسيطر عليه التجارة الأوروبية، وتشارك فعلياً في نشر "حضارة مادية" جديدة تشمل بعض العناصر النموذجية للكثلكة، كالصور المنحوتة، الكتب المطبوعة أو السبحات.

إن دراسة الظروف والحوادث الخاصة التي أدت إلى انشقاق المؤسسات بين مختلف المذاهب الدينية لا تكفي وحدها لفهم ولادة الكنائس الكاثوليكية الشرقية فهماً وافياً. ومن

* الأصل باللغة الفرنسية.

المهم أيضاً أن تُدرس الأطر الاجتماعية والثقافية التي تمكنت الجماعات الدينية أن تنشأ فيها، وأن تعيد الاتحاد بروما. ومع أن الإرساليات قد أدّت دوراً مركزياً في هذه العملية، غير أن الدور الذي قام به المشارقة أنفسهم لا يقل نشاطاً وأهمية. وإذا ما رمنا فهم هذا التطور فهماً أفضل، فمن الجوهري أيضاً أن نستجلي نظرة روما إلى وحدة الكنائس، في مقابل النظرة الشرقية.

I – ولادة الإكليروس الكاثوليكي في الشرق

أ) *الأصول التاريخية للوحدة*

إن مساعي التقارب بين الكنائس الغربية وكنائس الشرق لم تبدأ في القرن السادس عشر، بل من الممكن تقصّي أصولها في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أيام الحملات الصليبية. والواقع أن مجمل تاريخ العلاقة بين روما والكنائس الشرقية يتحدد في ضوء تراث القرون الوسطى، المستمد من التجارب المتراكمة بدءًا بالحملات الصليبية.

من الواضح أن الكنائس لم تشارك كلها في العلاقات مع اللاتين بالكثافة نفسها، أو للمدة الزمنيّة ذاتها. فالموارنة والأرمن كانوا الأكثر انخراطاً في تلك العلاقة. ويظهر أيضاً أن قسماً من قيادة الكنيسة السريانيّة الغربيّة كان على علاقة طيبة بالفرنجة الذين بدوا أقل تهديداً لهويته من البيزنطيين. أما ممثلو الموارنة فقد اعتمدوا العقيدة الكاثوليكية منذ العام ١١٨١ أو ١١٨٢، كما أن بطريركهم ذهب إلى روما للمشاركة في مجمع لاتران الرابع عام ١٢١٥. ومن جهتهم، فإن امراء مملكة كيليكيا الأرمن الذين حالفوا الفرنجة لمقاومة البيزنطيين، اتبعوا سياسة المصالحة الدينية مع اللاتين حتى انهيار مملكتهم في العام ١٣٧٥. وكان الدومينيكان والفرنسيسكان يجوبون أرجاء آسيا ويجمعون الأتباع المتنصرين ويُرسون أسس مسيحيّة كاثوليكية شرقية انهارت إثر حملات تيمورلنك المدمّرة. طائفة نخدجيفان الأرمنية الكاثوليكية هي الوحيدة التي نجت وبقيت حتى القرن الثامن عشر في إزمير، حيث انتقل قسم منها طالباً اللجوء.

ب) *بداية المساعي الجادة نحو الاتحاد*

استعادت المبادرات الغربية باتجاه الشرق حيويتها ابتداء من أوائل النصف الثاني من القرن الخامس عشر، مع إقامة الراهب الفرنسيسكاني غريفون (١٤٥٥-١٤٦٩) وخلفه جبرائيل بن القلاعي، بين الموارنة.

تزايد عدد البعثات الغربية الموجهة نحو الشرقيين خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، أي قبل مدة طويلة من بدء الحملات التبشيريّة في أوائل القرن السابع عشر. فأثناء ولاية البابا غريغوريوس الثالث عشر (١٥٧٢-١٥٨٥)، وحوالي وقت انعقاد مجمع ترانت (١٥٤٥-١٥٦٣)، وبُعيد الصدمة النفسية التي خلفها الانتصار في معركة ليبانتو (١٥٧١)، بذل الكرسي البابوي مساعي جادة لمحاورة الطوائف الشرقية وأجهزتها الإكليريكية، التي بدت أكثر استعداداً للاتحاد بروما.

في العام ١٥٧٨، أُرسل اليسوعيان جان باتيست إليانو وتوماسو راجيو إلى الموارنة لكسب موافقتهم على إصلاح التقويم الكنسي. وفي عام ١٥٨٢ أطلق إليانو بعثة جديدة نحو الأقباط، إثر محاولة أولى جرت عام ١٥٦١. وفي السنة نفسها قام مطران صيدا، ليونارد آبل، في إطار المهمة نفسها، بجولة في الشرق. وبعد أن كان بطريرك السريان الغربيين قد رفض استقباله في ديار بكر تراجع وانخرط في مناقشات طويلة وحادة معه. وفي دير ربّان هورمزد استقبله بطريرك السريان الشرقيين (القطاع التركي) استقبالاً حسناً، ونجح في الحصول منه على إعلان إيمان، بالرغم من أن روما لم توافق عليه أبداً. كما أن كاثوليكوس كيليكيا الأرمني أعلن اعترافه الخاص. أما الروم الملكيون فكانوا، أثناء زيارته، منقسمين إلى ولاءين. فبطريرك حلب ميخائيل السابع صبّاغ قد أعلن ولاءه لروما في العام ١٥٨٥خلافاً لمنافسه الدمشقي يواكيم الخامس ضو. وأما بطريرك الأقباط يوحنا الرابع عشر فقد رحب به، غير أن السينودس المكلف بتفحص احتمال الالتحاق بروما وتصحيح التقويم كان منقسماً حول هاتين القضيتين، وعقد جلسة صاخبة. وأرسلت بعثة بابوية جديدة إلى مصر عام ١٥٩٢، أدّت إلى إرساء اتحاد رسمي لم يدم طويلا.

قبل وصول هذه البعثات كانت ثمة محاولات من قبل المشارقة أنفسهم للاتصال بالكرسي البابوي. ومن هذه المحاولات تلك التي قام بها يوحنا سولاقا السرياني الشرقي، الرئيس العام لدير ربّان هورمزد. ولما كان على خلاف مع فريق آخر في كنيسته فقد ذهب إلى روما، وحصل على سيامة رسمية من البابا يوليانُس الثالث في العام ١٥٥٣ واتخذ اسم يوحنا الثامن. ثم انصرف إلى سيامة الأساقفة وأسس رابطة للبطاركة الكاثوليك، الذين لجأوا منذ العام ١٥٨٠ إلى الجانب الفارسي بجوار بحيرة أُرميا. وقد استمر هذا الكرسي حتى ١٦٧٠، العام الذي عاد فيه البطريرك سمعان الثالث عشر إلى "النسطورية"، واستقر في جبال الأكراد في شمالي غرب بلاد فارس.

ج) *الكثلكة ضمن مختلف الكنائس الشرقية*

لم يكن تطور الكثلكة ضمن الكنائس الشرقية على اختلافها مطّرداً ولا منتظماً، بل كان يختلف من كنيسة إلى اخرى، ومن منطقة إلى أخرى. فغالباً ما كان يتأثر بالتحولات أو العراقيل التي كانت سبباً في تقطّع مسيرة تطوره أو انعكاس مجراها. وفي ما يلي دراسة موجزة لتطور الكثلكة لدى القيادات الشرقية الكبرى في المناطق الجغرافية المختلفة :

منذ مجمع فلورنسا، بات اللاتين يطلقون لفظة "كلدان" على الأعضاء المنضمين إلى روما من أبناء الكنيسة المشرقية. وباتت ديار بكر مركز الطائفة المسماة بهذا الاسم. خلال القسم الأوّل من القرن السابع عشر، اتسمت الأنشطة الإرسالية والمفاوضات بين الكرسي البابوي وممثلي هذه الطائفة بتطورات متشابكة. ففي العام ١٦٦٧، أعلن متروبوليت ديار بكر المطران يوسف ولاءه للاّتين، وتعرّض جراء ذلك للاضطهاد من جملة أعداء تدعمهم السلطات العثمانية. وقد فرَّ إلى روما، حيث أقام من عام ١٦٧٥ إلى ١٦٧٧. غير أنه عاد عام ١٦٨١ إلى ديار بكر وأُقرَّ بطريركاً على الكلدان. أما خلفه يوسف الثاني (+ ١٧١٣) فقد وجد صعوبة في الحفاظ على منصبه، ولكن أثناء ولاية يوسف الثالث، انضم سكان ديار بكر قاطبة إلى الكثلكة حتى وصلت إلى الموصل. وفي تلك الأثناء كانت المعارضة تنظم صفوفها وتنمو عدداً وقوة، حتى نجحت أخيراً في اعتقاله وسجنه. وبعد مكوثه في السجن لوقت طويل، ذهب يوسف الثالث إلى روما ليقيم فيها إقامة طويلة (١٧٣٢-١٧٤٢)، ولم يعد إلى بلاده إلا عام ١٧٥٧. أما خلفه يوسف الرابع، المولود لعازر هندي، وهو من طلاب كلية أوربانُس، فقد قرر بعد جولة في الغرب أن يتقاعد في روما في العام ١٧٨١، وتَرَكَ منصبه لأوغسطينُس هندي، الذي اتخذ اسم يوسف الخامس (+ ١٨٢٨) من دون أن يثبّت رسمياً قط. ومع الأخير انقطع حبل بطاركة ديار بكر الكلدان.

غير أن الكثلكة استمرت في الازدهار في الموصل على امتداد القرن الثامن عشر. فعام ١٧٧٨، تولى المتروبوليت يوحنا هورمزد القيادة هناك ودخل جراء ذلك في نزاع مع البطريرك "النسطوري"، ومع هندي، منافسه في ديار بكر. ومع العام ١٨٣٠ بدأت سلسلة "بطاركة الموصل الكلدان"، وأولهم هورمزد. وهي سلسلة استمرت حتى اليوم تحت لقب "بطريرك بابل"، على الرغم من تدخّل روما والتزامها بوضع حد لتوارث المنصب الذي تواصل على امتداد ثلاثة قرون.

اما لدى السريان الغربيين، فقد أرسل البطريرك إغناطيوس عبد الله ممثلين إلى البابا بولس الثالث، وأقر كتابةً في العام ١٥٥١ بسلطة روما ومرجعيتها العليا. أما نعمة الله، الذي خلفه، فقد جحد إيمانه أمام القضاء التركي والتمس اللجوء إلى روما عام ١٥٧٨ مفرطاً بذلك، وبصورة جدية، بمسألة الإتحاد بين روما وطائفته السريانية الغربية. وقد تلقى ابن أخيه وخلفه داود شاه تثبيتاً من روما على كرسي البطريركية، غير أنه رفض التعاون مع بعثة ليونارد آبل، ولم ينضم إلى المذهب الكاثوليكي إلا نفر قليل من مطارنة تلك الطائفة على امتداد القرن السابع عشر.

ولكن استطاعت الكثلكة في حلب أن تجمع عدداً من الأتباع من بين السريان الغربيين، وتمكنت من الانتظام انتظاماً جيداً تحت قيادة أندراوس أخيدجان، من خريجي الكلية المارونية في روما. وقد رُسم أندراوس بطريركاً كاثوليكياً في العام ١٦٥٩، ونجح في كسب جزء من طائفته في ماردين وديار بكر. وفي العام ١٦٧٧ واجه خلفه بطرس شاهبدين صعوبة في فرض نفسه مقابل منافسه "المونوفيزيتي"، وقد خُلع عن منصبه وأُعيد إليه مرات عدة. وعند وفاته، عام ١٧٠٢، عجز خلفه عن ربح رضى الآخرين، وانتهى في روما (١٧٠٦) حيث توفي عام ١٧٢١. وفي السنوات التالية عجزت سلطات روما عن تنظيم هذه الطائفة الكاثوليكية الصغيرة، أو إعطائها زعيماً مقبولاً من الجميع. ولم يبدأ المذهب الكاثوليكي في النمو والانتشار بوتيرة متسارعة بين السريان إلا بعد العام ١٧٧٤، حين أعلن مطران حلب ميخائيل جَرْوَه انضمامه إلى روما وأطلق حركة تحوّل نحو روما لعدد من الكهنة وأبناء الرعية. وقد أشعل هذا النجاح ردة فعل عنيفة في صفوف "القائلين بالطبيعة الواحدة"، ولكن ذلك لم يحل دون سيامة جَرْوَه بطريركاً في ماردين في العام ١٧٨١. ثم إنه تسمى باسم إغناطيوس واستقر في لبنان في دير الشرفة الذي أسسه. وبعد وفاته عام ١٨٠١، عين ميخائيل ضاهر، وهو كاهن من حلب، خلفاً له، غير أن ضاهر عجز عن كسب تأييد الطائفة كلها، واستقال عام ١٨١٠. كما أن سمعان هندي الذي خلفه (١٨١٠-١٨١٨) عانى من المصير نفسه، إذ لم تهدأ الصراعات الحزبية داخل الكنيسة. غير أن الكنيسة انقسمت انقساماً خطيراً عندما عينت السلطات في روما نائباً بطريركياً، وتزامن ذلك مع إعلان بطرس جَرْوَه نفسه بطريركاً. ولكن، مع مرور الوقت، توصل هذا الأخير إلى الحصول على اعتراف الكرادلة، وتبين منذ العام ١٨٢٨ أنه قائد ديناميكي للسريان الكاثوليك الذين تزايد عددهم جراء انضمام الأساقفة إليه وقسم من رهبان دير الزعفران.

في روما، شارك الكاثوليكوس الأرمني استفانُس السلمستي في يوبيل العام ١٥٥٠. وأعرب كاثوليكوس كيليكيا، عازاريا (١٥٨٤-١٦٠١)، عن رغبته في الاتحاد بكنيسة روما، من خلال مراسلاته مع البابا غريغوريوس الثالث عشر، وأثناء لقائه ليونارد آبل المشار إليه سابقاً. في القرن السابع عشر، انضم بعض الأساقفة الأرمن إلى الاتحاد، وتبادل عدد من الجثالقة الرسائل مع البابا، وأوفدوا ممثلين إلى روما. ولكن حوالي العام ١٧٠٠، انطلقت في القسطنطينية حركة مناهضة للاتين عنيفة جداً، عندما أصبح بطريرك الآستانة المرجعية الرئيسية لكل الأرمن في الامبراطورية العثمانية، وتدخل في العام ١٧٤٠ مباشرة في تعيين مطران حلب، أبراهام أردزيفيان، الذي اتخذ اسم بطرس، "بطريركاً كاثوليكياً لكيليكيا"، واستقر في لبنان، في دير بزمار، منذ العام ١٧٤٩.

بدت البطريركيات الملكية في الإسكندرية وأورشليم، التي كانت تحت سيطرة اليونان، غير متأثرة بالكثلكة. من جهة أخرى، ظهر الملكيون في أنطاكية أقل تحفظاً. وكما رأينا سالفاً، أنه خلال بعثة ليونارد آبل، مال قسم من الطائفة إلى الاتحاد بروما. وفي العام ١٥٨٤، كتب أنصار البطريرك يواكيم الخامس ضو إلى البابا غريغوريوس الثالث عشر لتأكيد موافقتهم على قرارات مجمعي نيقية وفلورنسا. عام ١٥٨٥، أعلن المعسكر الخصم بقيادة ميخائيل صباغ في حلب اتحاده بروما. ولكن في الفترة الممتدة بين ١٦٠٦ و١٦١٤، عارض البطريرك أثناسيوس الثاني دباس إدخال التقويم الغريغوري إلى دمشق، وواجه الموارنة الذين أرادوا اعتماد الإصلاح مواجهة سافرة.

أما في حلب فقد استأنف متروبوليت المدينة المطران ملاتيوس كرمة، الذي سيم عام ١٦١٢، الاتصالات مع الكرسي البابوي، فأرسل كاهناً إلى روما عام ١٦٢١. وعندما انتخب بطريركاً عام ١٦٣٤، كان يبدو حسن الاستعداد لعلاقات أوثق بكنيسة روما، وإن لم يتعهد بإعلان عقيدته الكاثوليكية قبل وفاته عام ١٦٣٥، على ما يستلزمه "مجمع انتشار الإيمان" (البروباغاندا). غير أن خلفه، من جهة أخرى، تحاشى أية اتصالات مباشرة مع السلطات الرومانية. وعلى العكس من ذلك فإن مكاريوس الثالث الزعيم (١٦٤٧-١٦٧٢) قد وجه إعلان إيمان رسمياً إلى روما عام ١٦٦٤، لكن يبدو أن الكرسي البابوي لم يبنِ على ذلك ما يقتضيه. هل كان "كاثوليكياً بالسر"، كما أكد ذلك المرسلون ؟ وهل سُمّم ومات "شهيداً للوحدة مع روما"؟ الأرجح أنه بذل ما في وسعه للحفاظ على وحدة كنيسته، بينما أبقى أبوابها مفتوحةً للمؤثرات الأوروبية. فقد حاول، في أرجح الظن، أن يخطب ود روما ويحظى برضى القسطنطينية وموسكو. بعد مكاريوس، تنازع على

المنصب مرشحان تنازعاً مكشوفاً حتى العام ١٦٨٢. وقد كان على كيرلّس الخامس أو السادس الزعيم، الذي تغلب في النهاية، أن يواجه منذ عام ١٦٨٥ منافساً جديداً هو أثناسيوس دباس. فأعلن الأخير اعتناقه العقيدة الكاثوليكية وناشد ملك فرنسا أن يمده بالمساعدة. واستمر النزاع حتى عام ١٦٩٤، حين تنازل أثناسيوس عن المنصب مقابل الاحتفاظ بمطرانية حلب ووعده بخلافة منافسه وخصمه. وفي العام ١٧١٦ تحول كيرلّس بدوره إلى الكثلكة، وعند وفاته عام ١٧٢٠، خلفه أثناسيوس كما كان مرتقباً، إلا أنه كان قد تباعد عن روما في هذه الأثناء. لم يكن موقف هذين البطريركين الملكيين استثنائياً. بل إنه يتمثل بشكل واضح في موقف أفتيمُس صَيْفي، مطران صيدا. فالصيفي يقدم نفسه كبطل قضية الكثلكة في بطريركية أنطاكية، ومع ذلك فهو لا يحاول أن يخفي طموحاته الشخصية، إذ إنه غالباً ما يبدو غير منضبط وشديد الحرص على اعتلاء السدة البطريركية مهما كان الثمن.

وعند وفاة أثناسيوس دباس عام ١٧٢٤، انتخب ساروفيم طاناس، ابن أخت أفتيمُس صيفي (الذي توفي في كانون الأول ١٧٢٣)، بطريركاً للملكيين في دمشق، واتخذ اسم كيرلّس واستقر في لبنان. وفي الوقت نفسه، تبنّت الطائفة الملكية في حلب مرشح القسطنطينية سيلفستر القبرصي قبل أن تنقلب وتنصرف عنه عام ١٧٢٦. وكان ذلك علامة على بداية التراتب الإكليريكي المزدوج، الكاثوليكي من جهة، والأرثوذكسي من جهة ثانية. وقد كان من شأن الشكوك التي حامت حول شرعية انتخاب كيرلّس طاناس، وما رافقها من عدم ثقة السفراء الفرنسيين وبعض المرسلين به، أن تجعل روما تتردد مدة قبل منحه الاعتراف به. وقد ثُبِّت عام ١٧٣٣، لكنه لم يتسلم كتاب التعيين حتى عام ١٧٤٤.

وهكذا انقسمت، خلال القرن الثامن عشر، مراتب الإكليروس الشرقي إلى قسمين : كاثوليكي وأرثوذكسي، في صفوف الملكيين، والأرمن، والسريان، والكلدان، على السواء. وحدهم الأقباط ظلوا في منأى عن الجاذبية الغربية ودعواتها. فالدعوات التي وجهها إينوقنتيوس الحادي عشر والثاني عشر، والإرساليات التي تلتها تحت رعاية البابا كليمنتُس الحادي عشر (١٧٠٢-١٧٠٥) لم تترك أي أثر إيجابي. ومع ذلك فقد تمكن البابا بنوا الرابع عشر (١٧٤٠-١٧٥٨) من تشكيل طائفة قبطية كاثوليكية مؤلفة من أتباع الفرنسيسكان، إلا أن إدارة هذه الطائفة الصغيرة استولدت نزاعات عسيرة في الصلاحيات بين نائب الأسقف القبطي ورئيس الإرساليات الفرنسيسكانية. وفي عام

١٨٢٢ أخفقت محاولة قام بها البابا ليون الثاني عشر لتكريس النائب البابوي مكسيمُس جواد بطريركاً. ولم يتجاوز عدد الأقباط الكاثوليك، عام ١٨٣١، الـ ٢٦٢٤ مؤمناً، و١٤ كاهناً موزعين على ثمانية مراكز مختلفة، استناداً إلى تقويم إحصائي قامت به روما.

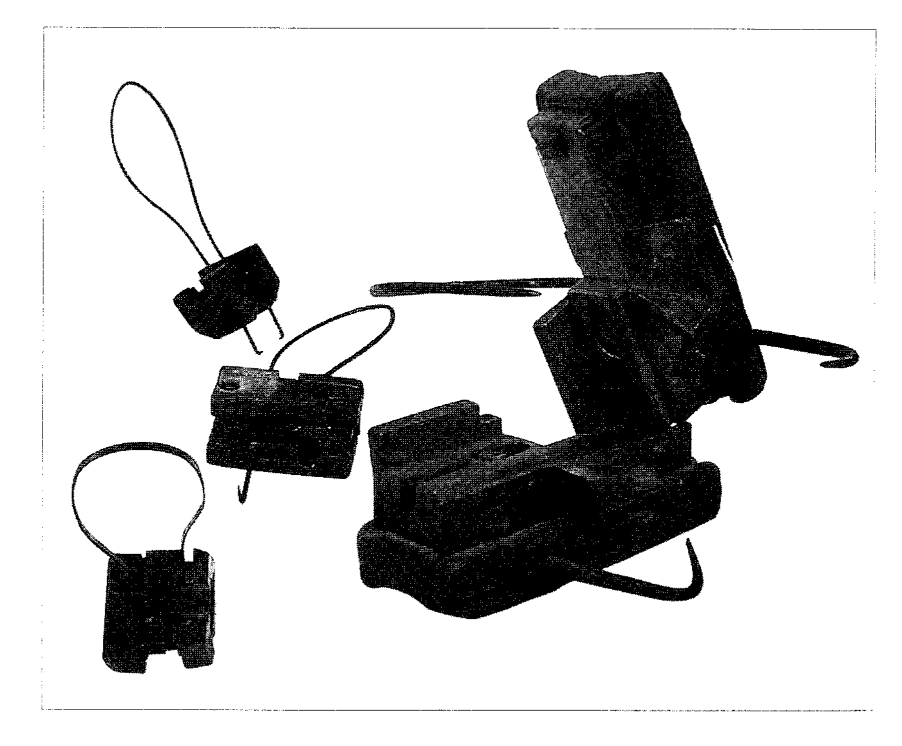
لا يزال الموارنة يشكلون حتى اليوم الطائفة الكاثوليكية الرئيسية في الشرق الأدنى. وبين بقية الطوائف فإن الأرثوذكس يشكّلون الأكثرية، إلا في صفوف الأشوريين حيث تنامى عدد السكان الكلدان أكثر في الفترة الأخيرة. وتظهر خارطة جغرافية للكثلكة وتوزيعها في الشرق، رسمت في القرن الثامن عشر، لبنان، والجليل، ودمشق، وحلب، وشمال بلاد ما بين النهرين كمناطق الكثافة الرئيسية. أما مسيحيو مصر، وبلاد الأناضول (آسيا الصغرى) فيبقون في معظمهم خارج هذه الحركة.

II – الكثلكة والمجتمع

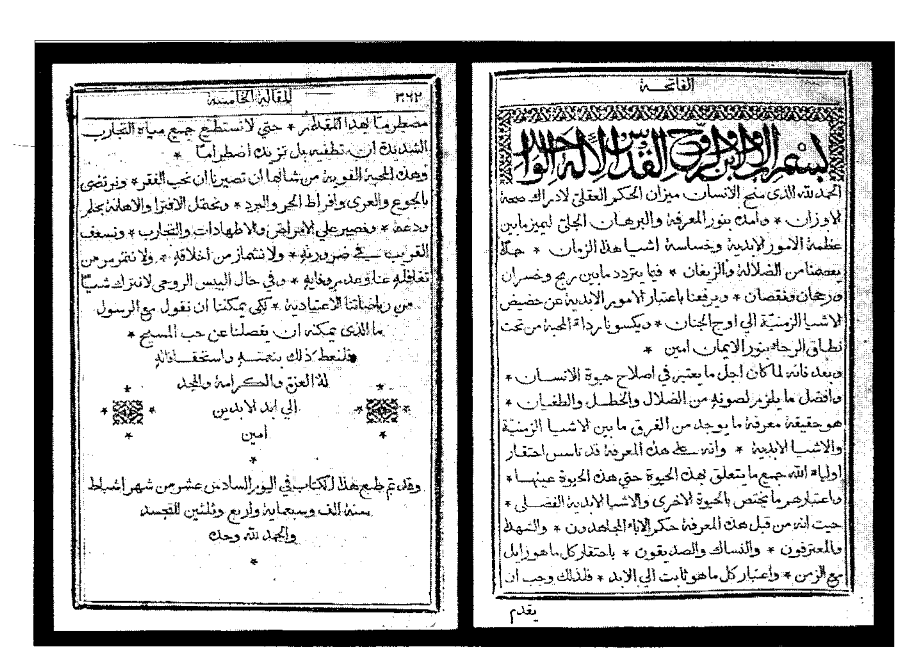
لا يمكن فهم تاريخ هذه الإنشقاقات المؤسساتيّة الملخص أعلاه بالاعتماد على وصف الاتحاد كما يرويه رجال دين من هنا وهناك. فتاريخ الكثلكة في الشرق يعني المجتمع المسيحي بكامله، لا رجال الإكليروس وحدهم، ولذلك ينبغي أن يندرج ضمن سياق الإطار الأعمّ لبداية العصرنة في الامبراطورية العثمانية.

يبدو أن المندوبين البابويين والمرسلين كانوا، على امتداد القرنين السادس عشر والسابع عشر، موضوع ترحيب حار من جانب المطارنة والبطاركة الشرقيين. الذين اعتبروهم حَمَلة مكاسب مادية، بقدر ما هم ممثلون للتقدم الفكري والروحي. فقد كان من شأن إرسال أعضاء من الطائفة إلى أوروبا، وتلقّي المعونات المادية، إضافة إلى نشر الكتب والصور المنحوتة، وتعزيز الممارسات والخدمات الطبية، وتأسيس المدارس الإرسالية، أن يجتذب مسيحيي الشرق الأدنى ويكسبهم. كانت رغبتهم في الاتحاد صادقة، وما توقعوه في المقابل هو انفتاح على المسيحية والعالم، إن لم تكن تدخلات سياسية أو عسكرية مباشرة من السلطات الكاثوليكية. وفي رسالة إلى "مجمع انتشار الإيمان" العام ١٦٦٣، أرسلها البطريرك مكاريوس الزعيم، وبعد أن أعرب عن عظيم سروره من تعليم الكرمليين والكبوشيين في الكنيسة وفي منازل الروم الأرثوذكس في حلب، قال :

"لقد سرّنا هذا كثيراً وقد كنا ننتظره منذ زمن طويل.
منذ ذاك الانقسام، انحرفت أحوال المسيحيين والكنيسة الشرقية نحو التشتت



قالب أرسون لصنع الحروف، وهو الابتكار الأهم الذي استحق عليه عبدالله زاخر لقب «غوتنبرغ الشرق».



الفاتحة

الحمد لله الذى منح الانسان ميزان الحكم العقلي لادراك صحة الاوزان * وامدّه بنور المعرفة والبرهان الجلي لتمييز ما بين عظمة الامور الابدية وخساسة اشيا هذا الزمان * حلا بعضنا من الضلالة والزيغان * فيا يتردد ما بين ربح وخسران ورجحان ونقصان * ويرفعنا باعتبار الامور الابدية عن حضيض الاشيا الزمنية الي اوج الجنان * ويكسونا رداء المحبة من تحت نطاق الرجا بنور الايمان امين *

وبعد فانه لما كان اجل ما يعتبر في اصلاح حيوة الانسان * وافضل ما يلزم لصونه من الضلال والخطل والطغيان * هو حقيقة معرفة ما يوجد من الفرق ما بين الاشيا الزمنية والاشيا الابدية * وانه على هذه المعرفة قد تاسس احتقار اولياء الله جميع ما يتعلق بهذه الحيوة حتى هذه الحيوة عينها * واعتبارهم ما يختص بالحيوة الاخرى والاشيا الابدية الفضلى * حيث انه من قبل هذه المعرفة حكم الاباء المجاهدون * والشهدا والمعترفون * والنساك والصديقون * باحتقار كل ما هو زايل مع الزمن * واعتبار كل ما هو ثابت الي الابد * فلذلك وجب ان

يقدم

٣٦٢ المقالة الخامسة

مضطرما بهذا المقدار * حتي لا تستطيع جميع مياه التجارب الشديدة ان تطفيه بل تزيده اضطراما *

وهذه المحبة القوية من شانها ان تصيرنا ان نحب الفقر * ونرتضى بالجوع والعرى وافراط الحر والبرد * ونحتمل الافترا والاهانة بحلم ودعة * ونصبر علي الامراض والاضطهادات والتجارب * ونستعذب القريب في ضرورته * ولا نشمئز من اخلاقه * ولا نتمرمر من تغافله عنا وعدم رعايته * وفي حال اليبس الروحي لا نترك شيًا من رياضاتنا الاعتيادية * لكي يمكننا ان نقول مع الرسول ما الذى يمكنه ان يفصلنا عن حب المسيح *

فلنعط ذلك بنعمته واستحقاقاته

له العز والكرامة والمجد

الي ابد الابدين

امين

*

وقد تم طبع هذا الكتاب في اليوم السادس عشر من شهر اشباط سنة الف وسبعماية واربع وثلثين للتجسد

والحمد لله وحده

*

«ميزان الزمان»، أول كتاب عربي مطبوع في لبنان.

والدمار نحن نقرّ بهذا ونعترف به. لهذا السبب، نُذكّر به دائماً في تربية رعيتنا.
... بما أن كنيسة روما البابوية القوية والغنية تعطي صدقات لا تحصى ولا تعدّ،
فإننا نطلب منها أن تشملنا بحسناتها المستمرة...
فمن واجب الكنيسة الغنية مساعدة الكنيسة الفقيرة..."

أدّت خيبة الأمل من فترات الإنتظار الطويلة إلى أن يصرف الشرقي النظر عن الإتحاد، أو على الأقل إلى دفعه لأن يكون حذراً. على سبيل المثال، البطريرك مكاريوس مثلاً لم يتمكن من طباعة "الإفخولوجيون" و"الأورولوجيون" اللذين كان سلفه ملاتيوس كرمة قد أعدهما لكهنته وأرسلهما إلى "مجمع انتشار الإيمان" عام ١٦٣١. كما أن ملاتيوس كرمة نفسه كان يأمل أن يطبع ترجمته الخاصة للكتاب المقدس باللغة العربية. لكن المدققين اللاّتين، الذين راجعوا ترجمته لسفر التكوين عام ١٦٦٣، وجدوا أنه يحتوي على مفردات غير دقيقة ومباينة للترجمة اللاتينية للكتاب المقدس (وهو أمر لا يدعو إلى الدهشة !).

أ) ***المسيحيون الشرقيون : الوضع الاجتماعي السياسي، والهوية الثقافية***

إن اللجوء إلى الأرشيف الغربي حصراً من أجل فهم المسيحيين الشرقيين وموقفهم قد يؤدي إلى ارتكاب أخطاء في المنظور، كالتي ارتكبتها الإرساليات اللاتينية خلال القرن السابع عشر. فقد يتعرض المرء، على سبيل المثال، لتأويل الموقف الكامل لحبر من الأحبار في محادثاته مع القناصل الفرنسيين وممثلي الكرسي الرسولي، بالارتباط مع المسألة الوحيدة المتعلقة باتحاده مع روما، وهو أمر غير دقيق على الإطلاق.

إن مركز السلطة في الفكر السياسي عند المسيحيين الشرقيين لم يكن روما ولا حتى فرساي، بل كان بالتأكيد اسطنبول، التي كان عليهم أن يحافظوا على علاقات غير رسمية بها إلى جانب السلطات المحلية التي كانت تتحكم في حياتهم، كالموارنة في جبل لبنان وسواهم. يضاف إلى ذلك أنهم فيما كانوا يحافظون على علاقات بالإرساليات اللاتينية، فإن المسيحيين الشرقيين، والملكيين منهم على الأقل، كانوا منفتحين على تأثيرات من العالم الأرثوذكسي الذي يشتمل على اليونانيين ،والروس والجورجيين.

إضافةً إلى ذلك، ففي عالم المسيحيين الشرقيين، الذي كانت تسوده الثقافة الشفوية، والكتابة نادرة ومتناقلة بصورة مخطوطة، كانت صحة الخطاب ودقته أقل قيمة من التفاعل الشخصي مع المتحدث. فمن علائم الاحترام للآخر مجاراته في أفكاره. ذلك أن الشخص أهمّ، في نهاية المطاف، من الآراء التي يدافع عنها. وإن هذا ربما فسّر كيف

كان في وسع حبر شرقي أن يتكلم، في ظرف ما، بكلام تؤوّله الإرساليات على أنه كاثوليكي، ويدلي بكلام آخر يعدُّ "هرطقة"، لأن ما كان يودُّه الحبر، قبل كل شيء، وربما أكثر من الاتحاد، جمع أكبر عدد ممكن من الأتباع حوله. هذا الموقف كان بعيداً كل البعد ومناقضاً حقاً لذهنية الغربيين وللنزعة الإنسانية لديهم في القرن السابع عشر التي راحت تؤسس كل شيء على المواد المطبوعة، وتنصرف انصرافاً كلياً إلى الدقة في التعبير، والتمييز بين ما هو عادل ومستقيم، وما هو فاسد أو معوجّ. ولذلك فإن إعلان العقيدة الكاثوليكية، التي يجب أن تتسق مع دستور العقيدة الدقيق جداً والمطول جداً والمصحح في ولاية البابا أوربانُس الثامن (١٦٢٣-١٦٤٤)، كان يعدّ التزاماً نهائياً لا فكاك منه. وفي ضوء هذه الوقائع، فإن كل الذين لا يزالون يتساءلون حتى اليوم إذا ما كان ملاتيوس كرمة أو مكاريوس الزعيم على المذهب الكاثوليكي حقاً، أم أنهما كانا كذلك في خصوصية ضميرهما الخاص، إنما هم أولئك الذين يعتمدون وجهة النظر الغربية.

إن نظرة خاطفة إلى تاريخ تأسيس الإكليروس الشرقي الكاثوليكي من شأنها أن تسلط الضوء على الدور المهمّ الذي أدّته الإنقسامات الداخلية بين الكنائس المختلفة، وكذلك التنافس على كرسي البطريركية، في تحديد درجة التقارب والمصالحة، أو الابتعاد والنفور حيال روما.

لقد تمكن مسيحيو الشرق الأدنى المنتمون إلى المذهب نفسه أن يعيشوا ويستمروا من حيث هم طائفة، مع كونهم متفرقين جغرافياً. فقد كانوا في كثير من الأحيان شديدي التنقل بين بغداد والموصل وحلب أو بين حلب ولبنان ومصر. وفي هذا المعنى بالذات يتداخل تاريخ ولادة الكنائس الكاثوليكية، جزئياً، مع هجرة قسم من المسيحيين نحو جبال لبنان، التي غدت مركز البطاركة الكاثوليك، على الرغم من أن أكثرية رعاياهم ظلت تعيش في أماكن أخرى. وقد تسببت حركة الهجرة هذه بجملة ردود فعل في القرن الثامن عشر: فمن جهة، ترحيب واستيطان، ومن جهة ثانية حزازات وعداوات استجرّتها حركة رفض من قِبَل بعض موارنة الجبل حيال "الغرباء"، الذين جاؤوا يستقرّون بينهم، والذين، بإعلانهم أنهم كاثوليك، حرموهم من امتيازهم الحصري بالنسبة إلى روما والغرب.

ومع تفكك السلطة المركزية في الامبراطورية العثمانية، بات يتعين على كل طائفة أن تقوم بترتيباتها الخاصة للتعامل مع السلطات المحلية. ففي كل موضع كانت روابط التضامن مع السلطات المحلية تكفل أمناً هشاً لزعيم الطائفة. من ذلك إن الحصول على دعم

الوالي، أو القاضي، أو نقيب الأشراف، أو الشاهبندر، أو سوى هؤلاء من الأعيان المسلمين، غدا ذا أهمية جوهرية للعيش الآمن، وتحاشي الضرائب الباهظة، أو الإهانات والشتائم، أو بكل بساطة لفرض الاحترام داخل الكنيسة ذاتها. لذلك لما أراد البطريرك كيرلّس الزعيم أن يحافظ على النظام داخل دير صيدنايا، شمالي دمشق، هدد بالإبلاغ عن المعاندين وتحويلهم إلى حاكم المدينة.

وفي جبل لبنان، كان المشايخ الدروز أو الموارنة يقومون بمهمة "الحماة"، بحيث أنهم كثيراً ما زعموا لأنفسهم حق التدخل في شؤون الكنيسة الداخلية.

يضاف إلى ذلك أن العلمانيين احتلوا، ضمن هذا النظام، مكانة راجحة في الكنائس، على كل مستوى محلي. فقد كان الوكيل مكلفاً بالمصالح المادية للطائفة وتمثيلها أمام "الحُماة" المسلمين. وكان موكلاً، بصورة خاصة، بالشوون المالية التي غالباً ما كانت دقيقة لأن الكنائس كانت مديونة.

ولكن، في إطار ظروف كهذه، كانت المواقع المختلفة تفرض نظرات مختلفة ومقاربات مختلفة. من ذلك أن الملكيين في حلب، مثلاً، لم تكن لهم نظرة مشابهة للملكيين في دمشق أو لبنان.

في أوائل القرن الثامن عشر، عرف أفتيمُس صيفي، وابن اخته طاناس، كيف يخلقان شبكة من الحُماة والأتباع، مرتكزة حول الكرسي الأسقفي في صيدا. وفي دائرة صيفي كنت تجد ولاة من آل العظم، الذين كان يعمل طبيباً خاصاً لهم، وقناصل فرنسيين، وكرادلة "مجمع انتشار الإيمان"، الذين كانوا يمدّونه بالدعم الواسع، على الرغم من أنهم ابتعدوا عنه قليلاً عندما عرقل طموحه وحدة الملكيين؛ إضافة إلى تجار كان يمنحهم الحماية من القراصنة المالطيين الذين كانوا يستولون على بضائعهم في البحر. ومع ذلك، فإن مطران صيدا هذا نفسه لم يعرف قط كيف يكسب تأييد الملكيين الحلبيين؛ وهذا أمر من شأنه أن يفسر تفسيراً جزئياً خيبات الأمل التي ترتب عليه أن يتحملها في أواخر سيرته الإكليريكية، خلال معارضته لأثناسيوس دباس.

ويفيد سجلّ تاريخي أن طائفة السريان الكاثوليك أقامت مأدبة في ماردين من أجل كسب تأييد السلطات حضرها القاضي، ابن المفتي، فضلاً عن عدد من الأعيان المدعوين. ويروي أيضاً أنه، في قضية استعادة الكنيسة من "الهراطقة"، ذهب أحد الكهنة ليرى صديقه إبراهيم الذي كانت والدته خادمة لزوجة الحاكم. وقد حصلت الخادمة المسيحية

بمساعدة هذه الأخيرة على تذكرة من الوالي تعيد إلى الكاهن المذكور ملكية الكنيسة المشتهاة.

إضافة إلى أهمية الوضع الإجتماعي السياسي وتأثيره في مختلف الطوائف، علاقاتها بعضها ببعض ووحدتها، فإن الاختلافات الثقافية بين الطوائف، وبين المسيحيين من الطائفة ذاتها، كانت على الدرجة نفسها من الأهمية. فالاختلافات بين سكان مختلف المناطق (بين دمشق وحلب مثلاً)، وكذلك بين التجار والحرفيين المدينيين والريفيين كانت واضحة في معظم الكنائس، كما كانت الحال بين الموارنة الذين كانوا منقسمين إلى بلديين (أهل الريف) وحلبيين (أهل المدينة). وقد لعبت هذه الفوارق دوراً بارزاً جداً في الانقسامات بين الكاثوليك والأرثوذكس، وفي وقت لاحق، في النزاعات التي لم تنفكّ تنشب بين الكاثوليك في الكنيسة عينها.

وفي سيرة مار يوسف الأول، التي يرويها مطران آمد (ديار بكر) الكلداني، نرى مار إيليا بطريرك "النساطرة" محاطاً بزبانية من أهالي ضواحي الموصل، الذين كان الكلدان من أهالي ديار بكر وماردين يعدّونهم سيئي السمعة، والذين يصفهم الكاتب نفسه بـ"الجبليين". ويبدي الراوي السرياني الغربي الكاثوليكي الياس بن القصير، الحلبي المقيم في ديار بكر، الكثير من الاحتقار لأسقف من أساقفة كنيسته متحدر من طور عابدين"تفوح من كلامه رائحة الأزقة والمفارق التي استقى منها عباراته وصوره"؛ ولأسقف آخر كردي الأصل، الذي بالكاد عرف قراءة السريانية، ولم يستطع فهمها.

ب) *أعمال الإرساليات في الشرق*

انخرطت أعمال الإرساليات، في معظمها، ضمن نطاق هذه المنظومة من العلاقات الاجتماعية. وقد قيل إن التحول إلى المذهب الكاثوليكي يُمكن أن يُعزى إلى الكهنة "الفرنج". وما هذا الاتهام بالبعيد عن الحقيقة، لا بل إنه مسوَّغ تماماً في بعض الحالات. فقد كان في وسع قنصل فرنسا في حلب، فرنسوا بيكه، مثلاً، أن يؤمّن تعيين إندراوس أخيجان، تلميذ الآباء، مطراناً للسريان في حلب، من خلال تعهده بتحمّل بعض ديون البطريرك إغناطيوس شمعون. وبالمثل، فعند وفاة الأخير أقر إندراوس بطريركاً من جراء الحصول على فرمان سلطاني من اسطنبول، سدد "الفرنج" كلفته الكلية من دون أن تترتب أية تكاليف على أعضاء الكنيسة السريانية. كما ان بيكه نفسه، الذي أصبح نائباً بابويًا عن بابل، قدم كل التكاليف الضرورية للحصول على فرمان تثبيت بطريرك الكلدان

مار يوسف الأول من الباب العالي. ومع أن هذا الفرنسي الورع قد تلقى دعوة صارمة إلى التقيد بالنظام من قبل كرادلة "مجمع انتشار الإيمان"، الذين قالوا إنهم يعادون هذا النهج في نشر المذهب الكاثوليكي، فإن عرض المكاسب المادية كان من أهم الأدوات التي استعملتها معظم الإرساليات لضمان التأييد من قبل الإكليروس الشرقي.

وقد تشكلت حول الإرساليات دوائر من المتديّنين، برزت منها، في وقت لاحق، أسر تؤيد الانضمام إلى روما. وفي بعض الحالات تشكلت دائرة من "الاتباع" الشرقيين الفقراء المعتمدين على الحسنات التي يمدهم بها "الفرنج". هذه هي حال المسيحيين اللاتين الذين كانوا يترددون إلى كنائس الآباء في الأراضي المقدسة. وفي دمشق نجح الراهب توماسو دياز دي كامبايا في كسب رضى الوالي وقسم من المسيحيين من خلال مواهبه الطبية، والحسنات الآتية من إسبانيا، ومنح كنيسته تحديداً لأولئك الكاثوليك المفتقرين إلى كنيسة. وفي العام ١٧٤٥ أصبح زعيماً لحزب على قدر من القوة في المدينة بحيث تمكن من تحدي الموفد البابوي، المنتدب من قبل البابا بنوا الرابع عشر.

ج) ***جاذبية الكثلكة في الشرق***

لا تقدم الحوافز المادية الموصوفة أعلاه إلا تفسيراً جزئياً لتنامي الميل إلى الكثلكة. فمن الجائز أن تكون عائلات التجار والحرفيين المدينيين، التي كانت الأكثر استجابة للكثلكة، قد اهتمت اهتماماً عملياً للاستفادة من حسن نية القناصل الفرنسيين أو المرسلين. غير أن اختيارهم للمذهب الكاثوليكي كان، بلا أدنى شك، مستلهماً من إعجابهم بروائع التقوى "الباروك baroque" المترجمة والواسعة الإنتشار، ومن قلقهم الوجودي أو ألم الموت. كما أن تعرّفهم إلى فكرتي المطهر وتوزيع الغفرانات، بخاصة ضمن الأخويات (الكنسيّة) كان من الممكن أن يؤمّن لهم الراحة والتعزية. بهذا المعنى كان انفتاحهم الاقتصادي مصحوباً بانفتاح ثقافي، وتالياً روحي.

من الوقائع المتعارفة أن النساء والفتيان في حلب خلال القرن السابع عشر كانوا أكثر تأثراً بسحر المذهب الكاثوليكي من الذكور أرباب الأسر. ولا يُنكر أن انضمام هؤلاء كان محفوفاً بالمخاطر، إذ كان يعرّضهم للعقوبات، ويعزلهم عن طائفتهم، بينما كان تحوّل النساء والفتيان يظل مسألة عائلية خاصة. ومع ذلك، فعلى المرء أن يعترف بأن التدين الكاثوليكي الحديث، المتكون من الاعترافات المتكررة، والإرشاد الروحي، والممارسات الاستبطانية للصلوات الصامتة والقراءات الروحية، والاستعمال المكثف للصور (المطبوعة أو المرسومة)، كان أكثر جاذبية للنساء والفتيان من بين المسيحيين.

غير ان العلاقات المميزة التي كانت قائمة بين النساء والكهنة "الفرنج" كانت تثير ردود فعل مضادة من قبل الإكليروس المحلي والأعيان العلمانيين. وقد تسببت المحاولات التي بُذلت لإقامة رهبانيات للنساء في لبنان في القرن الثامن عشر في نشوء انقسامات حادة وشقاقات بين المرسلين أنفسهم، الملكيين والموارنة. والأزمة التي أثيرت بقيام المتصوفة هندية عجيمي (١٧٥٠-١٧٧٩) وسقوطها كانت نقطة الذروة.

د) ***الأبحاث والتربية الكاثوليكية في الشرق***

فيما كانت كنائس الشرق الكاثوليكية تمر بفترةٍ تأسيسية خلال القرن الثامن عشر، كان نشاط الإرساليات اللاتينية يمر بفترة ضمور وركود. وقد كان من جراء ذلك أن المشارقة أنفسهم أصبحوا ادوات التأثير الروماني في الكنائس المحلية. لقد كانوا خريجي الكليات الرومانية، ولا سيما المعهد الماروني (المؤسس سنة ١٥٨٤) والأورباني (المؤسس سنة ١٦٢٧). فقد استقبل الأول حوالي ٢٨٠ تلميذاً بين سنتي ١٥٨٠ و١٧٨٨. أما الثاني فقد احتضن ٧٨ طالباً شاباً على الأقل قدموا من سوريا ولبنان، بين سنتي ١٦٤١و١٨٠٠. وقد تعلم أربعة عشر ملكياً في كلية القديس أثناسيوس اليونانية بين سنة ١٧٤٧ وتاريخ إغلاقه من قبل نابليون بونابرت. وقد جاء الماروني بطرس بن زيتون التولاوي، الذي كان قد درس في روما من سنة ١٦٦٩- ١٦٨٢ واستقر في حلب سنة ١٦٨٥، وظل هناك حتى وفاته سنة ١٧٤٦. وقد تجاوز صيته وإشعاعه الفكري نطاق الطائفة المارونية هناك، إذ شارك في التعريف المكثف بالتراث الغربي، من خلال سلسلة محاضراته الدينية ومؤلفاته، وترجمته مجمع ترانت إلى العربية، وحياة القديسة تيريزا دي أفيلا، وكذلك من خلال قيادته في رهبنة الأخوية الوردية. وبالمثل، فإن ملكون الأرمني، الذي ولد في ماردين وتعلم في كلية أوربانُس، عاد إلى مسقط رأسه حوالي سنة ١٧٠٠ وبدأ، بحسب رواية الياس بن القصير، في إخراج المسيحيين على اختلاف مذاهبهم من "ظلمات الهرطقة".

حوالي ذلك الوقت أيضاً تكثفت جهود التعليم وتضاعفت المبادرات الداعية إلى محو الأمية وإلى التعليم المسيحي في كافة المجتمعات الكاثوليكية. وقد ألزم المجمع الماروني في لبنان (١٧٣٦)، وانسجاماً مع مجمع ترانت، جميع الأساقفة والكهنة ورؤساء الأديرة بفتح المدارس ودعم المربين والحفاظ عليهم. كما أوصى سينودس "المخلّص المقدّس" للملكيين (١٧٩٠) أيضاً بتعليم الأطفال القراءة والكتابة أينما كانوا، غير أن تنفيذ هذه التوصية

بطريقة منتظمة قد استغرق عقوداً عدّة. وقد جعلت الأخويات للشباب القراءة أحد أهم نشاطات أعضائها، والتعليم المسيحي أحد أهم واجباتها. كما تقدّم بعض الأشخاص بهبات لمصلحة المدارس، وكرّس عدد من المعلمين أنفسهم للتعليم في القرى أو البلدات حيث الأسواق أو في المدن.

هـ) *تطور الرهبانيات الكاثوليكية في الشرق*

إن الرهبانيات الجديدة التي تأسست على أساس العمل في العالم وقوة التأثير فيه، مفضلة ذلك على الصلاة الصامتة أو التأمل، والتي تعدّ القوانين التأسيسية للرهبانية اليسوعية مثالاً ساطعاً له، قد أدّت دوراً رئيسياً في ولادة الكثلكة الشرقية وتطورها في القرن الثامن عشر، بفضل ديناميّتها ونشاطها في نشر ثقافة متجددة وحياة روحية حية. كان التعليم، منذ البداية، هدفاً من أهدافها الرئيسية. كما أن مركزية هذه الرهبانيات وتنظيمها، إضافة إلى عزمها الشديد على تحقيق الاستقلال والحكم الذاتي، من حيث علاقتها بالأعيان من العلمانيين ورجال الإكليروس، شكلت اتجاهات جديدة في الحياة الرهبانية في الشرق، وقد ولّد هذا معارضة وانشقاقات مؤلمة.

في البداية، ذهب حوالي ١٧٠٠ شابّ، من موارنة وملكيين وأرمن، من حلب إلى جبل لبنان من أجل تأسيس أديرة، مستلهمين هذا الروح "الحديث". وقد أسس الشبان الموارنة الرهبانية المارونية اللبنانية ورهبانية مار أشعيا الأنطونية. وأسس الملكيون رهبانية القديس باسيليوس الشويرية، بينما كان أفتيمُس صيفي يؤسس في الوقت نفسه تقريباً دير المخلص بالقرب من صيدا، والرهبانية المخلصية. وحوالي سنة ١٧٠٩، بدأ ثلاثة شبان سريان غربيين رهبانية للقديس أفرام في الشبانية، على أرض قدمها أحد أعيان الطائفة. وقرر أبناء مراد الأربعة، وهو أرمني موسر، أن يقيموا ديراً من أموالهم الخاصة، وهو دير الكُرَيمْ الذي أنشئ في كسروان حوالي سنة ١٧٢٠. وقد اعتمد هؤلاء "الأنطونيون" لاحقاً قواعد الرهبانية المارونية اللبنانية. أخيراً، وفي صفوف الكلدان، أعاد غبريال دمبو، وهو تاجر من ماردين، بناء دير ربّان هورمزد، بالقرب من الموصل، وكان هو أيضاً متأثراً بالقواعد الرهبانية المارونية. وقد أدت مبادرته إلى تأسيس "رهبنة القديس هورميداس"، التي تمت الموافقة عليها في العام ١٨٤٥. وهكذا تكونت تدريجياً مراكز وشبكات المسيحيين الكاثوليك في الشرق.

و) الكاثوليك الشرقيون : أحوالهم المبكرة وممارساتهم

تساهلت الإرساليات لمدة طويلة في شأن استمرار تلاميذها في التردد إلى كنائسهم الأصلية، وتلقي الأسرار والطقوس فيها، أي المعمودية، والزواج، ومراسم الدفن. وقد كان هذا التساهل يرتبط باعتبارات عملية ويستجيب لها. فالأتراك كانوا يمانعون في تحول رعايا الامبراطورية إلى "فرنجة". و"الهراطقة" و"أصحاب النحل المنشقة"، المعترف بهم بفرمانات سلطانية، يمكن أن يستجرّوا القمع من القضاء الإسلامي ضد أي مجموعة كاثوليكية تتمنع عن الذهاب إلى كنيسة الطائفة، أو المساهمة في الحفاظ على هيئاتها الإكليريكية. وقد تسببت هذه الاضطهادات، أحياناً، بالهجرات أو الرحيل القسري الذي عزز في نهاية المطاف الملجأ اللبناني. وفي هذا الإطار كان المذهب الكاثوليكي مذهباً خاصاً بالشخص، وكانت الإفخارستيا فيه، والاعتراف، والتعليم الديني، المراحل الأساسية التي ينبغي الالتزام بها في سرية البيوت. غير أن هذا النحو من الحياة لم يكن يحظى بالقبول الحسن في روما. فلئن كان "مجمع انتشار الإيمان" مستعداً للتسامح في شأنه، فإن لاهوتيي الكرسي البابوي، الذين لم يكونوا يتحسسون الوقائع الشرقية تحسساً كافياً، والذين كانوا متأثرين بالتجربة الألمانية، قد ظلوا يدينون المشاركة في الطقوس.

ز) الانقسام النهائي بين المسيحيين الشرقيين

في القرن الثامن عشر تضافر التصلب البابوي مع ردة الفعل المنظمة التي شنتها الكنيسة الأرثوذكسية من القسطنطينية والقدس، مما أدى إلى وقوع الانقسام الواضح النهائي. كان الكاثوليك قد التفتوا أول الأمر إلى كنائس الإرساليات، وأثاروا بذلك المسألة التي كثر الجدال حولها، ألا وهي مسألة الشرقيين المتكثلكين. وعندما أصبحوا على درجة كافية من القوة جهزوا أنفسهم بمنظومة من الأبرشيات المستقلة. من ذلك أن جمعيات التقوى، كأخوية الوردية، والرهبانية الثالثة، أو جمعية "الدفاع عن الإيمان الكاثوليكي"، التي أسسها المرسلون في حلب وعكا وغيرهما من المواضع، انتقلت تدريجياً إلى سيطرة الإكليروس الشرقي. علاوة على نشر مبادئ العبادة اللاتينية، فقد ساعدت هذه الجمعيات في الوقت نفسه بتقوية هيكلية الرعايا الكاثوليك وتنظيمهم، وتعبئتهم في وجه خصومهم.

وقد أبعد الكاثوليك أنفسهم أكثر عن الأرثوذكس بإدراج أسماء القديسين الكاثوليك الكبار (مثل القديس فرنسيس الأسيزي، والقديس أنطونيوس البادواني، والقديسة تريزا

دافيلا...) وباعتماد عبادات حديثة، كالتعبد للقديس يوسف، أو عيد الجسد، والتخلي عن الصوم الشرقي الصارم؛ واللجوء أيضاً إلى غضّ النظر عن قرابة الدم كمانع للزواج.

أما التقويم الغريغوري الذي كان قد أُدخل تدريجياً عند الموارنة خلال النصف الأول من القرن السابع عشر، فلم يعمل به عند السريان الكاثوليك قبل العام ١٨٣٦، وعند الكلدان قبل العام ١٨٣٧. غير أن بطريرك الملكيين قاوم دعوات المندوب الرسولي اللاتيني في هذه القضية.

ولم يتخذ الانقسام بين الكاثوليك والأرثوذكس طابعه المؤسساتي في نظر السلطة السياسية حتى القرن التاسع عشر. وكانت الكنيسة الأرمنية الكاثوليكية أولى الكنائس التي حصلت على اعتراف الباب العالي الرسمي بها ملة مستقلة، سنة ١٨٣٠. وفي السنة التالية عُيِّن كاهن أرمني بطريقاً مسؤولاً عن تمثيل سائر الكاثوليك في الامبراطورية أمام الباب العالي. إضافة إلى ذلك، فقد منحت براءة صادرة عن الحكومة هؤلاء الكاثوليك حرية العبادة. وفي سنة ١٨٣٤، وبفضل الاحتلال المصري، تمكن بطريرك الملكيين الكاثوليك مكسيمُس مظلوم (١٨٣٣-١٨٥٥) من دخول دمشق رسمياً، وفي سنة ١٨٣٧ حصل على فرمان من الباب العالي يعترف بولايته التامة على الروم الملكيين الكاثوليك. وأخيراً، في سنة ١٨٤٨، حصلت مختلف الطوائف الكاثوليكية على استقلالها التام.

وكان أن تسبّب ذلك بتزايد المسافة بين الكاثوليك والأرثوذكس، وبين المسيحيين والمسلمين؛ وترسَّخت الطائفية، المتسمة بسيطرة الإكليروس المُحكمة على الرعيّة، والتصميم المطلق على فصل كل طائفة عن سواها من الطوائف المجاورة. كان ذلك تتويجاً لعملية متمادية، ونتيجة لعوامل عدة متضافرة عملت من اتجاهات مختلفة. كما أنها تعززت بفضل التدخلات الأوروبية، وتقدُّم مستوى التعليم بين المسيحيين، ومفارقةً، نتيجة لسياسة الإصلاح العثمانية (التنظيمات).

III – اتحاد الكنائس والإصلاح الكاثوليكي

أ) *التناقضات في المقاربة الفاتيكانية لاتحاد الكنائس*

كانت السياسة الفاتيكانية حيال الاتحاد والإرساليات في الشرق في بداية القرن

السادس عشر تقوم، كما بيّناه من قبل، على ميراث العلاقات بين اللاتين والشرقيين الذي حصل بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر.

وقد ظلت طريقة تحويل "الهراطقة" و"أصحاب النحل المنشقة" تبدأ من القمة، أي بكسب الأساقفة والبطاركة أولاً، الطريقة المفضلة عند الإرساليات اللاتينية وقادة الكنيسة الكاثوليكية. وقد ظل هذا الهدف متّبعاً حتى القرن السابع عشر، أملاً في أن تساعد حملة صليبية تدبرها العناية الإلهية في "عودة" الشرقيين إلى كنيسة روما المعتبرة الكنيسة الوحيدة الشرعية والحقيقية. وهذه، مثلاً، هي النظرة التي عبر عنها فرنشسكو إنغولي رئيس "مجمع انتشار الإيمان" في العام ١٦٣٨. وقد كان بعض الموارنة مرتبطين بهذا النوع من المشاريع منذ أيام الأمير فخر الدين (١٦٠٥-١٦٣٥). ويبدو أن الأرمن من حاشية كاثوليكوس إتشميازين، يعقوب الرابع، كانوا يأملون على امتداد النصف الثاني من القرن السابع عشر بتحالف غربي وحملة صليبية. وقد عادت نغمة الحروب الصليبيّة، التي كانت قد خفتت خلال القرن الثامن عشر، إلى الحياة في صفوف الكاثوليك الشرقيين وذلك في أعقاب الصدمة التي خلفتها الثورة الفرنسية.

ظل مجمع فيراري-فلورنسا (١٤٣٨-١٤٤١) المرجعية الأساسية في تشكيل العلاقات بالأحبار الشرقيين. وخلال القرن السابع عشر، كثيراً ما كان مبعوثو الفاتيكان يقدمون لممثلي الكنائس الشرقية نموذجاً من مقررات هذا المجمع. وقد استعيد قسم كبير من مقررات مجمع فلورنسا وأعيدت صياغتها في "قانون اعتراف" البابا أوربانُس الثامن، والذي كان مطلوباً من مطارنة الشرق الكاثوليك حتى المجمع الفاتيكاني الأول. ومن المعروف أن علماء اللاهوت من فلورنسا قد شددوا، في مواجهة المبادئ التوفيقية لجمعية بازل المنافسة، على أولية سلطة البابا بعبارات اعتبرها آباء مجمع ترانت مبالغاً فيها. إن هذا التعريف لـ "ملء السلطة البابوية"، المفروض على المسيحيين الشرقيين المتّحدين بروما، إضافة إلى "قانون اعتراف" البابا أوربانُس الثامن والمرفق بواجب الإعتراف العلني بالطاعة للحبر الروماني، قد قلّصا سلطة البطاركة المشرقيين وجرّداهم من بعض امتيازاتهم.

إن فكرة التراتبية والمركزّية في الكنيسة، وهي من ثمار التاريخ الأوروبي، كانت مبهمة تقريباً بالنسبة إلى الشرقيين. فهي لم تُعِق عملية الانضمام إلى الاتحاد وحسب، بل حملت أيضاً، وبوفرة، بذور صراعات لا نهاية لها دفعت البطاركة الملتحقين بروما إلى

معارضة السلطة البابوية في وقت لاحق. نذكر هنا على سبيل المثال مجمع الروم الملكيين في دير القرقفة عام ١٨٠٦. كان المجمع قد تبنى الطروحات الجينسينية والغاليكانية لمجمع بيستويا (١٧٨٦) باعتبارها أساسية، وهي طروحات أدانتها روما وعارضتها بشدة. وقد وصلت الإدانة الفاتيكانية الى مجمع الملكيين متأخرة في عام ١٨٣٥، أي بعد تسعة وعشرين عاماً على وجه التحديد.

إضافةً إلى ذلك، حكم مجمع فلورنسا بأن طقوس الكنائس الشرقية شرعية ومقبولة، ولكن لا بد لأية ليتورجية من أن تحمل دائماً معنى لاهوتياً محدداً. إن إهمال هذا الأمر البيّن قد جعل السلطات البابويّة والإرساليات اللاتينية تصطدم ببعض التناقضات في عملها في الشرق. لنأخذ مثلاً تشديد الكنيسة اللاتينية على ناسوت المسيح. فمع أنها لاقت، بلا جدال، تأييداً شعبياً واسعاً في الشرق، فقد ظلت تتناقض مع التصورات الشرقية التقليدية للألوهة. ولننظر أيضاً في موقف البابا بنوا الرابع عشر. فمع أنه كان مصمماً على القيام بكل ما هو ضروري للحفاظ على الطقوس الشرقية، فقد سمح بإدخال عيد الرب وزياح القربان، وكلاهما من شعائر الإصلاح الكاثوليكي المميزة.

ب) ***النزعة الإنسانيّة وتأثيرها في المذهب الكاثوليكي***

لقد جرت مراجعة تراث القرون الوسطى وإتمامه من خلال تجربة القرن السادس عشر. فقد أتاحت النزعة الإنسانية نشوء موقف استطلاعي جديد، وتبحُّر جديد في المعرفة حيال الشرق. وقد تزايد الاهتمام بدراسة التقاليد واللغات الشرقية. فالخطر التركي في الشرق وفي البحر المتوسط، إضافة إلى انقسامات أوروبا المسيحية بعد الإصلاح، كانت الهواجس التي تسكن أفكار البابوات والكرادلة. وظلت السياسات الكاثوليكيّة، حتى القرن العشرين، تصدر عن خوفهم الشديد من تأثير البروتستانت، ورغبتهم في التصدي لمبادراتهم تجاه المسيحيين الشرقيين. علاوة على ذلك، إن الإرساليات في القرن السادس عشر في أميركا كانت تحبذ التفكر في طبيعة الرسالة الكاثوليكية، وإعادة النظر في أهدافها ومقاربتها، وهذا ما حمل البابا غريغوريوس الخامس عشر على تأسيس جمعية "مجمع انتشار الإيمان" عام ١٦٢٢، وقد تولت المسؤولية عن المسيحيين الشرقيين. كان وضع الشرقيين مختلفاً وملتبساً من وجهة نظر الإرساليات اللاتينية، غير أن أسلوب التعامل مع الشرقيين لا يمكن مساواته بأسلوب تبشير الوثنيين. إن ما كان يحتاج إليه الشرقيون، في اعتقاد هذه اللجنة، هو التوجيه الروحي الداخلي، أي ذاك النوع من التوجيه الذي كان يمارس في المقاطعات الكاثوليكية الريفية في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا.

ومع ذلك، فإن الكرسي الرسولي كان يستطيع، في أي وقت، أن يستعيد أو أن يفرض سلطته حتى على حساب "مجمع انتشار الإيمان"، وأن يعطي الأولوية للمسائل العقائدية، مثل مسألة المشاركة في القدسيّات، بدل تفعيل فرص الإرساليات الاستراتيجية، التي كان المجمع المذكور يدعمها ويدافع عنها.

واقع الاتحاد

إن انضمام المسيحيين الشرقيين إلى روما وتأسيس هيئات إكليريكية كاثوليكية قائمة بذاتها لم ينمّ عن اندماج متناغم بكنيسة روما. فقد تضاعفت المواجهات المحلية بين الإكليروس الشرقي ورجال الدين اللاتين الذين اتُّهموا غالباً باقتناص مؤمنين ورعايا من الكنائس الأخرى وضمهم إلى المذهب اللاتيني. في كلٍ من هذه الكنائس الكاثوليكية المحلية، إذا خطر على بال أحدهم أن يعصى رئيسه الشرعي ، كان ينتدب ممثلاً إلى روما وينجح دائماً، بمساعدة المرسلين، في إيجاد أذن صاغية في مكاتب "مجمع انتشار الإيمان"، وإيصال شكاواه السلبيّة، ومنها الشكوى التي تقدم بها كيرلّس طاناس الملكي إلى البابا في العام ١٧٤٥ :

أيها الأب الأقدس، متى كان في إمكاني أن أمارس سلطة أو ولايةً – لا لبطريرك كبير بل لمجرد أسقف ؟ ومع هذا، فإن طاعتي العمياء وورعي الطفولي لم يكفيا لإسكات أفواه المفترين.

وقد حاول البطريرك طاناس، بحذر وخطوات مدروسة، أن يحافظ على استقلاله في وجه روما. غير أن ضعف موقعه في الملاذ اللبناني لم يمكّنه من فرض نفسه في وجه المكائد الداخلية التي كان يحيكها الرهبان تحديداً. وعندما تنازل عن السدة البطريركية لمصلحة ابن أخيه إغناطيوس جوهر، عام ١٧٥٩، تدخل الكرسي البابوي ليحرم الأخير، ويعيّن خلفه مكسيمُس الثاني الحكيم، مسبباً انقساماً بين الملكيين دام حتى عام ١٧٦٨. وبعد ذلك بسنين عديدة اضطر مكسيمُس مظلوم الذي انتخب مطراناً لحلب في عام ١٨١٠، خلافاً لنصيحة الإرساليات، وتخطيطها وتصميمها، إلى أن يسلم نفسه لسلطة الفاتيكان حيث فرضت عليه الإقامة الجبرية حتى عام ١٨٣١؛ بينما كان لويجي غاندولفي، رئيس اللعازريين والنائب الرسولي، يحاول أن يفرض سلطته الخاصة في صفوف الملكيين.

يضاف إلى ذلك أن الرأي القائل بأن بعض "الشطط" و"الأخطاء" قد انسلّت إلى الليتورجيات الشرقية، وأنه من الضروري أن "تصحح" وفقاً للنموذج التريدنتي، كان يلقى

قبولاً واسعاً في دوائر الفاتيكان وأوساط الكاثوليك الغربيين، على الرغم من أن معرفتهم بالتراث والتاريخ الشرقيين كانت مشوهة وغير دقيقة. فمن ذلك أن مجمع جبل لبنان (١٧٣٦) قد كرّس في الطقس والنظام المارونيين عدة "تصحيحات" غربية الأصل. فقد حرّم المجمع، على سبيل المثال، مناولة الخمر مع الخبز، وضبط قواعد قرابة الدم، والمصاهرة والقرابة الروحية، بما يتناسب مع القانون اللاتيني (وهذا ما استجرّ اعتراض البطريرك يوسف الخازن). غير أن التطبيق الفعلي لبعض مقررات هذا المجمع، كإلغاء الأديرة المختلطة، ومحل إقامة المطارنة، لم يحصل حتى القرن التاسع عشر. وعملاً بمبدإ استئصال "الأخطاء" نفسه، بذلت محاولات أيضاً من أجل التحكم بنشر الكتب، من خلال فرض الأعمال المطبوعة في روما، التي لم تكن في أكثر الأحوال مقبولة تماماً عند الشرقيين عامة، وفي جملتهم الكاثوليك.

لنأخذ مثلاً أول كتاب صلاة للموارنة الذين لم يقبلوا به. فمع أن آلاف النسخ من مثل هذه الكتب نشرت في اللغات المحلية ومنحت بسخاء للشرقيين، فإن نية روما الحقيقية كانت واضحة، ولم تكن محل تقدير حقاً. فقد كانت روما مقتنعة بأنه يجب الاستعاضة بهذه النسخ عن المخطوطات المحلية "الفاسدة". إن فكرة الإصلاح الكاثوليكي هذه، القائلة بأنه من الضروري محاربة "الشطط"، قد استخدمت أيضاً ذريعة لكل الذين كانوا يبحثون عن طرق لتغيير التقاليد، والتجديد على النحو الغربي. ومن ذلك أن الماروني عبد الله قره علي قد سنَّ نظاماً يقضي على رهبانه بوجوب خلع القلنسوة لخدمة القداس، زاعماً بأن عادة الصلاة مع تغطية الرأس كانت "شططاً" أدخله الوثنيون الملحدون. وبالمثل، فإن أفتيمُس صيفي، الذي كان من القائلين بتخفيف الصوم عند الملكيين، قد أكد، عام ١٧٢٣، أن الصيام خارج الصوم الكبير إنما هو من جملة الممارسات أو أنواع الشطط التي أدخلها نفر من المانويين بعد فوتيوس.

أما واجب احترام الطقوس الشرقية تحديداً وصونها من أجل الحفاظ على فرص المصالحة مع الأرثوذكس، كما كانت نيّة روما الأصلية يوم فرضت بواسطة البابا بنوا الرابع عشر، فكان أمراً يصعب تنفيذه. أولاً، لأن تقدم الطقس اللاتيني وامتيازه على بقية الطقوس كان من جملة ما أكده البابا بنوا الرابع عشر نفسه الذي كان البابا الأكثر حرصاً بالنسبة إلى الشرق وتقاليده المحلية. ثانياً، بالرغم من أن التجديدات محظورة على الملكيين فقد كانت مباحة لجيرانهم الموارنة. ثالثاً، كان في وسع الإرساليات أن تشجب أولئك الشرقيين الذين كانوا يعارضون "التليتُن" باعتبارهم من أتباع المشاركة

في الطقوس وأعوان "الهرطقة" و"الانشقاق". وأخيراً، كان المؤمنون أنفسهم مفتونين، ولا شك، ببعض أحكام الطقس اللاتيني، كتقليص مدة الصوم أو إقامة القداس من أجل الموتى. ولذلك فإن الأحبار الشرقيين، إذ توجسوا خيفة من فقد الأتباع والأنصار، جراء التشدد المفرط، وجدوا أن مجاراة رعاياهم في تبنّي تغييرات مستمرة من هذا النوع باتت أمراً مرغوباً فيه، وباتوا هم أكثر استعداداً للقبول بها.

إن البابا، إذ حظّر على أي حبر من الأحبار المبادرة إلى أية تجديدات، قد أضعف سلطة البطاركة في كنائسهم نفسها، واحتفظ لنفسه فقط بالحق في الحكم على الطقوس وتعديلها. وبذلك خلق مصدراً لكل أنواع سوء الفهم التي رقّشت علاقات روما بالكنائس الشرقية المتحدة بها، بدءاً من القرن الثامن عشر فصاعداً.

غير أن فهم طبيعة العلاقات الحقيقيّة بين الكنيسة اللاتينية والكنائس الشرقية لم يكن ممكناً إلا في زمن التخلص من الاستعمار وانعقاد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، الذي أخرج هذه المشاكِل إلى دائرة النور.

ختاماً، إن تاريخ الاتحاد بروما هو فصل في سجلّ تاريخ أوسع للعلاقات بين الحضارات التي تؤثر بعضها ببعض من خلال الاكتساب، والاقتباس، والتشويه، وسوء الفهم، وهي عوامل تستجرّ بدورها صوراً مختلفة من العداوة والنزاع.

يضاف إلى ذلك أن المسألة المتعلقة بهوية الشرقيين في علاقتهم بالمسيحية المسكونية، التي لم تزل روما حتى عهد قريب تزعم تجسيدها، إنما برزت بأقوى صورها من داخل الكنائس الكاثوليكية أنفسها، منذ القرن الثامن عشر. فالكنائس الأرثوذكسية، وإن كانت معنية بهذه المسألة بكل تأكيد، إلا أن الكاثوليك قد لعبوا دوراً مهماً جداً في تسليط الأضواء على التراثات الشرقية المميزة، التي كان يُساء فهمها لزمن طويل في الماضي. فهم الذين ساهموا المساهمة الكبرى من ناحية تعريف الشرق، سواء أكان عربياً، أم أرمنياً، أم يونانياً. وهم أيضاً الأكثر مسؤولية عن بلورة الإيديولوجيات القومية، ابتداء من القرن التاسع عشر فصاعداً.

غير أن أثمن مساهمة قدّمها الشرقيون أنفسهم، إنما تُعزى، وهنا المفارقة، إلى وضعهم غير المريح والمؤلم في أكثر الأحيان. فقد حملوا روما البابوية على مساءلة نفسها، أخيراً، عن تصورها الخاص للكنيسة والمسيحية، وعن طبيعة حوارها مع بقية المسيحيين. ومع حلول العام ألفين، لم تُنجز هذه المهمة ولم تُختَتَم.

المراجع

Balamand (document de), 1993. "L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion" **Irenikon**, n° 3, pp. 347-356.

Colombo, Angelo. 1996. "La nascita della chiesa copto-cattolica nella prima meta del 1700". **Orientalia Christiana Analecta**, Rome, 293 p.

De vries, W. 1963. **Rom und die Patriarchate des Ostens**, Freiburg, 452 p.

__, 1976. **Orthodoxie et catholicisme,** Tournai, 183 p.

Dupront, Alphonse. 1971. "De l'Église aux Temps modernes". **Revue d'histoire ecclésiastique**, vol. 66, pp. 418-448.

Haddad, R. M., 1970. **Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation**, Princeton, 118 p.

__, 1982. "On Melkite Passage to the Unia : the case of Patriarch Cyril al-Za'im". In Braude, B. and Lewis, B. (dir.). **Christians and Jews in the Ottoman Empire : the fonctional of a Plural Society** . New York, London, vol. 2, pp. 67-90.

Hajjar, J. 1957. **Un lutteur infatigable : le patriarche Maxime III Mazloum**, Harissa (Liban), 310 p.

__,1962. **Les chrétiens uniates du Proche-Orient**, Paris, 381 p

__, 1966. "L'Église au Proche-Orient 1715-1800", in Rogier, L.J., Aubert, R., and Knowless, M.D. (direct.). **Nouvelle histoire de l'Église**, Paris, t. IV, pp. 469-499, and pp. 234-262.

__, 1968. "La question religieuse en Orient au déclin de l'Empire ottoman, 1683-1814", **Istina**, pp. 153-236.

Heyberger, B. 1988. "Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions des missionnaires carmes déchaux (1657-1681)". **Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge Temps modernes**, 100, n° 1, pp. 461-499.

__, 1994. **Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (XII^e^ – XIII^e^ siècles)**, Rome, 665 p.

__, 1997. "Pro nune nihil respondendum. Recherche d'information et prise de décision à la propagande : L'exemple du Levant (XIII^e^ siècle)". **Mélanges de l'École française de Rome, Italie – Méditerranée,** 109, n° 2, 16 p.

__,1997. "Réforme catholique et union des Eglises orientales (XVI^e^ – XVIII^e^ siècles)", **Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau**, Paris : Fayard, pp. 292-298.

Lanne, E. 1979. "La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Églises unies". **Irenikon**, LII, pp. 5-33.

Metzler, J. 1973. **Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum**, Rome, Fribourg, and Vienna, vol. 1, n^os^ 1, 2, and 3.

Raheb, A. 1981. **Conception de l'union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche, 1622-1672**, Beyrouth (Liban), 136 p.

الفصل الثاني والعشرون

المسيحيون خلال العصر العثماني الثاني*

(القرن السابع عشر)

I. نشأة نظام الملل

الأب فينسنزو پودجي

كلمة "مِلّة"

تعني كلمة millet في اللّغة التركية "*أُمّة*"، والصفة milli تعني قوميّ أي خاص بأمّة أو شعب. وmilliyet تعني قومية، أما milliyetçi فتُترجم إلى الفرنسية بكلمة nationaliste[١] أي القومي، أي المؤمن بالقومية. اشتُقّت الكلمة التركية millet من الكلمة العربية *مِلّة* وجمعُها *مِلَل*. ومن الأرجح ألاّ تكون كلمة *مِلّة* من أصل عربي، بل تعود بدورها إلى كلمة mella الآرامية، القريبة من كلمة meltâ السريانية التي تماثل كلمة logos اليونانية. وبما أنّ كلمة *مِلّة* لم توجد في العربية قبل الإسلام، فإن تاريخ إدخالها إلى اللغة ينبغي أن يرجع إلى الحقبة النبوية. ترد كلمة *مِلّة* في القرآن خمس عشرة مرة تحمل فيها دائماً معنى الدين[٢]. وفي هذه الآيات الخمس عشرة تعني كلمة *مِلّة* ثلاث مرات الأديان الوثنية[٣]، ومرّتين دين أنبياء ما قبل الإسلام[٤]. ومرة دين العبريّين والمسيحيّين[٥]. وفي بعض السُّوَر التي تعود إلى فترة *المدينة* تعني كلمة *مِلّة* ثماني مرات دين إبراهيم بصفته الدين التوحيدي الحقيقي، مِلّة إبراهيم[٦]. إن كلمة الملّة بإضافة "ال" التعريف إليها، وحتى بدون أن تسبقها كلمة *أهل*، هي دين الإسلام، أي المؤمنون المسلمون[٧]. كما أنّ *الذِّمّة*، بدون أن تسبقها كلمة أهل أيضاً، تدلّ على *أهل* الكتاب من اليهود والمسيحيّين والصابئة. وفي الواقع، إنّ قرار الوزير الفاطمي طلائعي، الذي صدر

---

* الأصل باللغة الفرنسية.

في العام ١٠٥٨، عنى بتعبير *الملّة والذِّمَّة* المسلمين وغير المسلمين[٨]. وبطريقة مماثلة، فإنَّ صفة مِلّي توازي صفة ذِمّي. ولهذا السبب فإن ترجمة *مِلّة* بالأمّة أو الشعب لم تثبت في القرآن. ولا تزال كلمة مِلَّة في الأدب العربيّ المعاصر تحمل معنى "دين، مذهب، طائفة دينية" مع التسليم بمعنى شعب وأمّة، وهذه هي حالياً الترجمة الفرنسية الوحيدة للكلمة التركية millet والفارسية mellat.

تطوّر العبارة

يزعم بنيامين برود (Benjamin Braude) أن عبارة *ملّة* ظهرت، تقنياً، في الشّرع الإسلامي اعتباراً من القرن التاسع عشر فقط[٩]. وانطلاقاً من هذا التقدير، يستنتج "برود" أن نظام *الملّة* الذي يُمتدح بتسامحه، هو في الواقع أمرٌ أتى متأخراً، وأُسقط، عبر مقارنة تاريخية، على مرحلة سابقة لا علاقة له بها. وهذا ليس بالصحيح. إن *أهل الملل*، باللغة العربية، تشمل المسلمين كما تشمل المؤمنين بالديانات غير الإسلاميّة[١٠]. وإلى ذلك ، فإن كلمة *ملّة* بمعنى الطائفة التي تعتنق ديناً غير الإسلام، تُطبّق على طائفة الذمّيين، أو الذين كانت الامبراطورية العثمانية تحميهم قبل حلول القرن التاسع عشر بفترة طويلة، كما أثبتت الوثائق التي جمعها أحمد رفيق[١١]. فكلمة *ملّة* إذاً هي تعبير تقني استعملته الدواوين المركزية قبل القرن التاسع عشر لتدلّ به على الطوائف الدينية غير الإسلامية في الامبراطورية العثمانية[١٢].

الشرع الإسلامي

ليست كلمة *ملّة* بجديدة في الشرع الإسلامي أو الفقه الذي يفصل بين "دار الإسلام" و"دار الحرب". وقد أُدمج غيرُ المسلمين في الامبراطورية العثمانية التي تنتمي إلى دار الإسلام، بصفة ذمِّيّين أو محميِّين، وأفرد لهم مكانٌ في المجتمع الإسلامي وفق معايير أوضحها آرثُر ستانلي تريتون (Arthur Stanley Tritton) وأنطوان فتّال[١٣]. وتبعاً لهذه المعايير المكرّسة في الفقه، يستطيع المحميّون داخل المجتمع الإسلامي ممارسة دينهم وإدارة أحوالهم الشخصيّة (قانون العائلة، قانون الزواج، قانون الإرث، الوصاية على القاصر، وغيرها) كما تنصّ عليه تقاليدهم الدينية وقوانينهم الكنسيّة الخاصّة. وقد أجيزت لهم هذه الامتيازات شرط إطاعة السّلطان ودفع الجزية، على أن يكون رئيس الجماعة (الناسي أو الأمير اليهودي، والكاثوليكوس أو البطريرك المسيحي) هو الكفيل

بذلك(١٤). ويتحقق هذا الشكل من التعايش الجماعي داخل المجتمع الإسلامي من خلال مؤسسة الذمّة الشرعية التي تعترف السلطة العليا عبرها بالشخصية المعنوية الخاصّة بجماعة مكوّنة من أفرادٍ تجمعهم توجّهات دينية مشتركة. ويَصْعُبُ على الغربيين فهم مجتمع يتألّف من طوائف مختلفة بدلاً من الأفراد.

"تُحدَّد الأحوال الشخصية لغير المسلم بصفته عضواً في جماعته الدينية الخاصة، وليس فقط بصفته عضواً في المجتمع الإسلامي. إنّ غير المسلمين، الى أي طائفةٍ انتسبوا، لا يُعاملون كأفراد بل كأعضاء في جماعتهم"(١٥).

أحياء البرتقال

نقرأُ أحياناً أنّ أسباب سقوط الأمبراطوريّة العثمانية تعود إلى أنّ *الملل* قد شكّلت دولاً ضمن الدولة(١٦)، فأصبحت بالتالي عوامل تفتيت لوحدة السلطنة. لكنّ شيل (Sheel) يُعقِّب سلباً بأن *الملَل* ليس لديها اي شكل من أشكال الخروج عن نطاق الوحدة الإقليمية وأنّ رؤساء الجماعات ليسوا بأمراء إقطاعيين(١٧) كما زعم هايلرْ (Heiler)(١٨). فحسب التركيبة الطائفية للمجتمع العثماني، تشكل *الملة* جزءًا أساسياً منه. تماماً كحيّ من الأحياء يمتاز بوجود أشجار البرتقال فيه، لكي نستعمل لوحة زاهية(١٩).

بعد فتح القسطنطينة كانت المِلل ثلاثاً فقط : *ملّة الروم، ملّة الأرمن، وملة اليهود*. وكان احتكام الذمّيين إلى "ملت باشي" أو الممثل الشرعي، يتمّ عبر البطريركين الأرثوذكسي المسكوني والغريغوري الأرمني، إضافةً إلى الناسي وهوالمسؤول عن المجتمع اليهودي. مما يعني أن المعيار المميّز داخل الدين المسيحي كان مجمع خلقيدونية الذي عقد في العام ٤٥١، وهو الخطّ الفاصل بين لاهوتين في "الخريستولوجيا" بدلاً من الإثنية أو الأمة. وبعد ذلك، أخذ عدد الملل بالارتفاع تدريجاً ليصل إلى ١٤ ملّة. ونجد في أرشيف مجمع "انتشار الايمان" (Propaganda Fide) نسخة عن الـ "خطي شريف" الذي يعترف فيه محمد الرابع في ٣ تموز ١٦٦٢ ببطريرك السريان الكاثوليك أندريه أحيجان(٢٠).

قبرص بين القرنين السادس عشر والسابع عشر

لا أودّ بذلك أن أبرّئ الامبراطورية العثمانية من مظاهر عدم التسامح. ففي العام ١٥٧١ الذي شهد معركة ليبانت (Lepante) ولم تكن تلك، كما يقال أحياناً، بداية تقهقر القوة العسكرية التركية، حدث استشهاد مارك أنطونيو براغادين (Marcantonio Bragadin)

حامي موقع فماغوستا في جزيرة قبرص. فقد قام مصطفى باشا بعد استسلام مارك أنطونيو بسلخ هذا الأخير حياً، انتقاماً لمجزرة ارتكبها القائد البندقي ضد أسرى أتراك[٢١]؛ فـ"العين بالعين والسنّ بالسن". ومن الأفضل مقارنة وضع قبرص المسيحية أثناء فترة السلام قبل الفتح التركي وبعده. وهناك كتابان يساعداننا في ذلك : الأول وضعه مؤرخ يوناني والآخر اختصاصي في التاريخ العثماني. وبين الإثنين ترابط تأريخي ساعدنا على القيام بالمقارنة. وفي كتابه يقوم اليوناني تسيرپَنليس (Tsirpanlis) بدراسة لأرشيف "مجمع نشر الايمان" للفترة الممتدة من العام ١٦٢٥ حتى ١٦٦٧. أما جنّينغز (Jennings) فيغوص في الأعوام الممتدة من ١٥٧١ إلى ١٦٤٠، استناداً إلى الوثائق التركية. ويولي المؤلّفان اهتماماً بارزاً لبداية السيطرة التركية على الجزيرة. وتقدّر إحدى وثائق "مجمع نشر الايمان" التي نشرها تسيرپَنليس أنّ عدد الروم الأرثوذكس في قبرص بتاريخ ٢٢ آذار ١٦٢٥ بلغ حوالي ٣٠ ألف نسمة، كما تشير إلى اعتناق عدد من الكاثوليك الأرثوذكسية أو الاسلام، أم بسبب غياب التعليم والمساعدة الراعوية.

"يبلغ محيط قبرص نحو ٧٠٠ ميل. وعدد الكاثوليك فيها يزيد عن ١٥ ألف من دون ذكر التجار الأجانب. وقد انضمّ الى الكنيسة الكاثوليكية حوالي ٤٠٠ عائلة غير خلقيدونية (شرقية قديمة) وأقباط أرثوذكس. وفيها أكثر من ٣٠ ألف نسمة روم أرثوذكس و١٢ ألف تركي. وكانت حماية الجزيرة تتمّ بطريقتين : إقناع الأسقف بالإقامة فيها، وإقامة مدرسة لتعليم الشباب. وقد انتقل عدد من الكاثوليك إلى طائفة الروم أو أصبحوا أتراكاً بسبب الافتقار إلى الرهبان الذين يعطونهم الأسرار الكنسية"[٢٢].

وتشير وثيقة أخرى من "مجمع نشر الايمان" تعود إلى ٢٦ تشرين الثاني ١٦٤٧، للمؤلف نفسه، إلى الواقع السلبيّ عينه، إذ ارتفع عدد الأتراك - الذين بلغ عددهم في الوثيقة السابقة ١٢ ألفاً - إلى ١٨ و٢٠ ألفاً. والروم الأرثوذكس الذين بلغ عددهم ٣٠ ألفاً في العام ١٦٤٧- كانوا ١٠٠ ألف أثناء الفتح التركي للجزيرة عام ١٥٧١.

"عدد الأتراك ١٨ ألفاً أو ٢٠ ألفاً. ولدينا ٣ آلاف انكشاري وما يزيد على ألف من الخيالة... وعدد اليونانيين ٣٠ ألفاً رغم أن الذين يدفعون الخراج اليوم لا يتخطون الـ ١٦ ألفاً، ولكن عندما استولى الأتراك على المملكة كان عدد للذين يدفعون الخراج ١٠٠ ألف"[٢٣].

ولم يكن هناك من ضغط مباشر لاعتناق دين آخر. ويشير المؤلّف نفسه الى ذلك بوضوح:

"التركي، إن لم يحرّضه ضدنا المنشقون أو جماعته، فهو متساهل معنا نحن الكاثوليك ومع المسيحيين الآخرين. فهو لا يميّز كفاية بين الطوائف ولا بين الطائفة والايمان لدرجةٍ تجعله يهتمّ بما نقوم به في كنائسنا؛ لكنه يهتم بنشاطاتنا خارج دور العبادة. لذا ينبغي أن نكون حذرين للغاية، خاصة في أيامنا هذه"(٢٤).

إنّ قراءة الوثائق التركية القبرصية التي يضعها جنينغز في تصرّفنا مثيرة للاهتمام. فكتابه غنيّ بالمعلومات حول حياة قبرص الاقتصادية والاجتماعية خلال ٧٠ عاماً من الحكم العثماني، منذ الانتصار التركي ضدّ البندقيّين. فخلال العقود السبعة هذه زاد إنتاج القطن، والصوف، والملح البحري، وملح المناجم، والصيد، والتجارة البحرية، فيما كانت الجزيرة تعاني من المشاكل الطبيعية، والملاريا والطاعون واجتياح الجراد(٢٥). وكانت غالبية سكان الجزيرة، أي حوالي ٨٠ ٪، من الذميّين أو المحميّين. وعبر دراسة وثائق الأرشيف، اكتشف المؤلف لجوءًا منتظماً لغير المسلمين إلى العدالة، وذلك ليس للدفاع عن حقوقهم ضدّ المسلمين وحسب، بل كذلك للمطالبة بحقوقهم من أترابهم. ولا يميّز القانون بين الأفراد على أساس انتمائهم الديني، إلا في ما يتعلق بقيمة شهاداتهم، والتي تعتبر أكثر أهمية عندما يدلي بها المسلمون. فغير المسلمين، كما يشير المذهب الحنفيّ، يمكنهم تأكيد أقوالهم عبر أداء يمين القسم بإله الكتاب المقدّس(٢٦).

"المسلم مصطفى بن حسن من نيقوسيا يؤكد أن مُراد الأرمني ضربه وقام بحجزه. ولكنّ المتّهم نفى ذلك وأصرّ المدعي على إحقاق العدالة من دون وجود أيّ دليل. فطُلب من المتّهم إنكار ذنبه تحت القسم فقام بذلك وأطلق سراحه"(٢٧).

"أرمني من نيقوسيا يتّهم، أمام القاضي، مسلماً بالتعرّض له في الشارع وضربه بالحجارة. ينفي المتهم ولكن يشهد مسلمان لمصلحة الأرمني الذي يربح القضية(٢٨).

"الانكشاري سليمان يدّعي أن لديه في ذمّة الكاهن (Papas) الأرثوذكسي فوتيوس مبلغاً أقرضه إيّاه. ولكن هذا الأخير يلجأ إلى الانكار، فاقترح القاضي أن يؤدي الپاپاس قسماً أُطلق بعده سراحه"(٢٩).

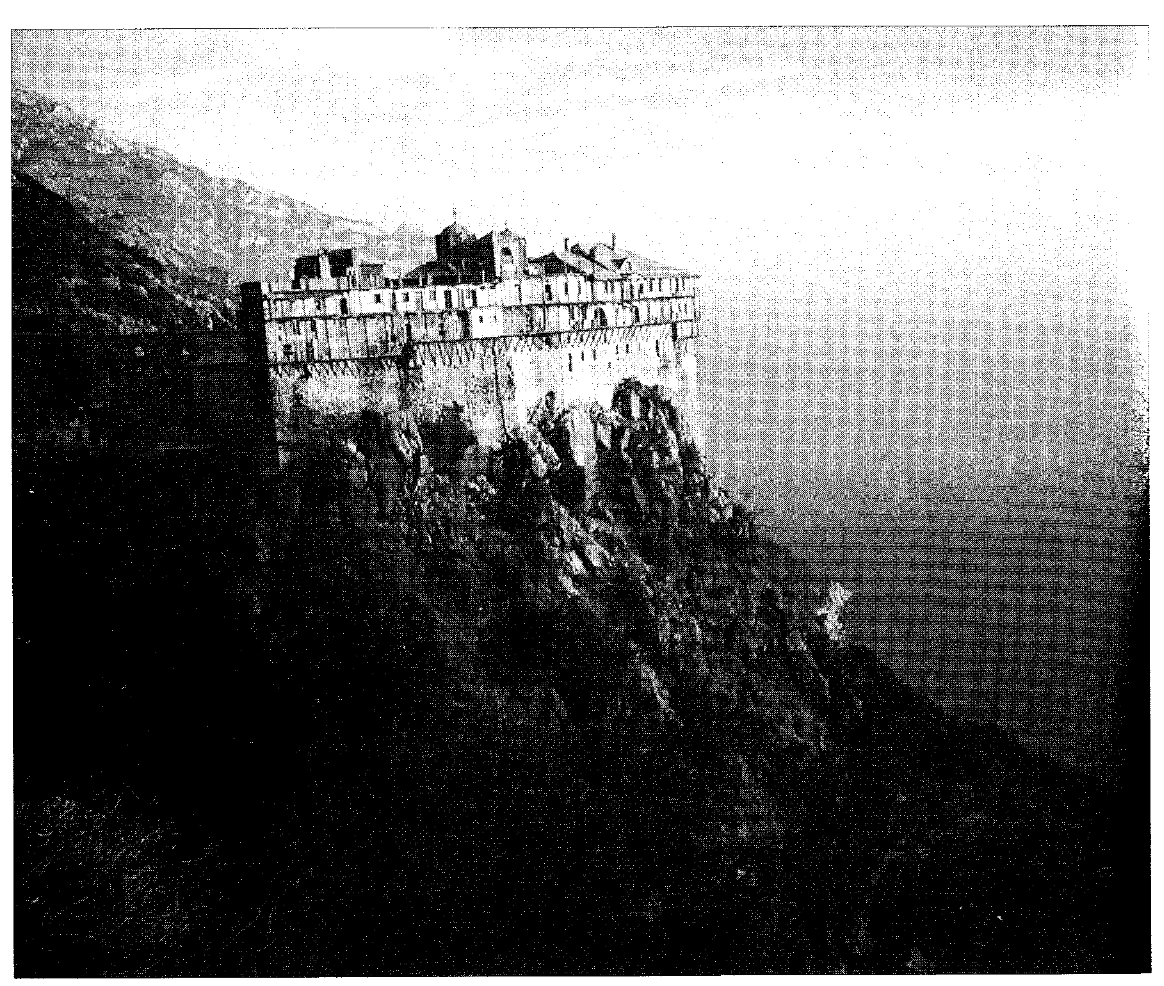
أما كتاب اختصاصي التاريخ التركي فهو يساعدنا على إعادة بناء الإطار التاريخي للنظام العثماني في قبرص. وتوصّل المؤرخ إلى استنتاج يقول إن الأتراك لم يدفعوا الروم الأرثوذكس في الجزيرة الى التأسّف على رحيل أسلافهم البندقيّين اللاتين. وكأن

المثل الذي كان يردّد في القسطنطينية أثناء الفتح التركي كان يصلح في هذه الحال : "عمامة تركيّ ولا تاج البابا !".

مرسَلون و"حماية"

تزامن نشاط الكنيسة الكاثوليكية الرسولي، الذي يشكّل إنشاء "مجمع نشر الايمان" عام ١٦٢٢ إحدى أبرز مراحله، مع اللقاء الاقتصادي والسياسي للشرق والغرب. كانت فرنسا أوّل من انضمّ إلى هذا الميدان بواسطة المعاهدة التي وقّعها سفير ملك فرنسا في العام ١٥٦٩ مع الباب العالي. وعندما دخل أوّل يسوعي، لويس غرانجيه (Louis Granger)، جيورجيا عام ١٦١٤، كان الفضل بذلك يعود إلى السفير الفرنسي لدى الباب العالي العثماني، البارون أشيل هارلي دو سانسي (Achille Harly de Sancy). وبالفعل قام مبعوث ليڤان داديانى (Lévan Dadiani) أمير منغريلي (Mingrélie) وهي المنطقة الغربية من جمهورية جورجيا الحالية، مبعوثاً الى القسطنطينية للتوسل إلى البارون دو سانسي كي يجد له كهنة يحتاجهم بلده. فنقل السفير الطلب إلى كبير اليسوعيين في القسطنطينية. فلبّى الأب غرانجيه الطلب بسرور. ويشير كتاب فرنسي أصدره برنار هيبرجيه (Bernard Heyberger) في روما، تحت عنوان: "مسيحيّو الشرق الأدنى في عهد الإصلاح الكاثوليكي"، إلى العلاقة بين النشاط الرسولي والسياسي، خاصّة بسبب إلتباس عبارة "الحماية". وعند قراءتي لهذا الكتاب تذكّرت النظرية التي دافع عنها حبيب أبي شهلا، في العشرينات من القرن المنصرم، عندما ألغيت المعاهدات السابقة التي عقدتها القوى الأوروبية مع الباب العالي :

"عندما وصل الأجانب الى المشرق حصلوا على الوضع القانوني عينه الذي كان يتمتع به المسيحيون من أبناء البلاد. ما نريد أن نلفت النظر اليه هو أن أحوال مسيحيّي الشرق القانونية لم تكن أبداً ثمرة التدخل الأجنبي كما يعتقد هؤلاء المسيحيون. إذ لا يعود الفضل في تمتعهم بحرية الدين والعبادة الى طيبة القوى العظمى ونفوذها في الشرق كما تُوهمنا هذه الأخيرة وخلافاً للأحداث التاريخية. اذ لا يسع الأجانب وصف أنفسهم كأبطال لقضية نبيلة لم يحسنوا الدفاع عنها وحسب، لا بل استغلّوها... وينبغي الاعتراف بأن الحماية الأجنبية ليست إلا كذبة. فهي لم تسفر يوماً عن نتائج حميدة. فهل استطاعت تفادي المجازر الفظيعة ؟... بالعكس، حصد المسيحيون المجازر والاعتداءات والكراهية التي زرعتها وأرادتها القوى العظمى. وكانت النتيجة عكس ما كنّا نتوقّع، فقد اتسع الشرخ بين المسلمين والمسيحيين، وكان من مصلحة هؤلاء أن يتّحدوا ويتعاضدوا للدفاع عن إرثهم المشترك"(٣١).



دير في جبل آثوس.

إنّ عبارة "المرسَلون" يمكن أن تؤدي أيضاً إلى الالتباس بما أنها تضع مسيحيي الشرق وغير المسيحيين في الإطار عينه. وكان ينبغي انتظار النصف الثاني من القرن التاسع عشر كي تُخصّص فقرة لمسيحيي الشرق في وثائق "مجمع نشر الايمان"، كما كان ينبغي انتظار العام ١٩١٧ كي ينشأ مجمع خاص للكنائس الشرقية. لقد أعلن المرسلون الكاثوليك إلى الشرق الأدنى، الذين هم محور اهتمام هيبرجيه، للمسيحيين المحليين أنّ ملك فرنسا المتديّن هو حاميهم. ويمكن أن نتساءل هنا عن هذا النوع من الولاء للكنيسة الكاثوليكية القائم على البحث عن تلك "الحماية"[٣٢] مقابل "الحماية" التي يؤمنها "السيد الكبير" (Grand Seigneur) لرعاياه غيرالمسلمين. ويَذْكر هذا الكتاب مكاريوس الزعيم، بطريرك الروم الأرثوذكس لأنطاكية (المتوفى عام ١٦٧٢)، خلال أسفاره في امبراطورية القيصر بحثاً عن المال لدفع الديون المترتبة عليه للخزانة العثمانية، وهو يذكر أيضاً عندما يُلاحظ بعض "الاهتمامات" التي يوليها الكاثوليك البولونيون للأرثوذكس. عندها يتمنى استمرار الحماية العثمانية على إبدالها بالحماية الكاثوليكية[٣٣].

موارنة حلب

يتناول كتابٌ آخرالنشاط الرسولي الكاثوليكي في مدينة حلب في القرن السابع عشر، في أوساط المجتمع الماروني في هذه المدينة. ويَظهر الحكم المسبق الثقافي الغربي بوضوح في التقارير المرسلة إلى روما والتي درستها ميريام غنطوس كبّة أو حرَّرَتها :

"يأكل الموارنة الخضار والفواكه بشكل أساسي، باستثناء اللبن الذي يستهلكونه بكميات كبيرة. ونادراً ما نرى أطباق اللّحم المشوي على مائدتهم"[٣٤] .

"إنهم مرغمون على التخلّي عن أي ترف، خوفاً من إهانة الأتراك لهم"[٣٥].

"يغادر كهنة موارنة قراهم مع نسائهم وأطفالهم ويلجأون إلى حلب هرباً من إهانات الضبّاط الأتراك"[٣٦] .

"بما أن "السيد الكبير" في هذه المقاطعات يعمل في الزراعة بنفسه، والأعيان الأتراك يعملون جميعاً، كان الموارنة مثابرين في أعمالهم، كل في مهنته، واشتهروا خاصة بصناعة الحرير"[٣٧].

وكان المرسلون الأوروبيون ينظرون إلى الكهنة الموارنة المتزوّجين نظرة غير سمحة :

"إذا تركناهم نحن المرسلون لمصيرهم، سيفقد هؤلاء – وهم ليسوا دكاترة من السوربون – إيمانهم في فترة قصيرة ولا شك "[٣٨].

"إنهم جميعاً جهلة لا معرفة لديهم حتى في قواعد اللغة... هم خبراء في قماش التافتا والأطلس وليس في إنشاء القياس المنطقي القائم على قواعد المنطق"(٣٩).
"بسبب ارتباطهم الزوجي لا يمكنهم التفرّغ للمسائل الروحية... فهم منهمكون في أعمالهم اليومية التي يحرّمها على الرهبان المجمع التريدنتيني. إنهم يفتقرن إلى الإعداد"(٤٠).

بديهي أن المعنيّين في المنطقة يرون الأمور من منظار آخر :

"في العقلية المارونية إن زواج الراهب ليس بحاجز يمنعه من تأدية رسالته الكهنوتية بل هو بالعكس عنصرٌ مساعد له، وبخاصة للرهبان الشباب، إزاء مخاطر حياة خالية من الواجبات والهموم العائلية"(٤١).

وبالعكس، صُدم الموارنة بالحماسة التي كانت تدفع المرسَلين الأجانب إلى زيارة المنازل للقيام بالتبشير. إذ اعتاد الموارنة، بحسب تقاليدهم، الإبقاء على نسائهم في المنزل مع كثير من المحافظة لدرجة منع الفتيات والمتزوجات حديثاً من حضور قدّاس الأحد(٤٢). وهذا يجعلنا ندرك لماذا "كان البطريرك الماروني يوسف العاقوري يمنع المرسلين من الاهتمام بأتباعه خشية الاضطراب الذي قد يحدثونه لدى الشعب"(٤٣). فكان يقول بسخطٍ : "إنهم يطعمون شعبنا اللحم أثناء الصوم"(٤٤).

ولكن للكتاب مساهمة قيّمة أخرى. فهو يُظهر أنّ وجود الغربيين ونشاطهم كانا يمكن أن يزيدا وضع المسيحيين المحليّين سوءًا إزاء العثمانيين. وما كان هؤلاء في حاجة إلى من يدفعهم لإهانة المسيحيين الذين كانوا يرهنون أحياناً الأواني المقدّسة لمواجهة الإهانات الأثقل وطأة(٤٥).

كان لوجود المرسلين ونشاطهم علاقة، بطريقة أو بأخرى، بالإهانات التي تحمّلها مسيحيّو حلب في الأعوام ١٦٣٧، ١٦٥٤، ١٦٥٥ و١٦٦٣. ويحدث أيضاً أن الإعانات المالية التي كان يقدّمها الأجانب إلى المسيحيين المحليين كانت تحدّ نوعاً ما من حريتهم. بالفعل كان المرسلون المندفعون بحماسة مفرطة ينقصهم الانثقاف في منع التناول بطريقة الخبز والخمر، أو في حركة الأصابع عند استدعاء الروح القدس، أو عبر اعتمادهم أدوات غريبة للعبادة كالوشاح الكتفي للرهبان الكرمليين، والأخويات المريميّة للآباء اليسوعيين، أو أيضاً أشكال أوروبية لحياة دينية نسائية.

كنائس شرقية كاثوليكيّة

أُحيل القارئ أيضاً إلى كتابٍ من مئة صفحة يتناول تاريخ الإرساليّات الكاثوليكية في الامبراطورية العثمانية، ويذكر الفترة التي تهمّنا، أي القرن السابع عشر أو عصر الإرساليات الذهبي، التي كرّس خلالها المرسلون الكاثوليك أنفسهم لمهمة تكوين الكنائس الشرقية الكاثوليكية(٤٦). والحق يُقال إنّ هذا التيار بدأ في الشرق الأدنى بمعزل عن المرسلين. ففي منتصف القرن السادس عشر أراد بعض مسيحيّي الكنيسة الشرقية أو الكلدانية مقاطعة العُرف الذي يوجب أن يكون الكاثوليكوس الجديد هو ابن أخ الكاثوليكوس المتوفى. ولذا وقع الاختيار على رئيس دير معروف يدعى حنا سُلاقا وعيّنوه كاثوليكوساً، ثم أرسلوه إلى روما كي يُقِرّ البابا هذا التعيين. وفي العام ١٥٥٣ وضع البابا على كتفيه الطّيلسان البطريركي. ولكنّ كاثوليكوساً آخر كان قد اختير وفقاً للقاعدة المتعارف عليها. وعند عودة سُلاقا إلى الشرق اعتبر دخيلاً من قبل منافسه الذي وشى به إلى السلطات العثمانية متهماً إياه بانتحال الرتبة الأسقفية، فألقي سُلاقا في السجن وعذِّب ثم قُتِل(٤٧). ولكن في العام ١٦٧٦ تسلّم مار يوسف الأوّل فرمان تثبيته بطريركاً كاثوليكيّاً كلدانيّا على ديار بكر. ومن الأرجح أن هذا الامتياز يعود إلى المساعي الحميدة التي قام بها قبلان باشا، نائب السلطنة على بغداد(٤٨).

غالباً ما كان المرسلون اللاتين يحصلون على فرماناتٍ أو براءاتٍ لمصلحتهم، بفضل السفير المعتمد لدى الباب العالي، فيتمتّعون بـ"حماية" غامضة. وهكذا، حصل اليسوعيون والمرسلون اللاتين، في العام ١٦٦٥، على البراءة التالي نصّها، وذلك بفضل مساعي والتر دي لسلي (Walter de Leslie) ، السفير فوق العادة للامبراطور الألماني :

> "فليُسلّم اليسوعيّون ومختلف رجال الدين اللاتين براءةً تسمح لهم بالإقامة في محميّاتي، بدون أن يخشوا مضايقة أحدٍ أو معاملتهم بعنف. وفضلاً عن ذلك يمكنهم الذهاب والإياب براً وبحراً. لا يُعنّفون في أماكن سكنهم، ولا يتعرّضون لأي عائق عند ترميم بيوتهم. وليمتنع البكوات والقضاة وجميع أعضاء الهيئات القضائية عن إزعاجهم في ممارسة طقوسهم بحسب مذهبهم اللاتيني... ولا يطالبون بأيّ رسم عبور، أو رسوم جمركية أو غيرها، عن الأغراض المخصّصة لاستعمالهم الشخصي، باستثناء ما يستوردونه للتجارة، الخ. وليكن ذلك معلوماً ومقروناً بالايمان بهذه البادرة السامية الممنوحة في القسطنطينية في العشر الثاني من جمادى الأولى ١٠٧٦= ١٦٦٥"(٤٩) .

ومن جهة أخرى، هناك الظاهرة المعاكسة : فقد طلبت السّلطات الكنسية تدخّل السّلطة المدنية لإعاقة الاقتناص الكاثوليكي :

"القسطنطينية في ١٤ ايلول ١٧٢٢ : أمر من السيّد الكبير. نُعلم بهذا الأمر وزراء نا ، باشا حلب، باشا سيدي، باشا ديار بكر، باشا طرابلس، باشا الشام، القضاة، قادة الانكشارية، مختلف ضبّاط العدل... أن إرميا (Jérémie) ، بطريرك القسطنطينية ، وأثناسيوس بطريرك أنطاكية والشام، وجميع الأساقفة الآخرين قدّموا لمحكمتنا أنه منذ بداية حكم السلاطين العثمانيين فإن الذين اضطلعوا بمسؤولية بطريرك الأمّة الأرثوذكسية كان لهم وحدهم حق العناية برعاياهم ، بدون أن يتدخّل الكهنة ورجال الدين الآخرون من مختلف الطوائف في شؤونهم ولا في شؤون أي كان من أمّتهم. وقد بيّنوا أيضاً أنّه منذ سنوات عدّة حوّل رجال الدين اللاتين إلى دينهم العديد من المسيحيين الأرثوذكس ... علاوة على ذلك، فقد عرض علينا البطاركة المذكورون الضرر الكبير الذي يسبّبه لهم مُرسلو البابا الذين اعتادوا التجوال خفيةً في البلدان التي تحت حمايتنا، كي يجذبوا إلى طائفتهم الروم والأرمن والسريان والمسيحيين الآخرين بجعلهم يتخلّون عن دينهم القديم. واذ نستنكر هذا التصرّف، فإننا نأمر المسيحيين بالمحافظة على دينهم القديم وعدم اعتناق دين البابا... " (٥٠).

شهادة الأب نقشي

إن أحد هؤلاء المرسلين، وهو متحدِّر من عائلة مارونية قبرصيّة، ويُدعى الأب أنطوان-ماري نقشي، تلميذ المدرسة المارونية بروما، وقد أصبح رئيس اليسوعيين في الشرق، كتب في مطلع القرن الثامن عشر إلى الرئيس العام، ما يلي :

"من هذه الإرساليات في هذه المنطقة من آسيا والتي تدعى سوريا، يشرّفني تقديم التقرير التالي عنها: إنني أمتاز بمعرفتها منذ فتوتي، إذ إن أبوّتكم تعرفون بأنني ولدت كأحد رعايا سيد هذه الأمبراطورية العظيمة... وسورية هي مقاطعة كبيرة تحت سلطة الأتراك... إن الوسيلة الأولى التي ترفعنا إلى الله هي الرؤية المستمرّة لجميع أفعال وعذابات المخلص الذي اختار هذه البقعة من العالم وفضّلها على غيرها، ليولد فيها، وليخاطب الناس فيها، وليتألم أخيراً ويموت من أجلهم... والوسيلة الثانية نحو الكمال التي يجدها المرسلون هنا، هي في الصلبان التي عليهم غالباً أن يحملوها. هذه الصلبان تأتيهم من غير المؤمنين الذين يحتقرون المسيحيّين كليّا ويعتبرون في الإساءة اليهم تحقيقاً لما يمليه عليهم دينهم. والقليلون من بيننا هم الذين لم يتلقّوا الإساءة، وينتظرنا عذابٌ أكبر من المنشقّين. لقد نفخ فيهم الانشقاق بغضاً متصلّباً ضدّ الكاثوليك، وبخاصة ضدّ المرسلين. فهم يستعملون الكذب، والافتراء، والغدر، والشهادات الباطلة، بقدر ما يستطيعون، ليجعلوهم عرضةً لإهانات الأتراك، كلما سنحت لهم الفرص لذلك ... والوسيلة الثالثة للتقديس التي تمنحنا إياها

سوريا ومصر هي في كثرة المبرّات التي تصادفنا أبداً. فالعمل متوافر لكل مُرسل... وينبغي أن أضيف هنا أننا لسنا وحدنا من يتمتّع بالعمل في حقل الربّ، فالعديد من المتديّنين الورعين من مختلف الرهبانيات يحرثون معنا.

"يربو عدد المسيحيّين في سوريا ومصر على ٢٠٠ ألف مسيحي، بمن فيهم الموارنة، والروم، والسريان، والأرمن، والكلدانيون والأقباط. وجميع هؤلاء يمارسون دينهم المسيحي علناً بدفعهم سنويّاً الجزية المترتبة عليهم للباب العالي. ولهذه الأمم المختلفة بطاركتها وأساقفتها ورهبانها الذين هم إما كاثوليك أو منشقّون. عسى أن يبارك الله مظاهر **الحصاد المثمر**"(٥١).

انتشار المسيحية

ينبغي أن نعترف بأنه خلال القرن السابع عشر، وحتى هزيمة فيينا في العام ١٦٨٣، كانت الامبراطورية العثمانية ببنياتها ومللها في وضع حسن. وشهدت هذه الفترة، عمليّاً، نهاية الدفشيرية (devshirme) أو التجنيد الدوري للأولاد المسيحيين المُقَدّر لهم الانخراط في فيلق الإنكشارية أو العمل في القصر(٥٢). وقد تزامن هذا مع وجود الكسندر ماڤروكورداتو (Alexandre Mavrocordato)، وهو من طائفة الروم الأرثوذكس وتلميذ قديم من المعهد الأرثوذكسي في روما ومن جامعتي بولونيا وپادو، في منصب الترجمان الكبير في الديوان. وكان هذا المركز يوازي (تقريباً) منصب وزير الخارجية العثماني، أو أمين سرّ الدولة في الدوائر الرومانية(٥٣).

وشهدت هذه الفترة نفسها ظاهرة وصفها يوسف كرباج وفيليب فارغ بـ"انتشار المسيحية في الملّة العثمانية":

"تباهى الإسلام المنتصر بتوفير عيش مشترك مع المسيحيين واليهود... فمنذ القرن السادس عشر... وقبل أن تصبح الأمبراطورية العثمانية، في نظر أوروبا، "الرجل المريض"، قدّمت، بدون شك، البنية الوحيدة القادرة على تأمين السلام الأهلي. وقد أفادت الطوائف المسيحية واليهودية من ذلك فازداد عدد أفرادها، وكان نموّها الطبيعي أكثر ارتفاعاً بفضل نظام الملل"(٥٤).

بلغ عدد سكان القسطنطينية ٧٠.٠٠٠ نسمة في زمن الفتح العثماني. وفي العام ١٦٩١ تضاعف عدد سكان المدينة عشر مرات تقريباً فبلغ ٦٧٠.٠٠٠ نسمة، بينهم ٣٩٠.٠٠٠ مسلم، أي بنسبة ٥٨.٢٪ من المجموع العام، بينما وصل عدد الذمّيين إلى ٢٨٠.٠٠٠ نسمة، أي بنسبة ٤١.٦٪. وفي الأناضول أو آسيا الصغرى كان عدد المسيحيّين في الفترة ما بين ١٥٢٠-١٥٣٥ قد بلغ ٣٥٨.٠٠٠ نسمة. أما في ما بين عامي ١٥٧٠

و١٥٨٠ فقد بلغ عدد المسيحيّين ٥٧١,٠٠٠ نسمة وتصاعدت نسبة الزيادة السكانية السنوية لديهم إلى ٩,٨ ٪ فتجاوزت نسبة الزيادة عند المسلمين والتي بلغت حينها ٩,٣ ٪. واستمّر ازدياد عدد الذميين. وفي العام ١٨٣١ كانوا ١١,٣٪ من مجموع السكان العام. وفي العام ١٨٨١ وصلوا إلى ٢٠,٦ ٪ (٥٥). أمّا في العام ١٩٠٦ فقد بلغت نسبة غير المسلمين في الأراضي العثمانية ما يعادل ٢٥ ٪(٥٦).

كتب المؤرخ الكبير أرنولد توينبي (Arnold J. Toynbee)، وهو أحد كبار فلاسفة التاريخ في عصرنا، عام ١٩٧٤، أي قبل سنة من وفاته، ما يلي :

"إن الامبراطورية العثمانية هي الأخيرة من أربع أمبراطوريات نجحت أثناء ٥٠٠٠ سنة، ولفترة طويلة، في المحافظة على السلام وعلى وحدتها السياسية ضمن أراضٍ شاسعة ومكتظة بسكانٍ مختلفين جداً. والامبراطوريات التي سبقت الامبراطورية العثمانية هي: الامبراطورية الفارسية، والامبراطورية الرومانية، والامبراطورية العربية. وبين هذه الأربع تميّزت الامبراطورية العثمانية وحدها بتوحيد أراضيها. فالامبراطوريات الفارسية والعربية لم تنجحا في ضمّ القسم الروميّ، والامبراطورية الرومانية فشلت في دمج القسم الفارسي. وفي كلّ حال، أصيبت الامبراطوريات الأربع كلها بالانحطاط ثم بالزوال"(٥٧).

وتساءل توينبي :

" ما الذي سمح لرجال الدولة في الامبراطورية العثمانية، خلال عهدها المجيد، بمنح شعوب الشرق الأدنى والأوسط شكلاً من الوحدة السياسيّة والسلام يتناقض بصورة ملحوظة مع الفوضى التي ألمّت بهذه الشعوب نفسها، أكان ذلك قبل الامبراطورية العثمانية أم بعد تفكّكها ؟"(٥٨).

ويأتي جوابه مبتكراً :

"إن الامبراطورية العثمانية هي خليفة الامبراطورية الرومانية، بمعنى أنها ورثت عنها تلك الممارسة التي سمحت للرومانيين ببناء أمبراطوريتهم وتجديدها باستمرار. فالرومانيون منحوا الشعوب المغلوبة الامتيازات نفسها، وسمحوا للمواطنين الجدد باستعمال قدراتهم في خدمة نفسهم وفي خدمة الامبراطورية بكاملها. وقد تبنّى العثمانيون هذا التقليد الروماني، وبموجبه بنوا امبراطورية شكلت امتداداً للأمبراطورية الرومانية، في الشرق الأدنى والشرق الأوسط "(٥٩) .

إن الطور الثاني للامبراطورية العثمانية، وهو المقصود هنا، ليس بَعدُ حقبة انحطاط وزوال. إن الامبراطورية في هذه المرحلة تحافظ على عظمتها، ممّا يستدعينا إلى تأمل أمثولة توينبي.

الحواشي

١) K. Steuerwald, **Türkisch-Deutsches Wörterbuch,** Wiesbaden, Harrassowitz, 1972, pp. 640-641.

٢) Th. P. Hughes, **Dictionary of Islam**, London, Allen 1896, pp. 348-349; F. Buhl [E. Bosworth], "Millah", **EI**, 2e éd.,VII, 61.

٣) قرآن : الأعراف ٨٦-٨٧، ٨٨-٨٩؛ إبراهيم ١٦؛ الكهف ١٩-٢٠.

٤) قرآن : إبراهيم ٦: ٦-٧.

٥) قرآن : البقرة ١٤-١٥.

٦) قرآن : البقرة ١٢٤-١٣٠؛ البقرة ١٢٩-١٣٥؛ آل عمران ٨٩-٩٥؛ النساء ١٢٤-١٢٥؛ الأنعام ١٦١-١٦٢؛ يوسف ٣٨؛ النحل ١٢٣-١٢٤؛ الحج ٧٧-٧٨.

٧) Tabari III, 813, 883; F. Buhl-[E Bosworth], "Millah" **EI**, 2e éd., VII, 61.

٨) S. M. Stern, **Fatimid decrees,** 76 ss.; M.O.H. Ursinus, "Millet", **EI**, 2e éd., VII, 62.

٩) B. Braude, "Foundation Myths of the Millet System", in B. Braude & B. Lewis ed., **Christians and Jews in the Ottoman Empire**, New York-London, Holmes & Meier, 1982, I, pp. 69-88.

١٠) D. Gimaret, "Al-milal wa-l-nihal", **EI**, 2e éd., VII, 54-56, ici 55b.

١١) **Istanbul hayati,** I - IV, Istanbul 1917-1932 (Repr. 1988); cf. M.O.H. Ursinus, "Millet", **EI**, 2e éd., VII, 64.

١٢) M.O.H. Ursinus, "Millet", **EI**, 2e éd., VII, 63.

١٣) A.S. Tritton, **The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of شUmar**, London, Cass (Repr.) 1980; A. Fattal, **Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam,** Beyrouth, Imprimerie catholique, 1958.

١٤) H. Scheel, **Die Staatsrechtliche Stellung der ôkumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei. Ein Beitrag Zur Geschichte der türkischen Verfassung und Verwaltung,** en **Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften**, Jahrg. 1942, Philosophisch-historische Klasse, Nr. 9, Berlin 1943, pp 1-37 + Facsimile, ici p. 12 ;

وأيضاً :

L.A. Missir,"Le statut juridique des patriarches œcuméniques dans l'ancienne Turquie", en *id.* ; **Église et État en Turquie et au Proche-Orient** , Bruxelles chez l'A. 1973, pp. 103-105.

١٥) Sheik Showcat Hussain, "Status of Non-Muslims in Islamic State", **Hamdard Islamicus** XVI (1993), 67-79.

١٦) "Chacun des cultes reconnus forme, dès lors, un État dans l'État", L.Verhaeghe, "Les lois nouvelles de la Turquie 1861-1871", in **Recueil des rapports des secrétaires de la légation de Belgique,** I, Bruxelles, 1872, p. 334.

١٧) H. Scheel, **Die Staatsrechtliche Stellung der ökumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei**, *op. cit.*, p.12.

١٨) "En effet, le patriarche obtint un pouvoir mondain, tel que sa valence politique devint encore plus grande qu'à l'époque byzantine". F. Heiler, **Urkirche und Ostkirche,** München, Reinhardt, 1927, p. 150.

١٩) L.A. Missir, "Le statut ottoman des chrétiens en Palestine", en **Église et État en Turquie et au Proche-Orient**, Bruxelles, chez l'A., 1973, p. 148.

٢٠) Archives de Propaganda Fide, **Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali,** 241, ff. 328-329.

٢١) A. Ventura, Bragadin (Marcantonio) **DBI** XIII, pp. 686-689.

٢٢) Archives de Propaganda Fide, **Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali,** t . 206, f. 560r-v;
Z. N. Tsirpanlis, ΑΝΕΚΔΟΤΑ ΕΓΓΡΑΦΑ ΕΚ ΤΩΝ ΑΡΧΕΙΩΝ ΤΟΥ ΒΑΤΙΚΑΝΟΥ, Levkosia, Kentron Epistemonikwn Ereunwn 1973, p. 2.

٢٣) APF, **SOCG**, t. 206, f. 598r-603v; p. 119.

٢٤) APF, SOCG, t. 228, f. 91r-93r; 96r, 103r-110r. للأسف، يبدو أن جنينغز الذي كتب بعد مرور عشرين سنة على تسيرپنليس لم يطلع على عمل هذا الأخير. وفي ما يتعلّق بالأب جيروم دنديني، المرسل الى قبرص ولبنان، في ما بين العامين ١٥٩٠ و١٥٩٧، كي يتقصى أحوال الموارنة الذين تحت الاحتلال، لم تكن معلومات عالم التاريخ التركي جنينغز دقيقة، فالأب اليسوعي دنديني لم يُرسل إلى الموارنة من قبل الوزير العام للفرنسيسكان كما ذكر، ولكن من قبل الرئيس العام للآباء اليسوعيين الأب كلاوديو أكواقيقا (P. Claudio Acquaviva).

٢٥) Ronald C. Jennings, **Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640**, (= New York University Studies in Near Eastern Civilization, N. XVIII) New York-London, New York University Press, 1993.

٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٥.

٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

٣٠) V. Poggi, "I Gesuiti e la Georgia", **La Civilta Cattolica,** 145 (1994), 246-259.

٣١) Habib Abi-Chahla, **L'extinction des Capitulations en Turquie et dans les régions arabes**, thèse de doctorat ès sciences politiques-économiques, Paris, Picart,1924, pp. 183-185.

٣٢) Bernard Heyberger, **Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^{e}- XVIII^{e} siècles)**=(Bibliothéque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 284) Rome, École française de Rome, 1994, p. 260.

٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

٣٤) Mariam de Ghantuz Cubbe, **I Maroniti d'Aleppo nel XVII secolo attraverso i racconti dei missionari europei** (dai documenti conservati negli archivi romani. (= Patrimonio culturale arabo cristiano diretto da Samir Khalil Samir s.j., 2), Milano, Jaca Book, 1996, p. 81.

٣٥) المصدر نفسه، ص ٨٦.

٣٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.

٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨١.

٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣ و١٢٥.

٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢٤ و١٣٠.

٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

٤٦) Charles A. Frazee, **Catholics and Sultans.** "The Church and the Ottoman Empire 1453-1923", Cambridge University Press 1983, pp. 67-150, ici p. 2.

٤٧) G. Beltrami, **La Chiesa Caldea nel sccolo dell'Unione,** Roma 1933; A. Lampart, **Joseph I. Ein Beitrag Zur Geschichte der union bestrebungen der Nestorianer von Sulaqa bis 1700**, Einsiedeln, 1966.

٤٨) A. Lampart, **Joseph I 1681-1696. Ein Beitrag Zur Geschichte der Unionsbestrebungen der Nestorianes von Sulaqa bis 1700,** Einsiedeln, Benziger 1966, doc. XXIX, pp. 248-249.

٤٩) E. Rabbath, **Documents pour servir à l'histoire du christianisme en Orient,** Paris-Leipzig-London, Picard-Harrassowitz-Luzac 1905, 1910, t, I, 8, pp. 502-505.

٥٠) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ٥٤٦–٥٤٧.

٥١) رسالة الأب أنطوان–ماري نقشي، الرئيس العام لإرساليات الرهبانية اليسوعيّة في سوريا ومصر، إلى الرئيس العام للرهبانية اليسوعية الأب ميشال–أنج تمبوريني:

"Lettre du P. Antoine-Marie Nacchi, supérieur général des missions de la Compagnie de Jésus en Syrie et en Égypte, au très Révérend P. Michel-Ange Tamburini, général de la Compagnie de Jésus", dans **Lettres édifiantes et curieuses,** tome I^er, Toulouse Sens-gaude, 1810, pp 86-214, ici pp. 87-94.

٥٢) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ٢١٠.

٥٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠؛ ونسطور كماريانو:

Nestor Camariano, **Alexandre Mavrocardato, le Grand Drogman. Son**

activité diplomatique (1673-1709), Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1970.

٥٤) Youssef Courbage et Philippe Fargues, **Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc,** Paris, Fayard, 1992, pp. 232-233; *Id.,* **Christians and Jews under Islam.** Translated by Judy Mabro, London-New York, Tauris, 1997, p. 115.

٥٥) المصدر نفسه.

٥٦) F. Van den Steen de Jehay, **De la situation légale des sujets ottomans non musulmans,** Bruxelles, Schepens & Co., 1906, p. 7.

٥٧) A. J. Toynbee, "The Ottoman Place in World History", in Kemal Karpat (ed.), **The Ottoman State and its Place in World History**, Leiden, Brill 1974, pp. 15-27.

٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.


christianlib.com

المسيحيون خلال العصر العثماني الثاني

II. الأقباط في العصر العثماني

سمير مرقس

تمهيد

تهدف هذه الدراسة إلى تتبّع حركة أقباط مصر في ظل الحكم العثماني للبلاد. ومن أجل بلوغ هذا الهدف فإننا ننطلق من أمرين : الأول، أننا لا نستطيع قراءة هذه الحركة ودراستها في معزل عن التطور التاريخي لمصر ككل. والثاني، أنه لا بد من التعامل مع هذه الحركة كونها ثمرة للتفاعل الجدلي بين المصريين، ومن ضمنهم الأقباط، وبين المؤسسة الحاكمة، الأجنبية في الأساس أي الوافدة، لاستخلاص حقوقهم كمواطنين، وبدء دخولهم دائرة المشاركة في الحكم، بدرجة أو بأخرى. ولعل العصر العثماني بسنواته الممتدة كان بداية لانطلاق المصريين نحو تحقيق الإستقلال، وإن بدأ على أيدي غير المصريين، إلا أنها كانت البداية التي شهدت محاولات عدة متعاقبة.

مصر تحت الحكم العثماني : صورة عامة للمشهد التاريخي

نقطة البدء التي يجب الإشارة إليها، في دراستنا هذه، هي أن تحوّل مصر من حكم المماليك إلى حكم العثمانيين (١٥١٧-١٨٠٥) إنما يعني تحولا نوعياً في الوضع القانوني لمصر، يعادل التحول من كونها دولة مستقلة أو قاعدة لدولة كبرى في عهد المماليك إلى ولاية تابعة للامبراطورية العثمانية. إلا أن هذا الوضع القانوني الجديد لمصر، الذي أعطى السلطان العثماني حق تعيين حاكم مصر، أو ما كان يسمى الباشا أو الوالي، لم يمنع من أن يكون لمصر قدر من **الإستقلالية** وذلك للسببين التاليين :

الأول : **خصوصية مصر**

تعود هذه الخصوصية إلى كون مصر شكلت عبر تاريخها "إقليما موحداً"(١). فقد ظلت كما هي من حيث الوحدة الإقليمية على مدى العصور التاريخية المتتالية. ولا يُرصد إلا

أثر ضئيل **للعثمنة** أو لعملية إضفاء الطابع العثماني على مصر، إذ استمرت البلاد تُدار كما كانت من قبل في وقت المماليك. وحتى الأنظمة التي استُحدثت مع سلطة العثمانيين مثل **قانون نامة مصر**، وغيره، لم تكن سوى تكريس لما هو قائم، بخاصة أن المماليك استمروا في إدارة البلاد تحت مظلة الوالي العثماني.

لقد كانت السلطة في مصر سلطة **مزدوجة**، حيث اشترك فيها "الولاة الذين يمثلون السلطان العثماني والمماليك الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم ويستمدون جانباً من قوتهم من وجودهم المحلي على أرض مصر"(٢). وقد كان تعظيم استغلال الأرض والثروة في مصر هدف هذه السلطة المزدوجة ومحور الصراع في الوقت نفسه. وواقع الحال أن الفتح العثماني لم يمحُ النظام المملوكي في مصر، لكنه قمعه فقط وبصورة مؤقتة. فبدلاً من إبادة المماليك استخدمهم العثمانيون في النظام الجديد الذي أقاموه في مصر، وسمحوا لهم بممارسة تقاليدهم السابقة، بما في ذلك شراء المجندين الجدد وتدريبهم للعمل في نظامهم الخاص شبه المستقل. لقد أوصى **قانون نامة مصر**، الصادر في عهد السلطان سليمان القانوني عام ١٥٢٤، بهيمنة النظام العثماني وسيطرته على الكيان المملوكي المهزوم، لكن هذا النظام كان في حقيقته نوعاً من الحكم العثماني-المملوكي الثنائي condominium، لأن المماليك منحوا مناصب سلطوية في هذا النظام الجديد، واندمجت السلطة العثمانية واقعياً بالقوة العسكرية والإدارية المملوكية. وعلى الرغم من إصدار العديد من القوانين التنظيمية لمصر إدارياً واقتصادياً، إلا أن ذلك لم يكبح جماح المطامع السياسية المملوكية. ومع مرور الزمن اشتد عود المماليك بسيطرتهم الواقعية والفعلية على مقادير الأمور في مصر إقتصادياً وسياسياً، وابتلع النظام المملوكي الإدارة العثمانية، وانحسرت مركزية اسطنبول. لقد أتاح ذلك أن تستقل مصر عن العثمانيين، بدرجة أو اخرى، كذلك أن تتطور تطوراً مستقلا ثم تبدأ في بعث دولة على "أساس مصري"(٣). وكان بقاء الجهاز الإداري "مصرياً، لغة وأفراداً، من أهم العوامل التي حفظت لمصر شخصيتها في ذلك العصر وكوّنت إطاراً للنزعة الإستقلالية، وذلك نظراً إلى الدور الرئيسي الذي يقوم به هذا الجهاز في الوظائف الإقتصادية للدولة"(٤).

الثاني : ***عدم الإندماج بين الإثنية المملوكية وجماهير المصريين (المسلمين والأقباط)***

بقيت عناصر المؤسسة الحاكمة لمصر، سواء من الولاة العثمانيين أو المماليك الذين كانوا ينتشرون في ربوع مصر، إثنية أجنبية لم يطلها التمصير أو الاندماج. فلم "يمتزجوا بالسكان الأصليين، بل عاشوا مترفعين في معزل عنهم... يغالون في ابتزاز الأموال من

الأهلين"[٥].. ولقد ساهم الصراع المستمر بين الولاة/الباشوات وبين المماليك، وبين الأوجاقات (الجيوش الحامية التي أسسها سليم الأول) وبين المماليك، بل بين المماليك أنفسهم، في أن يظل الشعب المصري بعيداً عن هذا الصراع، فهو ليس طرفاً فيه، وإن كان هدفاً له. الأمر الذي حفظ لمصر استقلالها نوعاً ما عن الحاكم الأجنبي، مما ساعد في تأسيس قاعدة متينة لإمكانية انطلاق حركة إستقلالية، وهي سابقة بالنسبة إلى المنطقة كلها. وقد تجلت إرهاصاتها مع منتصف القرن الثامن عشر بالحركة المعروفة بحركة علي بك الكبير وبثورة همام في جنوب مصر. لم يدافع المماليك إلا عن وجودهم ومصالحهم هم فقط، لذا كانت هزيمتهم صارخة أمام العثمانيين في البداية، كما كانت إطاحتهم والتخلص منهم رغبة شعبية عارمة تلقفها محمد علي، وفي الحالتين كان "الشعب المصري منعزلا عنهم"[٦]. في الوقت نفسه نجد أن الإنقسامات المملوكية المستمرة قد أدت في النهاية الى "تبلور تراكيب إجتماعية قوية في بنية المجتمع المصري، وأن تسود كراهية الحكم التي أصبحت تعمّ أهالي مصر قاطبة"[٧].

ويذكر د. عزيز سوريال عطية، في هذا الصدد، كيف أن الأقباط، "بالإشتراك مع كل المصريين، كانوا يعانون من الكوارث والفقر"[٨]. لقد خضع المسلمون والأقباط لنظام الحكم نفسه، الثلاثي العناصر (الوالي والأوجاقات والمماليك) والذي كان هم كل عنصر فيه جمع المال. ويؤكد ذلك د. عطية بقوله : "إن البلد قد أصبحت فريسة لثلاث جهات ضريبية بدلاً من واحدة... ولم تعر الإدارة اهتماما كبيراً للاعتبار الديني في ما يتعلق بالأمور المالية، وفي هذا المقام فإنه لم يكن هناك تميز بين المسلمين والأقباط، كلاهما كان متساوياً في التعرض لنظام ضريبي ثلاثي. في الوقت الذي فقدت فيه (البلد) مصدراً رئيسياً من الدخل بالانحدار الشديد في تجارتها الدولية"...[٩]. لقد كانت المعاناة المشتركة الواحدة من الأمور الحاسمة التي جعلت الجماعة المصرية تسعى نحو الاستقلال، وتبلور "تطلعات قوى إجتماعية مصرية، تضم علماء وتجاراً وحرفيين وعاملين في دواوين الدولة، بمن فيهم القبط، للإستقلال"[١٠].

وهكذا ينبثق وعي قومي مصري مع مطلع القرن التاسع عشر، مع تأسيس الدولة الحديثة في مصر، دولة محمد علي، القائمة على شرعية مصرية رغم ألبانيته، من جهة، ورغم التبعية الإسمية للباب العالي من جهة أخرى. إنها دولة قامت على شرعية مصرية من جموع المصريين، المسلمين والأقباط، تجلت في مشاركة أوسع في حكم البلاد والدخول إلى صفوف الجيش للمرة الأولى في التاريخ[١١].

خلاصة القول، إن خصوصية مصر، وعدم الإندماج مع الإثنية الحاكمة، قد ساهما في تحقيق تطور مستقل لمصر وفي غرس بذرة التكامل الوطني بين أعضاء الجماعة الوطنية. وربما يكون من المفيد، في ضوء الخلفية السابقة، أن نرسم صورة تفصيلية لوضع الأقباط خلال فترة العصر العثماني.

موقع الأقباط في السياق التاريخي للعصر العثماني

إذا أردنا التعرف إلى واقع الأقباط في إطار السياق الذي قمنا بتقديمه، فليس أوفق من استعارة ما ذكره المقريزي في معرض حديثه عن الحضور الإجتماعي للأقباط، إذ قال : "إن منهم كتّاب المملكة، ومنهم التجار، والباعة، ومنهم الأساقفة والقسوس ونحوهم، ومنهم أهل الفلاحة والزراعة، ومنهم أهل الخدمة والمهنة" [١٢]. أي أن الأقباط انتشروا في جسم المجتمع المصري بطبقاته الإجتماعية وفئاته النوعية. ولقد عاشوا "شأنهم شأن غالبية المصريين حيث لم يشكلوا أبداً بورجوازية مزدهرة، فجماهيرهم تظل ريفية ومدينية. وفي القاهرة نجد أنهم لم ينخرطوا في التجارة الدولية مثلما فعل الأرمن أو المسيحيون الشوام مثلا، لذا نجدهم دوماً يشتغلون بالفلاحة أو بالإدارة. فنجدهم كتبة لدى الإدارة الحكومية أو الأرستقراطية المسلمة، أو تجار تجزئة أو صغار حرفيين"[١٣]. ويلاحظ أن الأقباط لم يسلكوا في المجتمع من منطلق أنهم جماعة مغلقة أو ذات عناصر متماثلة. فلقد ضمن انتشارهم في جسم المجتمع، وتنوّعهم الطبقي والفئوي، الإرتباط العضوي بالسياق الإجتماعي الثقافي المصري. فبينما يقرر كثير من المؤرخين كيف استفادت جماعات مسيحية متعددة في المنطقة من تطبيق نظام الملة وتطورت من خلال هذا الإطار القانوني، فإننا نجد الأقباط، على العكس تماماً، وقد تعاملوا مع نظام الملة في سياق اقتصادي وثقافي مختلف (إنه أمر ينسجم تماماً مع مسار الجماعة المصرية الذي اتخذ مساره الإستقلالي كما ورد سالفاً). وللتدليل على ذلك يمكن رصد أمرين كما يلي :

١) موقف الأقباط من الإمتيازات الأجنبية . و ٢) حرص الأقباط على التحرك نحو الإندماج في المجتمع.

١. *موقف الأقباط من الإمتيازات الأجنبية*

منح نظام **الإمتيازات** الأجانب الذين يقيمون على أراضي الدولة العثمانية حصانة وحقوقاً وإعفاءات من الخضوع لقوانين الدولة العثمانية وإنما لقوانين البلاد التي ينتمون إليها. ولقد كانت هذه الإمتيازات البداية "للاختراق الإقتصادي للمنطقة وإلحاقها بالغرب"[١٤].

وقد نتج عن تطبيق هذه الامتيازات أن "... أصبح تجار الدول الأوروبية يشكلون مع قنصلياتهم جاليات أجنبية تتمتع بسلطات مستقلة عن السلطة المحلية العثمانية وتشكل، الى حد ما، دولاً داخل الدولة"(١٥).

أما في مصر، ونتيجة للامتيازات الآنفة الذكر، وبسبب توافر الحماية البحرية الحربية لسفن التجار الأجانب في حالة حدوث نزاع، وأيضاً بسبب أن "بضائعهم تخضع لشروط جمركية تراوح ما بين ثلث ونصف ما يفرض على ممتلكات المصريين، فإننا نجد أن المصريين، من المسلمين والأقباط، أخذوا يتنازلون عن التجارة في بلادهم لمنافسيهم الوافدين من التجار الأجانب. الأمر الذي بسببه تمسّك هؤلاء التجار بالبقاء في مصر، لأنهم كانوا يحققون أرباحاً سنوية تصل نسبتها إلى ٣٣ بالمائة من رأسمالهم"(١٦). والثابت أن "بيوت التجارة الأوروبية عندما بحثت عن عناصر عمل كوكلاء وتراجمة ومقاولين للتجار الفرنجة، اختارت في الأساس أن تستعين باليهود"(١٧).

ويرتبط بنظام **الإمتيازات** ما عرف «بالرعاية المذهبية». فبموجب **الإمتيازات**، لم يحصل الأجانب على حق التجارة فحسب، بل على جملة من الإمتيازات الأخرى، منها منح الزوار الأجانب حرية زيارة الأماكن المسيحية المقدسة، بل الإشراف عليها. وقد مهّد ذلك لبدء اهتمام الأوروبيين بغير المسلمين من المواطنين في الامبراطورية العثمانية، من خلال استراتيجية الرعاية المذهبية، بحيث ترعى كل دولة أوروبية مجموعة من غير المسلمين، تبعاً للتوافق المذهبي بين كلّ دولة أوروبية وأبناء كل مذهب مسيحي يعيشون في المنطقة. لقد كانت الدول الأوروبية تهدف إلى أن تجد لنفسها موقعاً للتواجد من خلال بسط مظلة الرعاية المذهبية على مجموعات من مواطني المنطقة وعزلهم ضمناً عن باقي السكان وخلق امتدادات لهم خارج نطاق البلاد التي يعيشون فيها. في هذا السياق قاسى أقباط مصر وتحملوا مثلما تحمل المسلمون من جراء الامتيازات الأجنبية "ورفضوا كل محاولة لبسط الحماية عليهم من الخارج"(١٨). وفي ظل هذه الامتيازات، أيضاً، تحالفت البيوت التجارية الأوروبية وجماعات المبشرين وبدأ السعي لاجتذاب الأقباط، "إلا أن جهود المرسلين لم تفلح في استمالة أعداد تذكر من القبط"(١٩).

٢. *حرص الأقباط على التحرك نحو الإندماج في المجتمع*

ليس أدل من النشاطين الإقتصادي والإداري على فعالية حضور الأقباط في المجتمع المصري، الأمر الذي سهّل إلى حد كبير، من جهة، إمكانية تجاوز أي أحداث تشدّد

يتعرضون لها من حين إلى آخر، ومن جهة أخرى، تدعيم مسيرة الحركة الإستقلالية التي سوف تظهر بوضوح في ما بعد، مع تولي محمد علي وتأسيس ما اصطُلح على تسميته بالدولة الحديثة في مصر، وتكامل مكونات الجماعة الوطنية ونشوء مفهوم المواطنة. وسوف نحاول الإقتراب من هذين النشاطين، لعل ذلك يساهم في رسم صورة عن واقع الأقباط في المجتمع المصري إبان العصر العثماني.

أ) النشاط الإقتصادي

أولاً : ***الزراعة***

تُظهر دراسة النشاط الإقتصادي لمصر في العصر العثماني كيف شارك الأقباط مواطنيهم المسلمين في أهم مجال من مجالات النشاط الإقتصادي ألا وهو الزراعة، بخاصة أنهم كانوا في الأغلب الأعمّ "محرومين من ملكية الأرض الزراعية"[٢٠]. وتوضح وثائق المحكمة الشرعية، وغيرها، إقبال الأقباط على النشاط الزراعي بصورة كبيرة وبأشكال عديدة، سواء بالإيجار أو الإدارة الزراعية أو شراء الحدائق وتجارة الفاكهة وتسويقها، وهم يمارسون ذلك إما بمفردهم وإما بالمشاركة مع مسلمين. ويشار إلى أن النشاط الزراعي في مصر، من حيث مواعيد الدورات الزراعية، وأوقات البذر والري والحصاد، إلى آخر العملية الزراعية، كان وما يزال مرتبطاً بالتقويم القبطي المتوارث عن قدماء المصريين. كما تسجل لنا المصادر التاريخية كيف ساهم الأقباط في أعمال صيانة مرافق الري وضبط النهر، مثل حفر الترع وبناء الجسور وغيرها. ويُذكر في دراسة حديثة أن "أحد الأقباط كان يستأجر قطعة أرض من وقف مسلم في إحدى المناطق، وفي منطقة أخرى اشترك مسلم مع قبطيين في زراعة قطعة أرض، يسددون بالتضامن سوياً ما عليهم من **خراج** إلى ملتزم الناحية"[٢١]. ويعكس ما سبق غلبة المصلحة الإقتصادية والخطر المشترك الذي يهدد كلاً من الأقباط والمسلمين معاً، فيدفعهم إلى التعاون، بخاصة في الطبقات الدنيا في المجتمع.

ثانياً : ***التجارة والحرف***

أجمع العديد من الدراسات[٢٢]، على أن الأقباط قد مارسوا التجارة في جميع المجالات تقريباً وامتهنوا كل الحرف التي كانت تعرفها مصر آنذاك. ومن خلال دراستين تم إجراؤهما على حجج تركات الأقباط، الأولى جمعت فيها عيّنة من ٣٩ حجة تركات، والثانية

جُمعت فيها عينة دراسية عن ٢٣٦ حرفي وتاجر قبطي من وثائق وسجلات المحاكم الشرعية، فإننا نجد ما يلي :

* عمل الأقباط في مجالات المعادن النفيسة (صائغ ، جواهرجي، تاجر بالصاغة) والتجارة والعمارة والبناء والمنسوجات والأقمشة والعطارة والعلافة وتجارة السكر.
* شارك الأقباط بفاعلية في نشاط "الطوائف"[٢٣] من خلال عضويتهم فيها أو بتولي بعض المناصب المهمة. فمثلاً طائفة النجارين كان نقيبها من الأقباط في وقت من الأوقات.
* شكلت المصلحة الإقتصادية عاملاً مهماً في التعاون بين المسلمين والأقباط، اذ خضع كل شيء لأحكام السوق، وللعرض والطلب.
* تسجل الدراسات أيضاً إقدام المسلمين والأقباط على التشارك الإقتصادي في إطار يقترب كثيراً من فكرة الشركات بمعناها الحديث، في العديد من المجالات، مثل : الصباغة، وبيع الحبوب، وتجارة الدجاج والبيض، زراعة الكتان وتجارته، وسائل النقل البري والبحري. وتؤكد هذه الدراسات أن هذه الشركات كانت نوعاً من التضامن الإجتماعي بين المصريين تجاه الأجانب ونظام الحكم.
* لوحظ أيضاً أن الأقباط لم يعملوا في التجارة الخارجية، كذلك كان دور المسلمين في هذه التجارة محدوداً جداً.

ب) النشاط الإداري

كان للأقباط دور أساسي في تصريف شؤون الإدارة المالية للبلاد، ليس إبان العصر العثماني وحسب، وإنما أيضاً على مدى العصور الإسلامية المتعاقبة التي سبقته. فمنذ عصر الولاة استُخدم الأقباط في الجهاز الإداري للدولة الذي استبقاه عمرو بن العاص على حاله، طبقاً للنظام الذي وضعه الأمبراطور جوستينيان في الفترة الرومانية. ومنذ ذلك الوقت ومروراً بالفترات : الطولونية (٨٦٨-٩٠٥م)، الإخشيدية (٩٢٥-٩٦٩م)، الفاطمية، الأولى والثانية (٩٦٩-١١٧١م)، الأيوبية (١١٧٤-١٢٥٠م)، المماليك (١٢٥٠-١٥١٧)، وحتى العصر العثماني أصبح هناك طبقة من الأقباط متمرسة في الشؤون الإدارية والمالية. بالطبع كان هذا الدور يتأثر أحياناً، حسب المناخ العام، من حيث حدوث بعض التوترات الطائفية، الا أنه في الأغلب سرعان ما يعود الأمر إلى طبيعته ويسير مساره المعتاد.

لقد عمل الأقباط ككتبة في دواوين الحكومة، وكصيارفة، وكوكلاء للملتزمين، وكمساهمين للأرض الزراعية، وبخاصة في بعض مجالات الإدارة المالية، لا سيما جباية الضرائب، التي تتطلب تفهماً لتقسيمات البلاد وعوائدها ونُظم الري والزراعة. وتطالعنا الوثائق والمصادر الخاصة بالعصر العثماني كيف عظم «الإنتشار الإداري» للأقباط في الإدارة العثمانية للبلاد. وحول هذا الأمر يفرد د. عفيفي قسماً مهماً من أطروحته عن "الإنتشار الإداري للأقباط"[٢٤]، ويوضح كيف شغلوا وظيفة «المباشر» سواء في الإدارات الحكومية، مثل ديوان الروزنامة المختص بمالية البلاد، أو لدى المتنفذين والأمراء، وأغاوات دار السعادة في تحصيل الضرائب وفي إدارة الجمارك وديوان «الجوالي»[٢٥] المختص بشؤون الجزية، وفي ديوان الحسبة، وإدارة الشؤون المالية للأوقاف الإسلامية.

ويلاحظ أن دور المباشرين/الكتبة الأقباط، في مجال جباية الضرائب، كان محورياً لما يمثله من شريان رئيسي لتدعيم الخزانة، وذلك على كل مستويات الهيكل التنظيمي للتقسيم الإداري للدولة : العاصمة، الولايات، الأقاليم، القرى.

في إطار التدليل على نزوع الأقباط للاندماج في المجتمع، أخترنا النشاطين الإقتصادي والإداري وتتبّع حركة الأقباط من خلالهما؛ إلا أننا لا يمكن أن نغفل، في هذا المقام، الجانب الإجتماعي للأقباط. ولكن بسبب الصفحات المتاحة لهذه الدراسة، فإننا نكتفي بالإشارة إلى ما يلي :

* يتجسد الحضور الإجتماعي للأقباط من خلال انتشارهم الجغرافي في ربوع مصر، في حدود عددهم الذي لم يكن كبيراً (فمثلاً كان عدد الأقباط في القاهرة يصل إلى عشرة ألاف نسمة، أي أقل من ٤ ٪ من مجموع السكان في القاهرة، في نهاية القرن الثامن عشر) إلا أن ذلك لم يؤثر على توزّعهم الجغرافي ولم يؤدِّ إلى أن يرتكز الأقباط في أماكن مغلقة بعينها.
* التأثر بالعادات والتقاليد السائدة وممارسة سلوكيات إجتماعية ميّزت المصريين بشكل عام عبر العصور، منها : الإحتفالات الخاصة بالأعياد، إعداد أطعمة معينة في مناسبات بعينها، الموالد، الخ.
* استخدام الأقباط النظام القانوني السائد في تعاملاتهم اليومية، أو ما يسمى بلغة العصر الحالي القانون المدني، فنجدهم يتداعون ويترافعون لدى القضاة لإثبات ملكيتهم للعقارات أو لاسترداد مال، أو بيع أو إيجار... كذلك في بعض قضايا الأحوال الشخصية.[٢٦].

وبعد، لقد حاولنا في عجالة أن نقترب من موضوع الأقباط في العصر العثماني، ويمكن أن نخلص إلى أن عهد الذمة ثم نظام الملة قد شكّلا الإطار القانوني لغير المسلمين في الامبراطورية العثمانية بشكل عام [٢٧]. ولكننا نجد الأقباط، وإن التزموا بما ترتب على ذلك في بعض مما جاء في هذا الإطار القانوني، فإنهم ومن خلال الممارسات العملية والحياتية قد تجاوزوا الوضع القانوني الذمي/الملي. ويلاحظ أن نصوص عهد الذمة "مثلها مثل أي نصوص قانونية، تكمن أهميتها في نوعية الإدارة التي تنفذها. فهي تارة تتشدد في تطبيق بعض الشروط المستحبة – وليست المستحقة – في عهد الذمة وتترك أحياناً بعض الشروط المستحقة على الإدارة وهي نشر العدل بين الرعية، وإن استوى في التعرض للظلم الأقباط والمسلمون معاً. وتارة أخرى تغض الطرف عما فرضته من شروط على الأقباط مما كان يثير الفتن"[٢٨]. والثابت، حسب د.عفيفي، أن الأقباط "لم يقبلوا قط عهد الذمة. وما فتئوا يحاولون التملص من شروطه بشتى الأشكال"[٢٩]. وبالفعل، ومن الناحية التاريخية، كان العصر العثماني بداية النهاية لصيغة عهد الذمة، حيث بدأ ما يمكن أن نسميه مسار البحث عن المواطنة في القرن التاسع عشر.

الحواشي

١) أحمد صادق سعد، **تاريخ العرب الإجتماعي: نحو التكوين المصري من النمط الأسيوي إلى النمط الرأسمالي**، السلسلة التاريخية، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٧.

٢) نزية نصيف الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص ٤٦.

٣) دانيال كريسيليوس، **جذور مصر الحديثة**، ترجمة وتعليق عبد الوهاب بكر، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٥-٥٦.

٤) أحمد صادق سعد، م. س.، ص ١٠٨.

٥) عمر الإسكندري وسليم حسن، **تاريخ مصر من الفتح العثماني**، مراجعة الكبتين أ.ج. سفدج، سلسلة صفحات من تاريخ مصر رقم (٦)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٦٥.

٦) A. C. Hess, “The Ottoman Conquest of Egypt 1517 & the Beginning of the Sixteenth Century World War”, **Journal of Middle East Studies,** vol. 4, 1974, p. 212.

٧) سيار الجميل، **بقايا وجذور التكوين العربي الحديث**، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ١٩٩٧، ص ١٩٠.

٨) Aziz S. Atiya, **A History of Eastern Christianity**, University of Notre-Dame Press, Indiana, 1968, p. 100.

٩) عزيز سوريال عطية، م. س.، ص ٩٩.

١٠) أبو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٠٤.

١١) لمزيد من التفاصيل حول هذا الأمر يراجع :

- هنري لوريس، **المملكة المستحيلة، فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث**، ترجمة بشير السباعي، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٥١ وما بعدها.
- طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.
- وليم سليمان قلادة، **المسيحية والإسلام في مصر**، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٥٤ وما بعدها.
- سلسلة تاريخ البابوات، الحلقة الخامسة، القاهرة، ١٩٥٤، صفحات ٩٤-١٠٥ و١٧٠.
- فؤاد شكري وآخرون، **بناء دولة عصر محمد علي**، د. ن، ١٩٤٨، ص ٣٨٧-٣٨٩.

١٢) المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، ج ٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٧٦٥.

١٣) فيليب فارج ويوسف كرباج، **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي**، ترجمة بشير السباعي، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٥١ و١٥٢.

١٤) سمير مرقس، "المسار التاريخي لمخطط الإلحاق - التجزئة للمنطقة العربية"، مجلة **القاهرة**، يوليو ١٩٩٤، ص ٤٠-٤٧.

١٥) وجيه كوثراني، "صفحات من تاريخ التجزئة الإستعمارية للوطن العربي" ، مجلة **الوحدة**، السنة ٣، عدد ٢٩/٣٠ ، فبراير/مارس ١٩٨٧، ص ٧١.

١٦) أحمد صادق سعد، م. س.، ص ٧٨.

١٧) أبو سيف يوسف، م. س.، ص ١٠٢.

١٨) Iris H. El Masry, **The Story of the Copts**, MECC, Cairo, 1978, pp. 457, 464, 475.

١٩) مسعود ضاهر، **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ١٦٩٧-١٨٦١**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨١، ص٢٨٧.

٢٠) **وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها**، بدون مؤلف، ص ٢٦١.

٢١) محمد عفيفي، **الأقباط في مصر في العصر العثماني**، (رسالة دكتوراه) نشرت في سلسلة تاريخ المصريين رقم ٥٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٥٢.

٢٢) حول النشاط التجاري والحرفي للأقباط يمكن مراجعة :

أ) A. Raymond, **Artisans et commerçants au Caire**, 1973. ؛

ب) محمد عفيفي، م. س.، ص ١٥٣ وما بعدها ؛

ج) سلوى علي ميلاد، **وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

٢٣) الطائفة هي تجمّع يضم كل العاملين في مجال واحد. وللطائفة هيكلية خاصة تهدف في النهاية إلى تنظيم أعمال أعضائها وحمايتهم والدفاع عن مصالح الطائفة. وهي فكرة تقترب كثيراً من النقابات في عصرنا الحالي.

٢٤) محمد عفيفي، م. س.، ص ١٠٦ وما بعدها.

٢٥) الجوالي جمع جالية، وأصلها الجماعة التي تفارق وطنها وتنزل وطناً آخر. ومنه قيل لأهل الذمة الذين جلاهم عمر بن الخطاب عن جزيرة العرب "جالية" ثم نقلت هذه اللفظة إلى الجزية التي أخذت منهم، ثم استعملت في كل جزية تؤخذ وإن لم يكن صاحبها جلا عن وطنه.

٢٦) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى : سلوى ميلاد، م. س.

٢٧) Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", in : **The Modern Middle East**, Albert Hourani & others, Turio Readers, London, 1993, pp. 844-864.

٢٨) محمد عفيفي، **الأقباط في العصر العثماني**، سلسلة الأقباط عبر العصور، رقم ٣،المركز القبطي للدراسات الإجتماعية، مارس ١٩٩٥، ص ١٣.

٢٩) محمد عفيفي، م. س.، ص ١٣.



الفصل الثالث والعشرون

الإرساليات الكاثوليكية في الشرق

الأب سليم دكاش

مقدمة

يتبيّن للباحث في وثائق حضور الإرساليات الكاثوليكية وعملها في الشرق منذ القرن الثالث عشر حتى أيامنا أنه من الصعب كتابة ذلك التاريخ إذ إن أحداثه لا تعود إلى النواحي السياسية أو الدينية مستقلة عن بعضها البعض أو إلى الأسس اللاهوتية والروحية المحض للإرساليات، بل إن وجود المرسلين في بلاد الشرق ارتبط، خصوصاً في الماضي، وحتى استقلال هذه البلاد، بنواحٍ متعدّدة ومصالح مختلفة. فلا تاريخ الإرساليات يُختصر في أنه جزء من تاريخ الغرب السياسي، بالرغم من أن الإرساليات استفادت كثيراً من نظام الإمتيازات بين العثمانيين والأوروبيين منذ القرن السادس عشر، وخصوصاً إتفاق فرنسا والأتراك (١٦٠٤). ولا توصف الإرساليات بأنها نوع من الإستمرارية للحملات الصليبية، التي كان لها أهداف سياسية-عسكرية، مع أن الإرساليات اهتمت بحراسة الأماكن المقدسة وبتعزيز وجود المسيحية في الشرق[١]. ولا شك أن كلّ الرهبانيات، التي أرسلت رهبانها إلى مدن الشرق، لم تحقق دعوتها الرسولية لولا إرادة البابوية في ذلك، إنطلاقاً من حراسة الأماكن المقدسة، وخدمة الأوروبيين، والعمل على تحقيق ما عجز عنه مجمع فلورنسا (١٤٣٨-١٤٤٥) حيال وحدة الكنائس، وتكوين مجموعات كاثوليكية شرقية منتسبة إلى مختلف الطقوس والحضارات والتقاليد، ثم في الانتقال إلى التعليم الديني وترجمة الكتب الكنسية الطقسية والروحية واللاهوتية والتاريخية إلى العربية، وتطوير العمل الإجتماعي وتعزيز المدارس والجامعات والأبحاث العلمية بمختلف وجوهها أمام الوجود البروتستانتي، وأخيراً في الانخراط بالحوار المسكوني بين الكنائس وتأكيد التفاعل الثقافي والانفتاح على المسلمين[٢]. إن تاريخ الإرساليات غنيّ بمحاور متعدّدة، كما يتبين، وسنسعى إلى أن نعرض لها في هذه الصياغة المختصرة.

الإرساليات الكاثوليكية قبل مبادرة البابا غريغوريوس الثالث عشر (١٥٧٦)

إن تاريخ الإرساليات الكاثوليكية في الشرق، بعد اندثار الحملات الصليبية، ينطلق من حضور الرهبانية الفرنسيسكانية في الأماكن المقدسة. ففي السنة ١٢٣٠، حلّ الفرنسيسكان في عكّا، بمباركة البابا غريغوريوس التاسع، ولم يدفعهم زوال الدولة الصليبية إلى مغادرة البلاد، بل استمروا في محاولة الحصول على موطئ قدم في القدس بين السنوات ١٢٩٥ و١٣٤٢، تحثهم الرغبة الروحية في متابعة توجيهات مؤسسهم، القديس فرنسيس الأسيزي، الذي كان وجّه التصريح التالي إلى الرهبانية في السنة ١٢٢٠: "إذا دفع وحي الروح القدس أحد الإخوة للذهاب عند المسلمين، يستطيع ذلك في حال حصوله على الإذن من رئيسه وخادمه. أمّا المسؤولون فإن عليهم التصريح بالإذن فلا يمنعونه عن الذي يمتلك القدرة على هذا النوع من الرسالة"[٣]. وحيث فشلت الديبلوماسية الفرنسية، فإن مداخلة روبير، ملك نابولي، لدى سلطان مصر حققت لهم الحصول على العليّة في القدس. وأكّد البابا إكليمنضُس السادس في براءته (Gratias Agimus ١٣٤٢) أن أتباع القديس فرنسيس يتحملون أعباء حراسة الأماكن المقدسة وإدارة شؤون الجماعة اللاتينية في القدس وفي كل المشرق، فحلّوا في بيروت بين السنوات ١٣٤٥ و١٥٧١، وفي حلب في السنة ١٥٧١، وفي طرابلس ودمشق.

وإضافةً الى حراسة الأماكن المقدسة وخدمة الجاليات الأوروبية، فإن الإرسالية الفرنسيسكانية كان لها الدور الغالب في تقوية أواصر العلاقات بين الكنيسة المارونية وعاصمة الكثلكة، حيث أن الأخ الفرنسيسكاني خوان هو الذي حمل درع التثبيت الى البطريرك يوحنا الجاجي في السنة ١٤٣٩، مع التشديد على "أمانة الكنيسة المارونية الثابتة تجاه الكرسي الرسولي". وقد ساهم راهب فرنسيسكاني آخر هو فرا غريغون، بين السنوات ١٤٥٥ و ١٤٦٩، في تثبيت تلك الأمانة عبر بعثتين بابويتين لدى الموارنة، وقد أوفد الى روما جبرائيل بن القلاعي (توفي ١٥١٦)، وهو أول الشرقيين الذين يتلقون التعليم في روما وقد عاد منها، في السنة ١٤٩٣، بعد أن تمكّن من اللغة اللاتينية ونقل مؤلفات اللاهوت والتاريخ الكنسي والحق القانوني الى اللغة العربية. ويبدو أنه كان أول الذين أثّروا في إدخال العادات والتقاليد اللاتينية الى الطقس الماروني، ومن أشد المدافعين عن أمانة الموارنة تجاه التأثير اليعقوبي في قوانين كنيستهم[٤]. واستمر الفرنسيسكان في المهمة، فزار إثنان منهم، فرا خوان وفرا فرنسيسكو سوريانو، جبل لبنان في السنة ١٥١٥ لتقليد البطريرك الماروني سمعان الرابع الحدثي درع التثبيت[٥].

همُّ الوحدة كان يطغى على نظرة الكرسي الرسولي منذ مجمع فلورنسا الذي جمع أساقفة من كنائس مختلفة من الشرق والغرب فوقّعوا على وثيقة الوفاق من دون أن تتحوّل الى واقع محسوس. وهذا الهمّ عينه هو الذي وجّه عمل بعض المرسلين في تلك الحقبة صوب الكنائس الشرقية، كالفرنسيسكاني ألبير دو سرزيانو الى الأقباط (١٤٤٠) وكذلك اليسوعيّيْن كريستوف رودريغز ويوحنا باطيشتا إليانو، إذ أُوفد هذا الأخير الى الأقباط (١٥٦١) وذلك بأمر من البابوية. وجدير بالذكر أن الإخوة الواعظين (الدومينيكان) توجهوا منذ القرن الثالث عشر الى أرمينيا حيث ساهموا في تأسيس رهبانية الإخوة الموحّدين بهدف تعزيز الروابط بين كنيسة أرمينيا والكرسي الرسولي، إلا أن هذه الرهبانية اندثرت في القرن الخامس عشر[٦].

الإرساليات بين السنوات ١٥٧٦ و١٦٢٢: إلتزام البابا غريغوريوس الثالث عشر

لقد بذلت البابوية جهوداً مضاعفة، إثر المجمع التريدنتيني (١٥٤٥-١٥٦٣)، وصاغت المبادرات الحسّية تجاه الشرقيين، في إطار استرداد الكنائس المنفصلة، إذ إنها أجرت اتصالات مع القسطنطينية منذ ١٥٤٦ ثمّ أرسلت اليسوعي نونيز باريتو في السنة ١٥٥١ الى إثيوبيا الأرثوذكسية، وكانت مهمته فاشلة إذ لم يستطع تحقيق غايته. إلا أن البابا غريغوريوس الثالث عشر هو الذي وجّه الكنيسة، وخصوصاً البعثات البابوية المؤلفة من أفراد معدودين، صوب الكنائس الشرقية.

ففي السنة ١٥٧٨، أوفد البابا الى الشرق مرة ثانية اليسوعيّيْن يوحنا باطيشتا إليانو يرافقه توما راجيّو، بصفة قاصديْن رسولييْن لدى الموارنة، وكان ذلك رداً على إيفاد البطريرك مخايل الرزي أسقفين مارونيين، جرجس وإكليمنضُس، لطلب الدرع والنجدة من روما. وحمّل البابا غريغوريوس القاصدين رسالة الى البطريرك يحدد فيها الإصلاح الذي لا بد من تحقيقه في الكنيسة المارونية. والواضح أن استبدال الفرنسيسكان باليسوعيين كان مردّه الى دور الرهبانية اليسوعية في تحقيق الإصلاح الكاثوليكي الذي قرّره المجمع التريدنتيني (١٥٤٥-١٥٦٣)، وفي كون إليانو مستشرقاً وعارفاً بأمور شعوب المنطقة. وعندما أنهى القاصدان زيارتهما الأولى، عادا الى روما وقدّما تقريراً يدعوان فيه الى إصلاح الإكليروس وطبع الليتورجية المنزهة من التحريف. وعاد إليانو مرة ثانية الى جبل لبنان للمشاركة في مجمع قنوبين في السنة ١٥٨٠، وقد دعت قرارات ذلك المجمع الى تعزيز سلطات البطريرك والأساقفة والى نبذ الكتب غير الموافقة للإيمان. وقد عمد إليانو الى زيارة القرى والأديار، للحدّ من استعمال تلك الكتب وإزالتها[٧]، ومن

نتائج زيارته الثانية التي انتهت في السنة ١٥٨٢، أن الكرسي الرسولي أعطى الأولوية للتعليم والتربية والتثقيف فأنشأ المدرسة المارونية في روما (١٥٨٤).

واللافت للنظر أن الأب إليانو، في الوقت الذي كان فيه زائراً لدى الموارنة، حقّق اتصالاً بالروم الملكيين والسريان في حلب، وفور عودته إلى روما أُرسل مرة ثانية موفداً إلى الأقباط في السنة ١٥٨٢. وفي السنة ١٥٨٣، انطلق القاصد الرسولي ليوناردُس أبيل، برفقة إثنين من الرهبان اليسوعيين، نحو السريان والملكيين لدفع موضوع الوحدة إلى الأمام. وفي السنة نفسها حلّت الرهبانية اليسوعية في القسطنطينية، إلا أن الرهبانية الكبوشية أخذت مكانها، ثم عادت الرهبانية اليسوعية نهائياً إلى القسطنطينية في مطلع القرن السابع عشر (١٦٠٩). وحلول اليسوعيين في القسطنطينية فتح المجال أمامهم للدخول في حوار مباشر مع السلطة المسيحية الأرثوذكسية المحلية، المتمثلة بالبطريرك ناوفيطُس الثاني[٨].

أما الرهبانية الكرملية فإنها أُرسلت إلى بلاد فارس حيث حلّت هناك في السنة ١٥٩٢، بعد أن رفع الرئيس الإقليمي للآباء الكرمليين مذكرة شهيرة إلى البابا إكليمنضُس الثامن تحت عنوان "إيصال الخلاص إلى الشعوب كافة" وهي تتضمن مخططاً كاملاً لنشر الإيمان الكاثوليكي في البلدان غير الكاثوليكية. وقد تأثر البابا بتلك المذكرة خصوصاً القسم الذي يتحدث عن وضع الشرق غير الكاثوليكي. وفي السنة ١٥٩٦، تم إيفاد بعثة ثالثة إلى الموارنة من الأبوين اليسوعيين هيرونيمُس دانديني وفابيو برونو، وكان ذلك تأكيداً لدخول الكنيسة المارونية في علاقة وطيدة، على مختلف المستويات الثقافية والليتورجية واللاهوتية، مع الكرسي الرسولي. ولعبت الطباعة آنذاك دوراً مهماً في تثبيت تلك العلاقة عبر الكتب التي كانت تطبع في روما وترسل الى الشرقيين ومنهم الموارنة. ولا شك أن الطبعة العربية للتعليم المسيحي المعروف بـ "بالارمينس"، التي صدرت في السنة ١٦١٣ على نفقة البابا بولس الخامس الشخصية، دشنت مرحلة جديدة في العمل الرسالي الذي يهدف الى التثقيف والتوحيد تحت سلطة البابا[٩].

كيف عملت الإرساليات في تلك الفترة وماذا حققت ؟

الواقع أن كلّ إرسالية كاثوليكية من الإرساليات لها مرجع مباشر هو المؤسسة الرهبانية التي تنتمي اليها. ويمكن القول إن لكل رهبانية من هذه الرهبانيات اهتمام بالشرق يعود إلى مرحلة تأسيسها وتكوينها الأوّلي، وذلك معروف بالنسبة إلى الفرنسيسكان والكرمليين

والدومينيكان واليسوعيين (حيث زار القديس إغناطيوس دي لويولا الأراضي المقدسة وكان يريد الإقامة فيها ثم صاغ مشروعاً لنشر الوجود المسيحي في الشرق). ولقد طوّرت الرهبانيات المشار اليها الفكر الإرسالي صوب الشرق عبر إرادة البابوية في دفع المسيحيين الشرقيين للاتحاد بروما بواسطة بعثات بابوية صريحة.

وفي هذه الفترة كان السعي الى الوحدة قوياً، إلا أن هذا الاتحاد لم يتحقق. ولم تستطع البعثات أن تحقق الكثير عند الكنائس الشرقية، إلا عند الموارنة الذين كانوا يعتبرون أنفسهم مرتبطين بالكرسي الرسولي منذ نشأة كنيستهم، خلافاً لما يدّعيه البعض أن هذا الارتباط يرقى فقط إلى القرن الحادي عشر. والمرجع الذي تستند إليه كنيسة روما في موضوع الإتحاد في هذه الفترة وكذلك في مرحلة ما بعد ١٦٢٢ هو مجمع فيراره -فلورنسا (١٤٣٨-١٤٤١) وهو لم يصمد إثر سقوط القسطنطينية في يد الأتراك (٢٩ أيار ١٤٥٣). وتعتمد شهادة الإيمان التي وضعها أوربانُس الثامن على نصوص ذلك المجمع في موضوع سلطة البابا، من دون التطرق إلى شرعية قوانين الشرقيين وامتيازات البطاركة التي أقرّها مجمع فلورنسا. وعلى ما يبدو، فإن هذا السعي إلى ربط الشرقيين بكنيسة روما يعود إلى أن الغرب الكاثوليكي كان يرى المسيحية الشرقية في طور انحطاط كبير، على الصعيدين العددي والديني، في إطار الامبراطورية العثمانية، وأنها هدف سهل للإصلاح البروتستانتي الذي ينبغي مقاومته.

الإرساليات بعد ١٦٢٢، في القرنين السابع عشر والثامن عشر

إن الإرساليات الكاثوليكية إلى الشرق الأدنى في بداية الربع الثاني من القرن السابع عشر لم تحلّ في أرض جدباء، بل إن أرض المشرق كانت معروفة بعض الشيء لدى المسيحيين الغربيين، حتى لو أن تلك المعرفة كان يشوبها الغموض. وقد عرف المرسلون أرض الشرق عبر بعض تقارير مؤرخي الصليبيين وأخبارهم. فالعلاقات بين البلدان الأوروبية ومدن بلاد الشرق عادت لتقوى مع القرن السادس عشر حيث حلّت جالية فرنسية كبيرة في حلب، وقد تبعتها الى المدينة نفسها جاليات إيطالية (١٥٤٨)، وإنكليزية (١٥٨٣) وهولندية (١٦١٣)، فازدهرت العلاقات بين الأوروبيين والمسيحيين الشرقيين من الموارنة وغيرهم. ومفهوم الإرسالية التي انطلقت في القرن السابع عشر تأسس على معطيات الإصلاح المضاد الذي أفرزه المجمع التريدنتيني في منتصف القرن السادس عشر، الذي أعلى من شأن مسؤولية البابا الراعوية الشاملة والكونية تجاه غير المؤمنين،

والمسيحيين غير الكاثوليك، واليهود والوثنيين، ولأن التبشير أصبح وسيلة مميزة للإقناع[١٠].

والحدث الكنسي الأبرز الذي أسس لمرحلة جديدة من عمل الإرساليات في الشرق هو تأسيس مجمع انتشار الإيمان (١٦٢٢). و يقول البابا غريغوريوس الخامس عشر في قرار تأسيس ذلك المجمع، عبر رسالة إلى الكرادلة :

"إن مهمة البابا العليا تشتمل على كل ما يتعلّق بموضوع خلاص الأنفس، وفي المرتبة الأولى، الإهتمام بالإيمان الكاثوليكي، لأنه يجب العمل على أمرين : الأول يكون في المحافظة على ذلك الإيمان عند المؤمنين حيث تمّ حثهم على المحافظة عليه بالتمام حتى بالعقوبات، والثاني يقضي بنشره بين غير المؤمنين. فلذلك قررت الكنيسة المقدسة أن تتبع نوعين من التصرف : الأول هو الوسيلة الشرعية، كونها أرست محكمة العقيدة المقدسة، والثاني ذو طابع معنوي أو بالأحرى رسولي، إذ يتم إرسال الإرساليات المستمر من العمال بين الشعوب التي هي في حاجة إليها أكثر من غيرها..."[١١].

والواقع أن تأسيس مجمع الانتشار أعطى البابوية الصلاحية المطلقة في وضع سياسة العمل الرسولي وحرّرها من الاعتبارات السياسية، وخصوصاً من وضع اليد الذي كان يمارسه البرتغاليون والإسبان على كل البعثات التبشيرية. ولأن بلدان الشرق كان لها أهمية قصوى في مجال نشر الإيمان، ووحدة الكنيسة، وحراسة الأماكن المقدسة لتوفير الحماية للمسيحيين الشرقيين والجاليات الغربية، فإن مجمع الإنتشار أخذ في الاهتمام، منذ بداية عهده، بتنظيم الإرساليات وتوجيهها ورعايتها. ونظراً إلى الإهتمام الفرنسي بحماية أقليات بلدان المشرق، فإن القناصل التابعين لفرنسا عملوا جهدهم لتعزيز الإرساليات ذات المنشإ الفرنسي في دول بلدان الشرق [١٢].

ويتابع مؤسس مجمع انتشار الإيمان متحدثاً عن الوسائل الرسولية فيدعو إلى "اختيار الطرق العذبة والمفعمة محبة"، وهو بالتالي يستوحي أفكار الكرملي توما يسوع واليسوعي جوسيه أكوستا، فيمنع اعتماد الإكراه والتهديد ويشدّد على الانتماء الحرّ إلى الإيمان المسيحي، ويوصي بالصبر والمثل الحميد وأعمال الخير والإقناع العقلي. وقد شدّدت توجيهات مجمع الإيمان لاحقاً على عدم تغيير العادات وعلى تكييف الوسائل مع الطابع الخاص لكل شعب وأنظمته الإجتماعية، في حال لم تكن تتناقض والإيمان صراحة (تعليمات مجمع الإنتشار إلى القيّمين الرسوليين على إكليريكية الإرساليات

الخارجية، السنة ١٦٥٩). وما كان يردّده المجمع دوماً بشأن موقف المسيحيين في حال كانوا يعيشون في بلاد يخضعون فيها لغير المؤمن، بأن عليهم أن يكونوا صبورين، فإن مرجع ذلك هو فكر البابا إينوشنتُس السابع. وعلى المرسلين، بحسب توجيه البابا غريغوريوس الخامس عشر، أن يعملوا جاهدين ليحصلوا على حرّية العبادة، أو على الأقل على بعض التسامح. وكذلك عليهم أن يبتعدوا عن أي مشروع سياسي وعن أي استفزاز يقود إلى أعمال انتقامية ضد المؤمنين، ويجب ألا يشجعوا التحزبات، حتى في ظلّ الحكم التركي، بل إن عليهم أن يعملوا لفض الخلافات ووقف النزاعات. وعلى الرؤساء أن يعيدوا إلى أوروبا أو إلى موطنه الأصيل كل مرسل يخالف هذه التوجيهات لئلا يصبح الدين كله ضحية التهوّر، وبذلك تُخلي المقاومة المسلحة والوسائل العنيفة الساحة للإقناع الهادئ، والمسالم، والمتحرّر من أي عمل سياسي[١٣].

وإذا كانت توجيهات مجمع انتشار الإيمان تشدّد على سلطة البابا المطلقة، الراعي الكوني، فإن درع التثبيت المرسل إلى البطاركة والرؤساء المحليين كان يُرفق بشهادة إيمان بوحدة الكنيسة وسلطة البابا. وإلى ذلك، فإن مجمع انتشار الإيمان أكّد في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بوجه مستمر، شرعية الطقوس الشرقية، وكان يمنع انتقال المؤمن من طقس إلى آخر إلا بشروط تعجيزية، وكذلك كان يمنع اختلاط الطقوس. ولنا في ذلك ما قاله البابا بندكتُس الرابع عشر في جوابه عن سؤال إحدى الإرساليات في العراق حول الموقف من الطقس الشرقي، بأنه يجب احترام خصوصية الطقوس الشرقية، وأن الدعوة إلى الوحدة ليست دعوة إلى توحيد الطقوس تحت الطقس اللاتيني. إلا أن البابا نفسه يشير إلى أولية الطقس اللاتيني على غيره من الطقوس[١٤].

لقد شكّلت السنة ١٦٢٢، سنة تأسيس مجمع الإنتشار، محطة مهمّة في دفع الإرساليات نحو مناطق الشرق، إلا أن انطلاقة الإرساليات لم تكن في شكل بعثات محدودة، متفرقة ولوقت معيّن، بل لإقامة ثابتة وضمن مشروع متكامل. حتى الرهبان الفرنسيسكان وسّعوا آفاق حضورهم في مدن الشرق الكبرى وآسيا كلها، ولم يهتموا بخدمة الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وحسب. ففي عكا وصيدا، بطلب من الأمير فخر الدين، فتحوا دارين للاستشفاء، وكذلك في بلدة الرامة. وحلّوا في اللاذقية في السنة ١٧٣٣ لخدمة التجار الأوروبيين، حيث اتصلوا بالروم الملكيين والموارنة والأرمن الموجودين حول المدينة. ومن الرهبان الفرنسيسكان المشهورين فرنسيسكو كوراسيميو وقد كان له دور مهمّ لدى الكلدان في حلب، ويوحنا برغامو الذي كان يعلّم الشبيبة في كنيسة

الموارنة. وإلى جانب العمل لدى الجالية الأوروبية، فإن الرهبان الفرنسيسكان استطاعوا أن يكوّنوا نوعاً من الرعايا ذات المنشإ الشرقي، لأن الكثير من العائلات الشرقية التي كانت تعمل في مؤسساتهم أو على علاقة بها، تحولت مباشرة إلى الطقس اللاتيني[١٥]، بالرغم من توجيهات مجمع انتشار الإيمان الذي كان يمنع هذا النوع من التجمّع، وبالرغم من معارضة رؤساء الطوائف الشرقية واحتجاجها على ذلك[١٦].

أما الرهبان الكبوشيون فكانوا أول الواصلين إلى بلاد المشرق، وإلى مدينة حلب بالذات، ابتداء من السنة ١٥٢٣، وذلك بحكم نظام الإمتيازات المعقود في السنوات ١٥٦٩، ١٦٠٤ و١٧٤٠ بين فرنسا والامبراطورية العثمانية (الباب العالي)، مع العلم أن هذا النظام لا يتعلق بالمسيحيين الشرقيين بل بالجاليات الأوروبية وحدها. يقول الأب سليم رزق الله الكبوشي في انطلاقة الكبوشيين : "فرق خفيفة نقالة انتشرت بسرعة في كل السلطنة العثمانية، في القرن السابع عشر : قبرص (لارنكا ونيقوسيا)، مصر (القاهرة ومحاولة فاشلة لدخول الحبشة)، لبنان (صيدا، بيروت، حصرون، طرابلس، عبيه، غزير)، سوريا (دمشق، حلب)، العراق (بغداد، الموصل)، إيران (أصفهان، محاولة فاشلة في إريڤان)، الهند (مدراس)... الميزة الخاصة بالمرسلين أنهم أتوا بهدف وضمن خطة. كانوا سباقين لما نسمّيه اليوم الحركة المسكونية، لكن على نطاق أوسع وبجرأة اكثر"[١٧]. إلا أن الرهبان الكبوشيين لاقوا، في بداية رسالتهم، مقاومة من الرهبان الفرنسيسكان الذين وجدوا فيهم منافساً قوياً، وكانوا على وشك العودة إلى أوروبا إلى أن نالوا الإذن الرسمي من الباب العالي (١٦٢٧) لإثبات وجودهم في الامبراطورية العثمانية.

أما اليسوعيون فإنهم وصلوا إلى حلب في السنة ١٦٢٥، من دون موافقة رسميّة من الباب العالي. ولذلك السبب، استطاع الرهبان الفرنسيسكان، بدعم قنصل البندقية وتغاضي قنصل فرنسا، أن يطرحوهم خارجاً بالرغم من استدعاء ملكي فرنسي. إلا أنهم عادوا واستقروا نهائياً بدعم من سفير الدولة الفرنسية في القسطنطينية وبتوجيه رسمي من الكرسي الرسولي. الهدف المعلن منشأه نظام الإمتيازات الذي يرمي إلى خدمة الجاليات الغربية في المدن الكبرى. وهذا ما حدث بالفعل، إذ إن الرهبان اليسوعيين حلّوا في صيدا (١٦٤٤) وطرابلس (١٦٤٥)، للاهتمام بالشؤون الروحية للتجار. وعندما انكفأت الجالية الغربية عن صيدا، حولوا أنظارهم نحو الجبل اللبناني وقبلوا الأرض التي وضعها أبو نوفل الخازن في تصرّفهم لإنشاء مدرسة في عينطورة - كسروان (١٦٥٥-١٦٥٦). وقد أضافوا إلى التعليم مهمة العناية الصحية والطبية في المنطقة[١٨].

استطاع اليسوعيون في هذه الفترة أن ينخرطوا، حيث تواجدوا في المدن الكبرى في سوريا وجبل لبنان، في حياة المسيحيين فأسسوا الأخويات والجَمعيات الروحية التقوية وعمدوا إلى الوعظ وإلى إلقاء الرياضات الروحية على طريقة القديس إغناطيوس، مؤسس رهبانيتهم. واهتموا كثيراً بترجمة العديد من النصوص الدينية والروحية الغربية إلى العربية. وقد لمع بينهم الأب بطرس فروماج، المترجم والكاتب وشريك المطران جرمانوس فرحات ومعاون عبد الله زاخر في إنشاء مطبعته في دير الخنشارة.

أما رهبانية "الإخوة الواعظين" (الدومينيكان)، التي كانت تأسست بفرنسا في القرن الثاني عشر في مواجهة المد المانوي، فإنها اختارت المجيء إلى الشرق في زمان القديس عبد الأحد نفسه [وهو القديس دومينيك (١١٧٠-١٢٢١) مؤسس الرهبانية الدومينيكانية]، حيث توجّه رهبانها في السنة ١٢٢١ إلى الأرض المقدسة، ومدّوا جسور الاتصال بالدين الإسلامي ثم بالدين اليهودي وكذلك بالكنائس المسيحية غير المتحدة بروما. ومن مآثرهم أنهم أسسوا المدارس التي كانت تعلّم باللغة العربية، بهدف خدمة المسلمين، وقاموا بالدراسات الإسلامية الأولى ذات المستوى العلمي الرفيع، وقد اشتهرت تلك الأبحاث برصانتها ومستواها الأدبي. وفي تلك الفترة، ساهم الإخوة الواعظون في تهيئة مجمعي ليون وفلورنسا وفي تعزيز روحية الإتحاد لدى اليونانيين والنساطرة، وخصوصاً لدى الأرمن، حيث تم تأسيس "رهبانية الإخوة الموحّدين"، وهي تعدّ فرعاً أرمنياً لرهبانية الإخوة الواعظين. إلا أن هذا السعي ما لبث أن تلاشى مع نهاية القرن الخامس عشر واندثر وجود الإخوة الواعظين في الشرق حتى بداية القرن الثامن عشر، عندما انتقلت بعثة منهم إلى الموصل في العراق، حيث حلّ راهبان للعمل الرسالي عبر ممارسة مهنة الطب لكي يرسّخا أقدامهما ويبرّرا وجودهما في البلاد، واستطاعا جمع عدد "من المؤمنين المنضمين إلى الوحدة مع روما"، ثم انطلقت الرهبانية الدومينيكانية صوب كردستان حيث خدموا الرعايا المسيحيين. وقد أثمرت جهود الدومينيكان، إذ أرسل البطريرك إيليا الثاني عشر (١٧٧٨-١٨٠٤)، بطريرك الكنيسة السريانية الشرقية وابن عم المطران يوحنا هرمزد، إقراراً الى البابا بالإيمان الكاثوليكي وأعلن المطران يوحنا هرمزد انضمامه إلى المذهب. إلا أن هذه الرسالة التي كانت ازدهرت في بلاد ما بين النهرين طيلة مئة سنة ما لبثت أن توقفت مع العام ١٨١٥[١٩].

أما الاتصال الأول بين الرهبانية الكرملية والشرق، شأنه شأن الرهبان الفرنسيسكان، فهو يعود إلى زمن الصليبيين. فقد استقرت مجموعة من الكرمليين شمالي حيفا على جبل الكرمل، واستمر وجودها هناك حتى زوال آخر الإمارات الصليبية في منتصف

القرن الثاني عشر، وقد عادت إلى أوروبا مع عودة آخر الصليبيين. وعندما تجدّدت دعوة العودة إلى الشرق، تحرك الرهبان الكرمليون واستقروا ثانية في جبل الكرمل في السنة ١٦٣٢ واستطاعوا قبل السنة ١٦٥٠ إقامة مراكز لهم في البصرة وأصفهان وشيراز، ثم أنشأوا مركزاً في بغداد في السنة ١٧٣١، وآخر في ماردين في السنة ١٧٤٧.

ماذا حققت الإرساليات الكاثوليكية من أعمال ومنجزات في فترة قرنين من وجودها في الشرق، حتى نهاية العقد الثالث من القرن التاسع عشر حيث حدثت أمور مهمّة تُعدّ مفصلاً أساسياً في تاريخ الشرق السياسي والديني ؟ ففي السنة ١٨٣٢، هزم العثمانيون الجيش المصري الذي كان يقوده محمد علي في قونيه. وفي السنة ١٨٣٤ أقرّت الآستانة بوجود الكنائس الكاثوليكية الشرقية عندما سلّم الباب العالي فرماناً إلى الكاهن الأرمني الكاثوليكي، أغوب تشوكوريان، نصّبه بموجبه رئيساً دينياً ومدنياً ومرجعاً لتلك الملل المعترف بها حديثاً. وفي تلك الفترة بالذات، اشتدّ ساعد تلك الكنائس وقويت شوكتها بعد أن أصبح مكسيمُس الثالث مظلوم بطريركاً على الروم الكاثوليك عائداً من روما (١٨٣٣)، وركّز البطريرك يوسف حبيش سلطانه على الموارنة (١٨٣٥)، وثبت البطريرك جروه قدرته في دفع عدد كبير من السريان إلى الإتحاد بروما (١٨٢٨-١٨٤٠)، واستقرّت الأحوال كذلك عند الكلدان والأقباط الكاثوليك.

إن مهمة الإرساليات الكاثوليكية الأولى في بلاد الشرق كانت تقضي بإعادة ربط الكنائس الشرقية بالكنيسة الرومانية من خلال إصلاحها وتجديدها. وهذا المشروع، ذو المصدر الروماني، كان يرمي إلى تجاوز أمل الإتحاد على مستوى القمة إلى توجيهه للقاعدة وتربية المؤمن وتنظيم الرعية "وفق مثال أعلى تحدّد في أوروبا الكاثوليكية"[٢٠]. ولا شك أن الإرساليات بمجملها أدّت دور رأس الحربة لكنيسة روما في دفع الكثيرين من أبناء الكنائس الشرقية إلى تكوين كنائس جديدة أعلنت ارتباطها الواضح بالبابوية.

الإرساليات منذ ١٨٣٠ حتى نهاية القرن العشرين

يتفق المؤرخون أن السنوات ما بين ١٨٣٠ و١٨٦٢ شهدت الكثير من الأحداث والتحوّلات الخطيرة على مختلف الصعد، وهذا ما أحدث تغييراً جذرياً في بنى الشرق الأدنى المدنية والدينية معاً. فسياسة حاكم مصر وسيّدها محمد علي التوسعية وانتصاراته على الجيوش التركية، وكذلك انكفاءاته اللاحقة، عجّلت في دفع الأمور نحو نهضة سياسية ليبرالية قوامها تأكيد المواطنية للجميع[٢١]، ونحو تزايد سيطرة الدول الأوروبية على

سياسات تركيا إثر انحسار التوسع المصري. ولا شك أن هذه التحولات انعكست إيجاباً على الصعيد الديني حيث حصلت الجماعات الدينية المختلفة، وخصوصاً المسيحية المحلية ومنها الكاثوليكية الناشئة، على مزيد من الإستقلالية في إدارة شؤونها، وهذا ما يفسّر دور البطاركة المتزايد، وتجدّد نشاط المدّ الإرسالي نحو الشرق الأدنى، فتعزّزت الإرساليات الكاثوليكية بعناصر جديدة ومشاريع مستحدثة، ووصلت أيضاً إلى هذه المنطقة إرساليات من الأرثوذكسية الروسية والبروتستانتية الإنكليزية والأميركية. ولقد اتسمت هذه المرحلة، على صعيد الإرساليات، بمنافسة قوية بين الكاثوليك وغيرهم من المسيحيين وذلك بقيام مشاريع ومؤسسات تعليمية وروحية ودينية مهمّة أدّت دوراً في تاريخ الشرق الأدنى. كما اتسمت ببداية رؤية علمية وموضوعية لقضايا شعوب المنطقة وبتزايد نفوذ مركز القرار الروماني تجاه الطوائف الكاثوليكية، من ناحية، وتجاه المرسلين، من ناحية أخرى، إذ تمّت إعادة إحياء بطريركية القدس اللاتينية في السنة ١٨٤٧ وأصبح للشرقيين الكاثوليك دائرة رومانية تهتم بشؤونهم بوجه مباشر، في إطار مجمع انتشار الإيمان، في السنة ١٨٦٢.

وجاءت عودة الإرساليات الكاثوليكية إلى منطقة الشرق بعد أن كانت الثورة الفرنسية (١٧٨٩) السبب الرئيسي لانحطاط الكثير من الإرساليات في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ولا شك أن استقرار الأوضاع السياسية والدينية في أوروبا أعاد القوة في أوصال الرهبانيات الإرسالية الفرنسية وغيرها، فاستطاعت أن تتعافى وتعود إلى إحياء وجودها في الشرق الأدنى. أضف إلى ذلك أن المستجدات على الأرض دفعت رهبانيات جديدة ذات دعوة تعليمية وتثقيفية مباشرة للمجيء إلى لبنان وسوريا وغيرها من البلدان المجاورة.

كان اليسوعيون أول العائدين إلى الشرق الأدنى بطلب من البطريرك الملكي الكاثوليكي مكسيمُس مظلوم، وبموجب اتفاق مع رئيسهم العام الأب يان روتان، في روما. كان عملهم يتلخّص بالقيام بدور المرشدين الروحيين للتلامذة الكهنة الإكليريكيين في إكليريكية عين تراز (لبنان). والواقع أن عودتهم جاءت بعد طلبات عديدة أرسلها بطاركة الكنائس الكاثوليكية الحديثة العهد : إغناطيوس قطان الملكي، وغريغوريوس الأرمني، وإغناطيوس السرياني والبطريرك الماروني يوحنا الحلو الذين كانوا في حاجة إلى من يهتم بتربية الإكليروس وإلى مقاومة المدّ البروتستانتي الذي وصلت طلائع مبشّريه إلى بيروت مع حلول السنة ١٨٣٠. وجاء تكوين البعثة الأولى لليسوعيين من جنسيات مختلفة للدلالة على أن

عمل الرهبانية لن يكون مرتهناً بارتباط قومي معيّن أو بسياسات ضيّقة. وكان موقف قنصل فرنسا في بيروت عند لقائه الآباء موقف المتعجب : "كان من المتفق عليه بين ملك فرنسا والبابا ألا يعمل اليسوعيون هنا"(٢٢).

إلا أن التعاون بين اليسوعيين والروم الملكيين الكاثوليك لم يدم سوى عام واحد، انطلق بعده اليسوعيون إلى تأسيس الأديار والمدارس والمكتبات في معلقة زحلة وبكفيا (١٨٣٣) ثم في زحلة وبيروت (١٨٣٩). وقد أقيم في السنة ١٨٣٣ الشهر المريمي الأول في الشرق.

وبما أن هدف بعثتهم الثانية إلى الشرق كان من أولوياته خدمة الكنائس الشرقية الكاثوليكية الناشئة، فإنهم سريعاً ما أسّسوا المدارس الإكليريكية لتربية كهنة المستقبل، وأمّنوا عبرها الإتصال الواسع مع رئاسات تلك الكنائس. وهكذا تأسست الإكليريكية الشرقية الصغرى والكبرى في غزير (١٨٤٣) ثمّ تمّ نقل الكبرى إلى بيروت (١٨٧٥) وقد استفاد منها الموارنة بوجه رئيسي، وفتحوا كلية اللاهوت في بيروت (١٨٧٥) وتخلّوا نهائياً عن الإكليريكية الصغرى (١٩٦٥) والكبرى (١٩٧٥). ولا بد من ذكر إكليريكية القاهرة في المعادي، وقد تأسست في السنة ١٨٧٩. ومنذ تلك السنة انتشر اليسوعيون في مختلف المدن المصرية.

وإلى جانب هذا الهم الرئيسي، اهتم اليسوعيون منذ وصولهم بالتعليم والتثقيف فأسسوا معهداً ثانوياً في غزير (١٨٤٧)، انتقل إلى بيروت في السنة ١٨٧٥، ومنها إلى محلّة الجمهور في السنة ١٩٥٣ حيث لا يزال قائماً. وإلى جانب هذا المعهد الرئيسي، انتشر العديد من المدارس في مختلف قرى جبل لبنان، ووضعت مقومات جامعة القديس يوسف في بيروت مع كليات اللاهوت (١٨٨١) والطب (١٩١٢) والحقوق والهندسة والآداب الشرقية، وذلك بهدف الحدّ من خطر الدعوة البروتستانتية التي كانت في أوج فعاليتها في بيروت. وانتقل همّ التعليم والتثقيف مع اليسوعيين إلى مصر حيث أنشئ معهد الإسكندرية (١٨٨٤) والقاهرة (١٨٨٩) والمنيا، وكذلك إلى سوريا حيث أنشئت مدرسة ثانوية في حمص، ومجموعة من المدارس الإبتدائية في وادي النصارى وجبال عكار. واضطلع اليسوعيون بدور فاعل في النهضة العربية عبر جامعتهم ومكتبتها "المكتبة الشرقية"، و"معهد الآداب الشرقية" ومجلة "المشرق" والمطبعة الكاثوليكية، وما زالوا يواصلون عملهم في نشر الكتب والمؤلفات على مختلفها عبر "دار المشرق" في بيروت.

ومن مآثر المطبعة الكاثوليكية سلسلة المعاجم التي تحمل اسم "المنجد" و"مجاني الآدب" و"سلسلة الأبحاث الشرقية،" ولا سيما طباعة "الكتاب المقدس" (بطبعتيه القديمة لسنة ١٨٧٦ والحديثة ١٩٨٥).

وتنبّه اليسوعيون إلى موضوع تعليم البنات، فاستقدموا "راهبات القديس يوسف الظهور" (١٨٤٦) ثم "راهبات الناصرة" لهذه الغاية، ثم عملوا على إنشاء رهبانية لبنانية نسائية، ذات توجّه تعليمي تربوي، فجمعوا بين جمعيتي "المريمات" و"بنات قلب يسوع" فكان من ذلك جمعية "راهبات قلبي يسوع ومريم الأقدسين" التي ازدهرت وتنامت سريعاً. واهتم اليسوعيون، كما في السابق، بالعلمانيين فأسسوا الأخويات والجمعيات المسيحية ذات الطابع التقوي(٢٣).

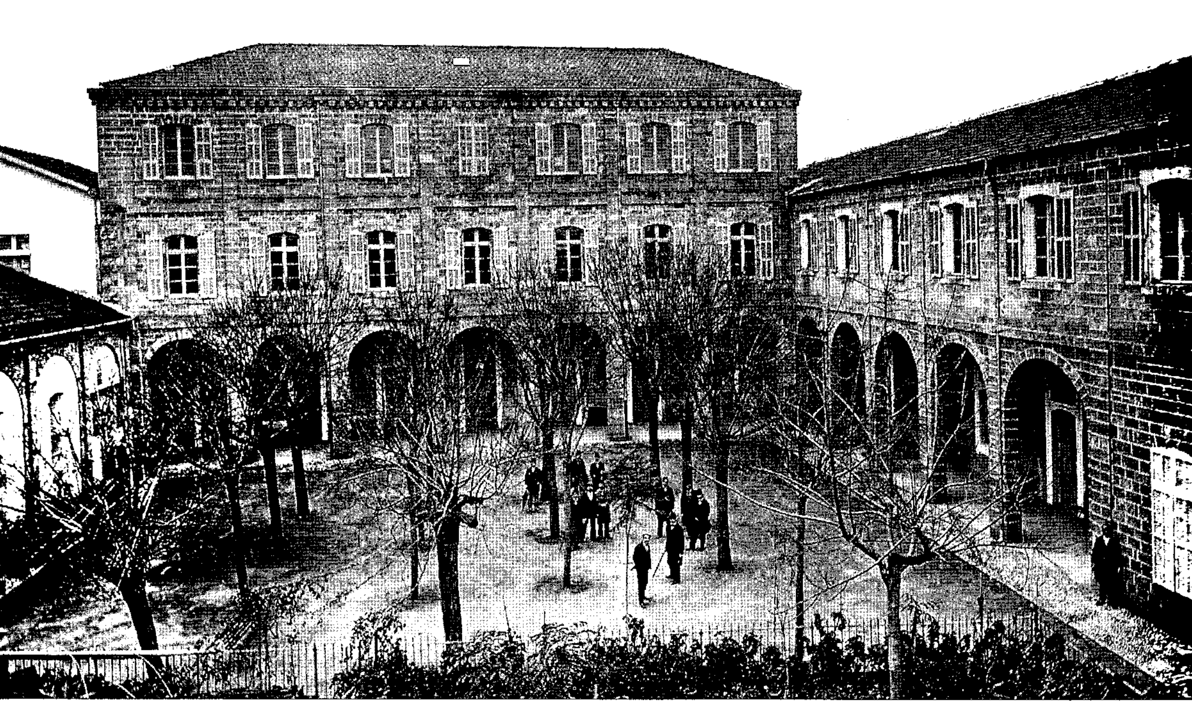
أما رهبانية "الإخوة الأصاغر للحياة النسكية"، اي الكبوشيون، فإنهم اجتازوا أزمة قوية في الشرق وفرنسا حيث إن الدعوات الرهبانية كانت شحيحة منذ منتصف القرن الثامن عشر، وهذا ما دفعهم إلى التخلي عن أديارهم وممتلكاتهم في الشرق شيئاً فشيئاً. وجاءت الثورة الفرنسية لتقضي على ما بقي من مؤسساتهم في فرنسا وفي الخارج. وبعد أن استرجعت الرهبانية شرعيتها في فرنسا في السنة ١٨٢٠، شجع وزير الشؤون الدينية الفرنسي مسؤولي الرهبانية على العودة بقوة إلى بلاد الشرق (١٨٣٥)، فتوسعوا في أعمالهم ورسالتهم إلى جانب إخوتهم الإيطاليين والإسبان وأسسوا الأديار في لبنان وسوريا وفلسطين ومصر وإيران والعراق وإثيوبيا وجيبوتي.

وشارك الإخوة الواعظون، أي الدومينيكان، في النهضة الإرسالية صوب المشرق فعادوا في السنة ١٨١٥ إلى العراق لخدمة الكنيسة هناك، إلا أن المجموعة الأولى المؤلفة من الإيطاليين آثرت وقف عملها، فاستُبدلت بفريق من الفرنسيين وضع أساسات الإرساليّة انطلاقاً من دير الموصل (١٨٤٠). وهذه الإرساليّة كانت تشرف على ولايات عديدة من الامبراطورية العثمانية، فطاف الرهبان في ديار الموصل وهاكاري ووان وبيتلس وفي أبرشيات الكنيسة الكلدانية في كركوك وعقرا وزاخوا وسعرت، الخ، للتعليم والوعظ والتثبيت في العقيدة الكاثوليكية. وقد عملت الإرسالية على تأسيس ستة أديار لها في مختلف المناطق. وكذلك شرعت في وضع أساسات إكليريكية القديس يوحنا الشهيرة في الموصل، التي تخرّج منها مئات الكهنة لخدمة الكنيستين السريانية والكلدانية حتى السنة ١٩٧٥، عندما تركوا الإكليريكية للإدارة الكنسية المحلية. وإذا كان الدومينيكان قد نجحوا في استمالة سكان المدن الكبرى إلى الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية، فإنهم وجدوا صعوبة

كبيرة في إيصال رسالتهم وبلاغهم إلى سكان الريف الذين تمسكوا التمسك القوي بإيمانهم النسطوري، لأسباب محلية ووطنية ودينية مختلفة. إلا أن من المعلوم أن الرهبان الدومينيكان عملوا على الحفاظ على هوية الكنيسة الليتورجية وابتعدوا عن إدخال العنصر الخارجي عليها، يحضّهم على ذلك احترام شديد لخصوصية الثقافة الكلدانية. وبقي في العراق حالياً دير وحيد وبعض العناصر الرهبانية التي تعمل في حقل التعليم والتثقيف الديني[٢٤].

وتجدّد حضور الرهبان الدومينيكان في الأراضي المقدسة في السنة ١٨٨٤ بعد زيارة قام بها الأب ماثيو لوكونت (Mathieu Le Comte) في السنة ١٨٨٢، وقد "عزم على إثرها على إحياء رهبانية الدومينيكان في فلسطين، وهي كانت مزدهرة فيها في العصور الوسطى"[٢٥]. واستقر الرهبان في موقع استشهاد القديس اسطفانُس وشرعوا في التنقيب، فاستولوا على مخطّط كنيسة بيزنطية قديمة ثم شيّدوا كنيسة كبيرة على اسم القديس اسطفانُس. وإلى جانب العمل في التنقيب والحفريات، طرح الدومينيكان فكرة إنشاء كلية لاهوت في ديرهم (١٨٨٨) لتدريس علم الكتاب المقدس واللغات الشرقية، فأيدهم فيها البابا لاوون الثالث عشر ووافق كذلك البطريرك اللاتيني براكو، فافتتح "معهد الكتاب المقدس" (École biblique) (١٨٩٠)، وكان من مؤسسيها الأب الشهير لاغرانج (١٨٥٥–١٩٣٨) الذي أراد مصالحة الإيمان والعلم عبر معالجة موضوعية للنصوص المقدّسة. والأكيد أن هذا المعهد الذي يستقبل طلابه من بلدان العالم قاطبة قد أدى ويؤدي دوراً حاسماً ورائداً في مجال الدراسات الكتابية، وقد حقق ترجمة ثمينة شعبية للكتاب المقدس بأكمله (١٩٥٦) لها وزنها في الأوساط العلمية. ويهتم الدومينيكان في الأراضي المقدسة بالحوار المسيحي – اليهودي، في حين أن مركزهم الوحيد في القاهرة، وهو معهد الدراسات الشرقية ومكتبته الشهيرة، قام ويقوم بدور مهم في مجال الدراسات الإسلامية العربية، وقد لمع من البحاثة الدومينيكان فيه الأب جورج قنواتي. ولا نفي هذا العرض عن الرهبان الواعظين حقّه إن لم نذكر مكتبة بيروت الرائدة (وقد توقف الآباء الدومينيكان عن العمل فيها في السنة ١٩٩٦)، وإن لم نذكر أيضاً الأب جان-موريس فييه وآلاف الصفحات التي كتبها في تاريخ العرب والكنائس السريانية الغربية والشرقية[٢٦].

أما الآباء اللعازاريون أبناء القديس منصور ده بول، فمعلوم أنهم جاؤوا إلى الشرق بطلب من مؤسسهم في السنة ١٧٦٣. وكان أول مرسل لهم قاصداً رسولياً على القدس وأنطاكية. وتكاثر عدد اللعازاريين مما أتاح لهم أن يواصلوا المهمة التعليمية (١٧٨٠)



مبنى كلّيتي الحقوق والهندسة
في جامعة القديس يوسف
للآباء اليسوعيين، بيروت
وكان قبلاً مركزاً لكلية الطب.

التي كان اليسوعيون قد انطلقوا بها في مدرستهم في عينطوره – لبنان. وقد لمع بينهم الأب كورديبه الذي تعلّم العربية وأعطى لمعهد عينطوره زخم انطلاقة جديدة قويّة حتى وفاته في السنة ١٧٩٠، في عاصفة بحرية أثناء إحدى رحلاته المتكررة بهدف تمويل أعمال الرهبانية في الشرق[٢٧].

إلا أن العاصفة الثورية في فرنسا، وكذلك موقف البابوية السلبي تجاه اللعازاريين المحسوبيين على فرنسا ترك الأثر السلبي على وضعية الرسالة التي كانت قد توسعت نحو تركيا (خمسة أديار) وسوريا (أربعة أديار) وعلى الرهبانية اللعازارية كلّها التي وجدت نفسها بحكم المنحلّة : فلم يبقَ سوى راهب واحد يهتم بالإرساليات في الشرق. إلا أن هدوء الأمور في فرنسا أتاح المجال لاستعادة وجود الرهبانية وتفعيل دورها ثانية في جبل لبنان والشرق (١٨٢٨)، فاسترد إقليم الرهبانية الشرقي عافيته، وانطلق العمل الرسالي في عينطوره ودمشق والإسكندرية والقدس وطرابلس... وقد كان المحرّك لهذا العمل الأب إتيان بوريه، المفكّر الذي خطّط لعودة الرهبانية في تلك الفترة[٢٨]. وكُلّف الآباء اللعازاريون بالقاصدية الرسولية في بلاد الفرس، مع الإهتمام بأبرشية أصفهان الكاثوليكية، فحلّوا فيها في السنة ١٨٤٢. وقد دفع مطران أصفهان اللعازاري مونتاج ضريبة الدم مع الكثير من أبناء أبرشيته أثناء مذبحة ١٩١٥ القاسية. وقد توسع الآباء في رسالتهم هناك حيث أسسوا ستة أديار ومياتم ومستشفى ومدارس في خسروه وأورمية وطهران (١٨٦٢) وطوروس (١٩٠٠) وأصفهان (١٩٠٣)، وكان يساعدهم في ذلك راهبات المحبة. وجدير بالذكر أن منتصف القرن التاسع عشر شهد وصول راهبات المحبة، وهنّ الفرع النسائي للرهبانية اللعازارية، إلى القسطنطينية (١٨٣٩)، والإسكندرية (١٨٤٤) وبيروت (١٨٤٧) ودمشق (١٨٤٥)، للعمل في حقل تعليم الناشئة والخدمة الإجتماعية والصحيّة.

وللآباء اللعازاريين اليوم أربعة أديار ومؤسسات في لبنان :

- دير الرئيس الإقليمي في بيروت، حيث كنيسة الأيقونة العجائبية الشهيرة، وبيت للطلبة والشبيبة، ومدرسة ابتدائية، وبيت لتنشئة الرهبان اللعازاريين.
- معهد عينطوره الذي يؤمّن التعليم لحوالي ثلاثة آلاف طالب.
- مدرسة القديس يوسف المهنية في ضهر الصوان، تديرها الرهبانية بالتعاون مع جمعية منصور ده بول.

- وللرهبانية دير في شمالي لبنان (مجدليا)، هو وريث رسالة اليسوعيين في طرابلس منذ ١٧٨٣، وهو يؤمّن رسالة التعليم الديني في مختلف القرى والرعايا.

ويستمر دير الإسكندرية للإرساليات في القرى وللأعمال الإجتماعية، وكذلك دير القدس لمختلف الأنشطة الروحية والراعوية[٢٩].

أما راهبات المحبة، فهنّ يعملن اليوم في بيروت حيث الدير الرئيسي ولواحقه التربوية والصحية والاجتماعية والروحية، ولهنّ حوالي أربعين ديراً ومؤسسة في لبنان وسوريا ومصر وفلسطين وإيران، منها ما له شهرة عالمية كمستشفى بحنس ومدرستي عجلتون وبرمانا (لبنان) ومستشفى القصاع (سوريا) ومدرسة الحلمية في القاهرة ومستشفى العائلة المقدسة في بيت لحم ومأوى القديس منصور في القدس ومستشفيات في حيفا والناصرة وعين كارم. وتبقى الإشارة الى مستشفى البرص في تبريز، حيث تتم معالجة حوالي ألف أبرص على يد راهبات المحبة[٣٠].

شهد القسم الثاني من القرن التاسع عشر مجيء جمعيات رهبانية تعمل في حقل التعليم والتربية، في وقت كان هذا القطاع على طريق الإزدهار في الشرق، واشتد الطلب على تعليم الناشئة، خصوصاً في المدن الكبرى. فالإخوة المريميون، الذين أسسهم الأب مارسلان شامبانيا في فرنسا لتعليم الناشئة وإثبات وجود الكنيسة الكاثوليكية في هذا الحقل إثر انحسار المد الثوروي الذي كان قد قضى على بنى الكنيسة الأساسية، أتوا إلى لبنان في السنة ١٨٦٨ للمساهمة في التعليم الابتدائي، وساعدهم اليسوعيون واللعازاريون في بيروت وغزير ومختلف معاهدهم وفي المدارس الإكليريكية. إلا أن نجاحهم في هذا الحقل أدى سريعاً إلى تأسيس مدارس خاصة بهم في لبنان وسوريا وفلسطين وقيليقية والأناضول وما بين النهرين ومصر. وارتفع عدد الإخوة عشية الحرب العالمية الأولى إلى حوالي المئة في بلاد الشرق، إلا أن مصيرهم كان الطرد السريع مع اندلاع الشرارة الأولى للحرب.

ومع نهاية الحرب الأولى، عاد المريميون إلى الشرق واكتفوا بتركيز عملهم الرسالي التعليمي في حلب ودمشق وجونيه وصيدا إلى حين تأميم مدارسهم في سوريا (١٩٦٦)، أسوة بباقي المدارس الكاثوليكية. في حين أن وجودهم في لبنان يقتصر على مدرستين ثانويتين مهمتين في منطقة عوكر، المتن الشمالي، وفي مدينة جبيل.

والجمعية الثانية التعليمية التي أتت بلاد الشرق في منتصف القرن التاسع عشر هي جمعية "إخوة المدارس المسيحية" التي أسسها يوحنا باتيست دو لا سال في السنة ١٦٨٠ في فرنسا. حلّت هذه الإرسالية في تركيا ومصر (١٨٤٧) وفلسطين (١٨٧٨) في بادئ الأمر، ولهم اليوم حوالي ثلاثين مؤسسة تعليمية، منها الكبيرة والجامعية ومنها الابتدائية، تؤلف شبكة واسعة لتثقيف الناشئة من اسطنبول حتى بيت مري والإسكندرية والقاهرة. ومشكلة الإخوة، كالكثير من الإرساليات، هي قلّة الإخوة وكثرة الطلب على مؤسساتهم.

ويتميز عمل أفراد هذه الجمعية بأنهم طوّروا التعليم الإبتدائي والثانوي في بلاد الشرق، حيث أدخلوا اللغات الحية إلى التعليم واهتموا بالتعليم التقني والمهني (ولديهم مدارس مهنية في لبنان وفلسطين)، وكذلك بالتعليم الجامعي (جامعة بئر زيت في فلسطين)، وبمعاهد إعداد المعلمين (في بيت لحم منذ ١٨٩٢، وفي بيروت بمدرسة مون لاسال). إضافةً إلى ذلك كلّه يعمد الإخوة، وهذا في صلب رسالتهم، إلى التمسك بمدارسهم في الأحياء الشعبية والبسيطة (شبرا، وكورونفيش في القاهرة، وفرن الشباك وبسكنتا في لبنان) وهذا ما يرتب عليهم مسؤوليات مالية ضخمة، في جو الأزمة الإقتصادية الخانقة التي تعيشها بلدان الشرق[٣١].

أما الرهبانية الكرملية، التي كانت قد عادت إلى الشرق في السنة ١٦٤٣، فإنها جدّدت حضورها في الشرق في منتصف القرن التاسع عشر وأسست لها أدياراً وعزّزت إرسالياتها في لبنان والعراق، حيث قامت بدور مهمّ في نشأة الكنيسة الكلدانية. وتابعت سيرها صُوب الهند حيث عملت في صفوف الكنائس السريانية المالابارية والمالانكارية، وهي موجودة اليوم في لبنان حيث لها مدارس وأديار وأنشطة رعوية وروحية، وكذلك في فلسطين والقاهرة[٣٢].

أما الرهبان الفرنسيسكان، فإنهم أكملوا رسالتهم في الأراضي المقدسة وفي بلدان المشرق، تلك الرسالة التي كانوا باشروها سابقاً : الإشراف على الأماكن المقدسة في القدس وحراستها والاعتناء بالأقلية المسيحية اللاتينية الغربية والعربية في فلسطين ومصر، والاهتمام بالحجاج المسيحيين روحياً وتنظيمياً وإرشادهم واستقبالهم، والعمل على التقارب بين الشرق والغرب. وحارس الاراضي المقدسة الفرنسيسكاني يُعدّ مندوباً بابوياً، وهو يشرف على أعمالها في فلسطين وإسرائيل والأردن وسوريا ولبنان ومصر وقبرص وجزيرة رودس. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر (١٨٤٨)، شاركت البطريركية

اللاتينية الآباء الفرنسيسكان في مهمة الحراسة وخدمة الرعايا اللاتينية العربية، وجلّهم انتقلوا في السابق من الطوائف الشرقية إلى الطائفة اللاتينية. وقد ساهم المرسلون والمرسلات الفرنسيون والإيطاليون في تثبيت قواعد البطريركية اللاتينية التي تقلد أمورها البطريرك اللاتيني فالرغا منذ السنة ١٨٤٨، وقد استقدم راهبات القديس يوسف الظهور (١٨٤٨)، وراهبات الناصرة (١٨٥٥)، وراهبات صهيون (١٨٥٦) اللواتي عملن في حقل التربية والاستشفاء والخدمة الراعوية الروحية. وقد استطاع فالرغا أن يترك لخليفته إرثاً له قيمته من الرعايا والإكليروس والمؤسسات البطريركية اللاتينية الفاعلة. ولا شك أن ازدهار الوجود البطريركي اللاتيني حدّ من سلطة الفرنسيسكان، إلا أنه لم يؤثر في عملهم ورسالتهم، إذ إن عددهم اليوم ما زال يفوق الـ ٣٥٠ راهباً من مختلف الجنسيات يخدمون في غالبيتهم في فلسطين والأراضي المقدسة ومصر والأردن ويقطنون في ٧٠ ديراً ومحطة(٣٣).

وتتميّز إرسالية الفرنسيسكان اليوم بخدمة الرعايا في فلسطين والأردن ومصر ولبنان وعددها يناهز الأربعين، وكذلك بالاهتمام بالناشئة عبر الرسالة التربوية التعليمية. ولها كذلك مياتم ومدارس مهنية حرفية ومطبوعات ومنشورات ليتورجية ودينية وتاريخية في القدس وعمّان. ومن المؤسسات المهمّة للإخوة الأصاغر، كلية تراسانطة الشهيرة في عمان (١٩٥٦)، والمؤسسة العلمية في القدس لدراسة الكتاب المقدس والآثار، وقد تخرّج منها أجيال من الدارسين من شتى أنحاء العالم. ولها كذلك دور كبير متنام في الحفريات للبحث عن الآثار في الأردن وفلسطين.

وإذا كانت الجمعيات الرهبانية للرجال قد ارتبط تاريخها منذ أجيال عدة بأرض الشرق، فإن الجمعيات الرهبانية النسائية المرسلة لم تصل إلى بلدان المنطقة إلا حوالي منتصف القرن التاسع عشر، وهي اليوم تشكل عصب الحياة الرهبانية المرسلة، إذ إن عدد أفرادها ومؤسساتها هو على الأقل ضعف عدد أفراد الإرساليات الرجالية.

فراهبات المحبة اللواتي أسسهن القديس منصور ده بول، وقد تكلّمنا عنهنّ سابقاً، جئن إلى بيروت سنة ١٨٤٧. وبعد الحوادث الدامية سنة ١٨٦٠، عملن في حقل التعليم والاستشفاء والمساعدات الإجتماعية والروحية. وقد توسعت إرساليتهن إلى سوريا ومصر والأردن والاراضي المقدسة. أما **راهبات مار يوسف الظهور** (١٨٤٦) فهنّ يشكّلن اليوم الجمعية الأكثر عدداً في الأراضي المقدسة (١٤٠ راهبة). أما **راهبات العائلة المقدسة**

(اللاتينيات) فأتين في السنة (١٨٩٤) إلى بيروت وحللن في لبنان للعمل في حقل التعليم بخاصة وتوسعن في إرساليتهن حتى مصر (القاهرة والمنصورة). و**راهبات الراعي الصالح** وصلن في السنة (١٨٩٣) للعمل في حقل الرعاية الإجتماعية والعائلية على وجه الخصوص. و**راهبات المحبة بيزنسون** وصلن في السنة ١٩٠٤ وما زلن يعملن في حقل التعليم والإرشاد والتوجيه الروحي في لبنان ومصر وسوريا. وصلت **الراهبات الدومينيكانيات** وكذلك **الفرنسيسكانيات** بفروعهنّ المختلفة في لبنان وسوريا ومصر بعد السنة ١٩٣٠ وحتى السنة ١٩٦٦، وكذلك **راهبات الرسل** في لبنان ومصر، في حين أن **راهبات الناصرة** وصلن لبنان والأراضي المقدسة في السنة ١٨٦٨ للعمل في حقل التعليم والإرشاد الروحي. أما **راهبات الوردية**، و**الراهبات الفرنسيسكانيات للصليب**، و**جمعية راهبات القلبين الأقدسين**، فهن جمعيات نسائية محليّة مرتبطات بالأسقف اللاتيني المحلي[٣٤].

ومنذ السبعينات، حلّت في بلاد الشرق، وخصوصاً لبنان ومصر والأردن، عشرات الرهبانيات النسائية والمؤسسة حديثاً في الغرب حتى الولايات المتحدة الأميركية، وغالبيتها تعمل في حقل التعليم، وخصوصاً في حقل الخدمة الإجتماعية والعناية بالمرضى والمسنّين[٣٥].

خاتمة

واقع العمل الإرسالي اليوم ومستقبله

في ختام هذا العرض لأبرز المحطات والأحداث التاريخية الخاصة بالإرساليات الكاثوليكية في الشرق، ما هي أهم العبَر والتوجهات التي يمكن استخلاصها في نظرة موضوعية إلى واقع الإرساليات اليوم، واستناداً إلى موقع الرسالة ومفهومها في حياة الكنيسة الكاثوليكية، بعد المجمع الفاتيكاني الثاني ؟

١ - إن مفهوم الرسالة إلى الشرق تَبدّل، خصوصاً مع المجمع الفاتيكاني الثاني الذي عقدته الكنيسة الكاثوليكية بين السنوات ١٩٦٢ و١٩٦٥، وذلك يتبيّن في القرارات المجمعية "إلى الأمم" (الذي أعاد النظر في نشاط الكنيسة الإرسالي)، و"استعادة الوحدة" و"الكنائس الشرقية" و "في عصرنا". ومن الواضح أن آباء المجمع، أمام الأزمة العميقة التي وقعت فيها الإرسالية وواقعها المحسوس في العالم، حاولوا أن

يعطوا الرسالة أهدافاً جديدة ووظيفة أكثر تطابقاً مع معطيات الإنجيل. فإلى جانب الحفاظ على الكنائس الشرقية وتراثها، أصبح التعاون والحوار والاحترام المتبادل والعمل المشترك والتفاعل الثقافي قواعد أساسية للعلاقات بين الكنائس، وأصبح على الرهبانيات المرسلة إلى الشرق أن تعي مسؤولياتها في هذا المجال وأن تعمل انطلاقاً من تلك المبادئ.

٢ - إن عمل الإرساليات اليوم في مختلف القطاعات، كالتعليم والبحث العلمي والخدمة الدينية والحوار المسيحي-الإسلامي والعمل التنموي من أجل العدالة والحوار المسكوني، يتحقق إلى حدّ ما عبر المؤسسات الكنسية الكاثوليكية الشرقية وتوجهاتها، وعبر إعطاء الثقافة أهميتها القصوى. وهو يرمي إلى تحرير الإرسالية من العقلية القديمة التي كانت تسعى إلى اختزال الجميع في الكنيسة الرومانية وحتى اللاتينية، وإلى التأكيد أن الإرساليات لم تعد أمراً خارجياً بل هي مرتبطة الإرتباط الوثيق بالواقع الشرقي وقضاياه وحاجات الكنيسة، لا بل الكنائس المحلية. وإذا كان عدد الرهبان والراهبات في الشرق، المنتمين إلى رهبانيات ذات منشأٍ غربي، يربو على أكثر من ٢٥٠٠ عضواً في أكثر من أربعمئة مؤسسة ودير وكنيسة، فإن نصف عدد هؤلاء المكرسين هم من أبناء بلاد الشرق، وهذا أمر يجعل من تلك الرهبانيات واقعاً محلياً لا يمكن التغاضي عنه.

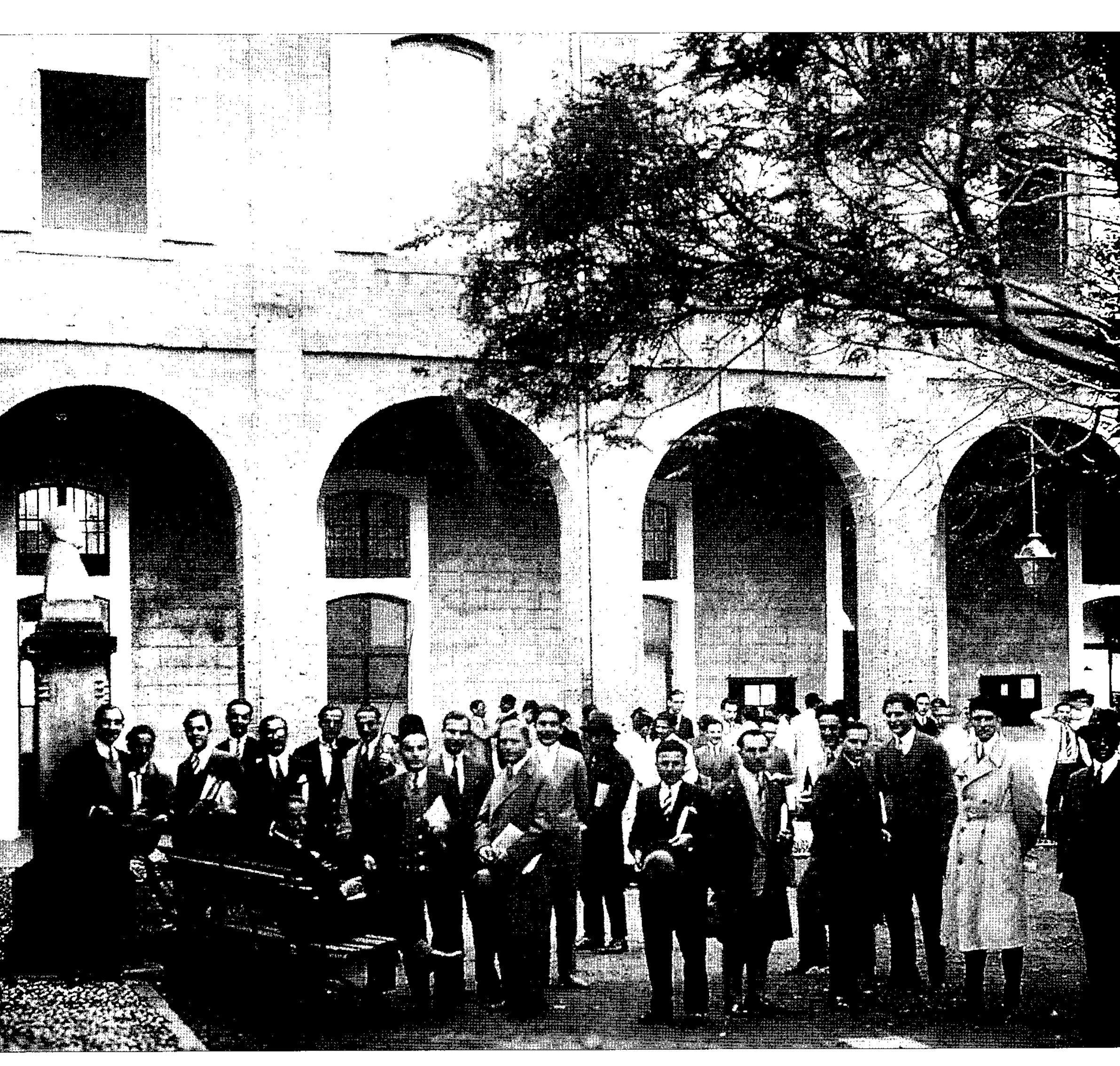
٣ - لا تزال الرهبانيات الغربية في الشرق، كامتداد للإرساليات، تقوم بدور كبير في مجالات متعددة تقليدية، كالتعليم والطبابة والاستشفاء والخدمة الراعوية الدينية، إلا أنها اختارت لنفسها مجالات عمل رسولي للاستجابة إلى الحاجات المستجدّة والضرورية، كالعمل من أجل المعاقين والعجزة والطبقات الكادحة والتعليم التقني والمهني والتنمية القروية ومحو الأمية ومساندة القضايا العربية الأساسية وتعليم البنات والنساء. وهكذا تبدو هذه الرهبانيات عضواً أساسياً في العمود الفقري للكنائس الكاثوليكية وإلى حد ما للواقع الإجتماعي. وإذا كانت هذه الرهبانيات قد اهتمت سابقاً بأهداف حدّدتها لها الكنيسة، فإنها مدعوة اليوم إلى التعبير، كلّ منها، عن روحانيتها وخصائصها، وأن تجسّد اللقاء النسكي بين الغرب والشرق، فتعبّر عن خصوصياتها الروحية ذات المنشإ الغربي المرتبط بالحداثة، وأن تجسّد ذلك في واقع روحي شرقي مشبع بالزهد.

٤ - ولا بدّ من الإشارة أيضاً إلى الدور الذي تقوم به مؤسسات وأفراد من هذه الرهبانيات في مجال البحث العلمي الرائد، كنشر المخطوطات والنصوص الشرقية الدينية والروحية والتاريخية، من اللغات المختلفة، في كبريات دور النشر، شرقاً وغرباً، وذلك يُعدّ إثراء مهمًّا للمكتبة الدينية عموماً ولتجديد حياة الكنيسة الشرقية بالاستناد إلى تقليدها الحيّ. وقد قوي دور هذه الرهبانيات مؤخّراً في تعزيز التفاعل الثقافي بين الشرق والغرب عبر الكثير من نشر النصوص والترجمات إلى اللغة العربية، وعبر الاهتمام باللغة العربية على أنها من اللغات الحيّة في العالم.

٥ - وإذا كانت بعض الرهبانيات القديمة هي اليوم في حالة انحسار عددي، مما دفعها إلى التخلي عن بعض أعمالها (كاليسوعيين والإخوة الواعظين واللعازاريين والمريميين وإخوة المدارس المسيحية وراهبات الرسل والناصرة...)، فإن رهبانيات عملية وتأملية نشأت حديثاً في الغرب اختارت المجيء إلى بلاد الشرق، حتى دولة اليمن ودول الخليج... للخدمة بمختلف وجوهها، وهذا يدلّ على استمرار اهتمام الكنيسة الكاثوليكية بوجودها الفاعل واستمراريته.

وإذا كان وجه الرهبانيات الغربية، ووجه الكنيسة اللاتينية في الشرق لا يزالان يرتبطان بتاريخ فيه صفحات سلبيّة وإيجابيّة معاً، وبصورة السيطرة الغربية الثقافية والدينية، وبعدم احترام التقليد الخاص بالمسيحيين الشرقيين والعمل على اقتناص هؤلاء وتكوين طوائف كاثوليكية جديدة، فإن هذه الرهبانيات تحاول اليوم جاهدة أن تقدم صورة المؤسسة القوية الخادمة، الملتزمة بقضايا الكنيسة المحلية وطموحاتها.

٦ - إن مستقبل الإرساليات في حياة الكنيسة الشرقية يرتبط بقدرتها على التعبير عن خصوصيتها الروحانية في أرض خصبة وعطشى للإنجيل، وبالتالي أن تنزع عنها لباسها "الإرسالي" القديم، المرتبط بالدول الأوروبية وسياساتها، لكي تحمل هموم الكنائس المحلية ورغبتها في التجدّد ضمن الأصالة، والتعاون والحوار المسكوني ضمن خصوصية التقاليد، وفي الحوار الديني من دون القفز فوق الواقع والذهنيات والحساسيات المحلية. في هذا الإطار، تعود هذه الإرساليات الى هويتها وموهبتها الخاصة كرهبانية، لكي تثبت عملها الحالي في حياة الكنيسة المحلية وتكون كالخميرة في العجين.



بعض اساتذة كلية الحقوق وطلابها.

الحواشي

١) راجع برنار هيبرجيه في مقال :

"Terre sainte et mission au XVII[e] siècle" dans : **Dimensioni e problemi della ricerca storica,** 2, 1994, p. 127.

٢) هذه العناوين أكدها الإرشاد الرسولي **رجاء جديد للبنان** لقداسة البابا يوحنا بولس الثاني، منشورات اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام، راجع الصفحات ١٤٥-١٨٥.

٣) راجع جوزف حجّار :

Les chrétiens uniates au Proche-Orient, éditions Tlass, 1991, p. 272.

٤) راجع الأباتي بطرس فهد، **علاقات الطائفة المارونية بالكرسي الرسولي**، لا تاريخ، ص ١٩٧-١٩٩.

٥) راجع جوزف حجار **Les chrétiens uniates,** p. 192.

٦) راجع جان ميسريان اليسوعي :

Histoire et institutions de l'Église arménienne, Imprimerie catholique, 1965, pp. 294-296.

٧) راجع الأباتي بطرس فهد، **علاقات الطائفة** ...، ص ١٨٦.

٨) راجع جوزف حجّار **Les chrétiens uniates**, p. 219.

٩) راجع **اليسوعيون في الشرق الأدنى والعالم**، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١، ص ٦٢.

١٠) راجع برنار هيبرجيه،

Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique, p. 230.

١١) راجع برنار هيبرجيه **Les chrétiens,** *idem,* p. 228.

١٢) راجع برنار هيبرجيه **Les chrétiens,** *idem,* p. 229.

١٣) راجع برنار هيبرجيه **Les chrétiens,** *idem,* p. 229.

١٤) راجع برنار هيبرجيه **Les chrétiens,** *idem,* pp. 235-236.

١٥) راجع جوزف حجار **Les chrétiens, uniates ,** p. 273.

١٦) راجع جوزف حجار **Les chrétiens,** *idem,* p. 273.

١٧) راجع، الأب سليم رزق الله الكبوشي، "الكنيسة اللاتينية في لبنان"، في **الكنائس المسيحية في لبنان**، منشورات CEROC، مركز الأبحاث والدراسات المسيحية في الشرق، تاريخ وحوار، ص ٦٩.

١٨) راجع برنار هيبرجيه **Les chrétiens du Proche-Orient,** p. 283.

١٩) راجع الأب ألبير أبونا، **تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية**، الجزء الثالث، منشورات دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ص٢٣٠. توفي المطران يوحنا هرمزد سنة ١٨٣٨، وكان قد نادى بالوحدة مع الكنيسة الكاثوليكية. احتفل بتنصيبه بطريركاً على الكنيسة الشرقية في السنة ١٨٣٤، إثر خلافات حادة مع مجمع انتشار الإيمان في روما.

٢٠) راجع برنار هيبرجيه .**Les chrétiens du Proche-Orient,** p. 383

٢١) راجع جوزف حجّار .**Les chrétiens uniates**, éditions Tlass, p. 265

٢٢) Sami Kuri, s.j., **Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites (1816 -1845),** Dar el-Machriq, Beyrouth.

٢٣) راجع هنري جلابير .**Vice-province du Proche-Orient,** pp. 8-19

٢٤) راجع جوزف يعقوب .**Babylone chrétienne**

٢٥) راجع **دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة**، دار المشرق، ١٩٩٧، ص ٢٧٩–٢٨٠.

٢٦) راجع الأب جان ماري فييه الدومينيكاني (١٩١٤–١٩٩٥). له مؤلفات عدّة : **أشور المسيحية، الموصل المسيحية – ومسيحيون سريان في زمن المغول، الجماعات السريانية في إيران والعراق، ومسيحيون سريان في زمن العباسيين**، وله كتب تحت الطبع.

٢٧) راجع بيار كوركيه **Les Lazaristes et les Filles de la Charité au Proche-Orient 1783-1983,** p. 55.

٢٨) راجع جوزف حجّار .**L' Europe et les destinés du Proche-Orient,** p. 222

٢٩) راجع بيار كوركيه .**Les Lazaristes...**, pp. 75-91

٣٠) راجع بيار كوركيه .**Les Lazaristes**... p. 369

٣١) راجع جان بيار فالوني .**Vie et mort des chrétiens d'Orient**, Fayard, pp. 516-7

٣٢) راجع جان بيار فالوني **Vie et mort ...**

٣٣) راجع **دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة**، الكنائس الشرقية، ص ٢٥٦–٢٦٤.

٣٤) راجع يتيم وديك، **تاريخ الكنيسة الشرقية**، ص ٢٦٩–٢٧١.

٣٥) راجع تقرير **الحالة الدينية في مصر**، مؤسسة الأهرام، ص ١٥١–١٥٤.

مراجع البحث ومصادره

أ) *باللغة العربية :*

أبونا، الأب البير، **تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية**، الجزء الثالث، دار المشرق، ١٩٩٦.

"أعمال المؤتمر الثاني لكنيسة الروم الملكيين الكاثوليك". مجلة **المسرّة**، المكتبة البولسية، ١٩٩١.

پاپادوبولُس، خريستوس ، **تاريخ كنيسة أنطاكية**، منشورات النور، ١٩٨٤.

الجميل، ناصر، **مدرسة عين ورقة**، ١٩٩٢.

دليل الى قراءة تاريخ الكنيسة، المجلّد الثاني، **الكنائس الشرقية الكاثوليكية**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤.

الدكتور سرهدجمو، **كنيسة المشرق بين شطريها**، في التقرير السنوي للجنة الخيرية لطائفة الكلدان بحلب، ١٩٩٦.

فهد، الأباتي بطرس، **علاقات الطائفة المارونية بالكرسي الرسولي**، مطبعة الكريم – جونيه، لا تاريخ.

قزي، الأب جوزف، **بدايات الرهبانية اللبنانية**، الكسليك، ١٩٨٨.

المجمع المسكوني الثاني : الوثائق المجمعية، طبعة ثانية، تعريف الأساقفة بشاره، بيسري وخليفة، دارالكتاب المفضّل، ١٩٨٤.

محفوظ، الأب يوسف، **التنظيم الرهباني في الكنيسة المارونية**، الكسليك، ١٩٧٠.

مركز الأبحاث والدراسات المسيحية في الشرق، **الكنائس المسيحية في لبنان،** وقائع ندوة تاريخ وحوار، ١٩٨٧.

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في جريدة الأهرام، **تقرير الحالة الدينية في مصر**، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.

المركز العربي للمعلومات، "الكنيسة المارونية : صراع الليتنة والتراث الشرقي"، جريدة **السفير**، ١٩٩٤.

المطران ميشيل يتيم والارشمندريت أغناطيوس ديك، **تاريخ الكنيسة الشرقية**، منشورات المكتبة البولسية، ١٩٩١.

ب) **بالفرنسية** ***(Bibliographie)***

Corbon, Jean, **L'Église des Arabes**, Éditions du Cerf, 1977.

Corcket, Pierre, **Les Lazaristes et les Filles de la Charité, Mission des Lazaristes**, Maison des Lazaristes, Beyrouth, 1983.

Gemayel, Nasser, **Échanges culturels entre les maronites et l'Europe**, 1984.

Hajjar, J., **Les chrétiens uniates au Proche-Orient**, Dar Tlass, 1996.

Hajjar, J., **L'Europe et les destinées du Proche-Orient**, I, Dar Tlass, 1988.

Heyberger, Bernard, "Réforme catholique et union des Églises orientales (XVI^{e}-XVIII^{e} siècle)", in **Homo religiosus,** autour de Jean Delumeau, Fayard, 1997.

Heyberger, Bernard, "Terre sainte et Mission du XVII^{e} siècle", in **Dimensioni e problemi della ricerga storica** 2, 1994.

Heyberger, Bernard, **Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique**, édition École française de Rome, 1995.

Jalabert, Henri s.j., **Jésuites au Proche-Orient,** Dar el-Machriq, Beyrouth; **Vice-province jésuite du Proche-Orient**, Beyrouth, 1960.

Janin, Raymond, **Les Églises orientales et les rites orientaux.** Maison de la Bonne Presse, 1955.

Kuri, S. s.j "Palestine, Liban, Syrie, Mésopotamie (1523-1583)" **Monumenta Proximi-Orientis** I, Rome, 1989.

Kuri, S. s.j. "Palestine, Liban, Syrie, Mésopotanie (1583-1623)" **Monumenta Proximi-Orientis** III, Rome, 1994.

Lesourd, Paul, **Histoire des Missions catholiques**, Librairie de l'Arc, Paris, 1937.

Libois, Charles, **Les jésuites en Égypte**, Le Caire, s. d.

Mahfoud, Joseph, O.L.M., **Précis d'histoire de l'Église maronite**, Kaslik, 1985.

Mécérian, Jean, **Histoire et institutions de l'Église arménienne**, Imprimerie catholique, 1965.

Melia, Jean, **Chez les chrétiens d'Orient,** Dar el-Majâni, 1991.

Moubarac, Youakim, **Pentalogie antiochienne, domaine maronite**, Cénacle libanais, 1984.

Raphael, Pierre, **Le rôle des maronites dans le retour des Églises orientales,** 1935.

Revue **Frères du monde,** IV, V, 1962 /18/19 sur "Église d'Orient".

Revue **Qantara** (Institut du Monde arabe, Paris), dossier spécial, Les Chrétiens arabes, automne 1996.

Ristelhuber, René, **Traditions françaises au Liban,** Librairie Félix Alcan, 1948.

Rogier, L. J.; Hajjar, J., **Nouvelle histoire de l'Église**, Seuil, 1266, tomes 3 et 4 : **L'Église au Proche-Orient (1580-1800),** par Joseph Hajjar, 1970.

Roncaglia, Martino. **Histoire de l'Église copte**, t. I, Dar al-Kalima, Liban, 1966.

Rondot, Pierre, **Cahiers de l'Afrique et de l'Asie,** "Les chrétiens d'Orient", J. Peyronnet et Cie, Paris, 1955.

Tournebize, François, **L'Église grecque-orthodoxe et l'union,** 5e éd., 1907.

Université St. Esprit, **Encyclopédie maronite**, Kaslik,1992.

Valognes, J.-P., **Vie et mort des chrétiens d'Orient,** Fayard, 1994.

Yaacoub, Joseph. **Babylone chrétienne**, DDB, 1996.



الفصل الرابع والعشرون

الإرساليات والكنائس الإنجيلية في المشرق

مقدمة

الكنائس الإنجيلية الموجودة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا هي جزء من الكنائس الإنجيلية فى العالم (المعروفة أيضاً بالبروتستانتية) والتي نشأت بعد قيام حركة إصلاح داخل الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا في القرن السادس عشر. جذور الفكر واللاهوت والثقافة الإنجيلية في المشرق مستمدة من ينابيع أوروبية. غير أن عائلة الكنائس الإنجيلية الشرقية اكتسبت، عبر السنوات، طابعاً محلياً متأصلاً مكّنها من أن تصبح جزءًا طبيعياً من هذا الشرق - تنهل منه وتغتني، كما تسهم فيه وتغنيه.

في بداية القرن التاسع عشر حمل مرسلون إنجيليون، معظمهم من الكنائس الإنجيلية "المُصلحة" (Reformed) في الولايات المتحدة الأميركية واسكتلندا، وبعضهم من الكنيسة الأنچليكانية في بريطانيا (المعروفة أيضاً بالأسقفية) والبعض الآخر من الكنيسة اللوثرية في ألمانيا، رسالة الإصلاح هذه الى الشرق الأوسط وأسسوا لهم مراكز عدة في أراضي الدولة العثمانية.

لم يكن هدف هذه الإرساليات المختلفة في بادئ الأمر تأسيس كنائس إنجيلية في الشرق الأوسط. فقد أتى المرسلون الأوائل بهدف نقل بشارة الخلاص بإنجيل المسيح، كما فهموها، الى اليهود بالدرجة الأولى، ومن ثم الى المسلمين والمسيحيين الشرقيين. فبحسب مفهومهم في حينه، اعتبر هؤلاء المرسلون أنهم مدعوون بإلحاح من الله لتنصير اليهود لأجل تسريع المجيء الثاني للمسيح. كما اعتبروا أن كل البشر (بمن فيهم المسلمون وأتباع الديانات الأخرى وباقي المسيحيين غير الإنجيليين حول العالم) في حاجة الى اختبار تلك "اليقظة الروحية الإنجيلية" كما اختبروها هم في بلادهم. وهكذا أرسل هؤلاء الإنجيليون الغربيون آلاف المرسلين الى كل أنحاء المعمورة للتبشير

بالإنجيل، حاذين بذلك حذو المرسلين الكاثوليك الذين كانوا قد سبقوهم الى الشرق الأوسط، قبل قرنين تقريباً.

أما مسألة إنشاء أو عدم إنشاء كنائس إنجيلية (كالتي أتوا منها) بالنسبة إلى أولئك المرسلين، فهو بحسب مفهومهم أمر لا يتزامن والمرحلة التبشيرية الموقظة الموكلة إليهم، بل يتبع انتشار تلك اليقظة وينبع من إرادة سكان الشرق المحليين. وتالياً لم يرَ الرعيل الأول من المرسلين حاجة لتأسيس كنائس إنجيلية في الشرق الأوسط أو السعي إلى ذلك في البداية. وبالفعل، عندما اختبر، مثلاً، أحد اليهود في اسطنبول في أوائل الثلاثينات من القرن التاسع عشر تلك "اليقظة" المرجوّة، أشار عليه المرسلون أن ينضم الى أقرب كنيسة شرقية منه، فالتحق بالكنيسة الأرثوذكسية الأرمنية في العاصمة.

بالطبع، وكما لمس المرسلون بأنفسهم، لم تنجح تلك السياسة الإرسالية مع مرور السنين. فمن غير الممكن في مجتمع شرقي تلعب فيه الطوائف والطائفية دوراً أساسياً في حياة الناس اليومية، أن يبدل الإنسان معتقده الشخصي من دون أن يؤثر ذلك على حياته العائلية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولم تنجح تلك السياسة أيضاً بسبب ما واجهه المرسلون من صعوبات كبيرة في تنصير اليهود والمسلمين؛ إضافة الى أن ارتداد المسلم عن إيمانه في تلك الفترة من الزمن كان يمكن أن يفقده حياتَه.

مع الوقت، تبيّن للمرسلين أن الأغلبية الساحقة من الأفراد والمجموعات الدينية التي جذبها فكرهم اللاهوتي وتقواهم وطقوسهم وحضارتهم، كانوا من المسيحيين الشرقيين – الروم الأرثوذكس منهم والكاثوليك والموارنة، كما الأقباط والأرمن والسريان والأشوريين. وهكذا، بعد مرور خمس وعشرين سنة على العمل المرسلي، وبسبب من النظام الملي المتّبع في الدولة العثمانية، رضخ المرسلون للواقع ونهجوا سياسة مختلفة لم تمتنع عن تأسيس الرعايا وإنشاء الكنائس المحلية بغية إكمال العمل، وكذلك السعي لانتزاع اعتراف من الدولة العثمانية بالطائفة الإنجيلية، ملّة مثل باقي الملل، إذ إن الخيار الآخر كان العودة الى بلادهم. وقد صدر الفرمان العثماني الأول في هذا الصدد عام ١٨٥٠.

الإرساليات والكنائس الإنجيلية في المشرق

I. في لبنان وسوريا وتركيا

القس حبيب بدر

البدايات في بيروت واسطنبول

لأن تبشير اليهود كان الهمّ الأول للمرسلين، خطط هؤلاء في البداية لأن يسكنوا مدينة القدس ويجعلوها المركز الرئيسي ليؤسسوا عملهم فيها وينطلقوا منها نحو سائر المشرق. لكن القانون العثماني آنذاك كان يمنع توطّن الأجانب الدائم في القدس أو تملّكهم فيها. وهكذا، وبعد أن مر المرسلون ببيروت في طريقهم من القدس نحو الشمال، وقع اختيارهم عليها لتكون أول المراكز الرئيسية التي استقروا فيها، وكان ذلك عام ١٨٢٣. بيروت آنذاك كانت مرفأً ثانوياً من مرافئ شاطئ سوريا التاريخي وعدد سكانها لا يتجاوز الستة آلاف نسمة. وسرعان ما استملك المرسلون بيتاً صغيراً في منطقة زقاق البلاط خارج بيروت القديمة، ثم اقتنوا أبنية أخرى مجاورة له وبنوا حوله صروحاً عدة وأصبح الحرم هناك يُعرف في ما بعد "بمركز المِشِنْ"، وكان يقع على مدخل "باب يعقوب" خارج أسوار بيروت القديمة.

منذ استقرارهم في بيروت، وجّه المرسلون عملهم نحو جبل لبنان وبعض مناطق سوريا وفلسطين وآسيا الصغرى وبلاد ما بين النهرين. ومن خلال تجوالهم في لبنان تعرف أحد المرسلين، وليم غوديل، الى بعض الإكليروس الأرمن الذين كانوا يقطنون مدينة القدس سابقاً وقد اختلفوا مع رؤسائهم ونزحوا الى صيدا. فبدأ بتعلم اللغة الأرمنية على يدهم، ومنهم تعرّف المرسلون إلى وجود الجالية الأرمنية الكبيرة في العاصمة اسطنبول، فقرروا إرسال غوديل إليها حيث بدأ العمل مع الأرمن القاطنين هناك عام ١٨٣١، ولحقه آخرون أمثال هملين ودوايت.

فى منتصف الأربعينات من القرن التاسع عشر، وبعد الصعوبات التي واجهوها مع النظام الملي، كما ذُكر آنفاً، وجرّاء ردة الفعل السلبية من الكنائس الشرقية تجاههم، بدأ

«مركز المِشِن»، بيروت ١٨٧٤.



كورنيليوس فانديك.

المرسلون بتأسيس كنائس إنجيلية محلية لهم في معظم المناطق اللبنانية والسورية التي وُجدوا فيها، وكذلك الأمر في آسيا الصغرى. أولى هذه الكنائس تأسست في العاصمة اسطنبول عام ١٨٤٦ وكان لها راع أرمني وطني رُسم بعد فترة وجيزة من تأسيسها، وتلتها كنائس أخرى في عينتاب (١٨٤٨) وسيفاس (١٨٥١) ومرسوفان وأضنة (١٨٥٢) ولاحقاً في ديار بكر ومراش وخربوط ومدن أخرى. أما في سوريا ولبنان، فقد أُسست أول رعية في بيروت عام ١٨٤٨، تلتها كنيسة في حاصبيا (١٨٥١) وعبيه (١٨٥٢) ثم كنائس أخرى في صيدا وطرابلس وزحلة ومرجعيون وسوق الغرب وأيضاً في دمشق واللاذقية وحلب وحمص وفي العديد من المناطق اللبنانية والسورية الأخرى.

تركيز العمل وتفعيله : المدارس

الحياة الروحية والتقوى والليتورجيا الإنجيلية تَعتمد أساساً على نشر كلمة الله الحي المشهود له في الكتاب المقدس : الكلمة المكتوبة والمسموعة والمصلاة. لذلك كان من الطبيعي، وبعد فترة وجيزة من وجودهم في الشرق، أن شَعَر الإنجيليون بضرورة تأسيس مدارس ابتدائية وأخرى ثانوية تمكّن الأشخاص الذين تأثروا بتعاليمهم وطريقة حياتهم من المثابرة على إيمانهم وتعلُّم القراءة والكتابة، بخاصةٍ لأجل دراسة الكتاب المقدس. فالتعليم والتثقيف هما أحد أهم الوسائل التي استعملها المرسلون الإنجيليون لانتشار كنيستهم وتعريف الناس بعقائدها. فدأبوا على تأسيس مدرسة ابتدائية المستوى (على الأقل) في كل بلدة كان لهم نشاط كنسي فيها. ومن أبرز هذه الإنجازات الريادية كان فتح مدارس ابتدائية لتعليم الإناث، وهي الأولى من نوعها في منطقة الشرق الأوسط بأكملها. أول مدرسة كانت في اسطنبول عام ١٨٣٣، تلتها أخرى في بيروت عام ١٨٣٥ في مركز الإرسالية. ومع نزوح الجالية الأرمنية من تركيا بعد المجازر التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، زالت تلك المدارس والصروح التعليمية الكبرى التي أُسست في أنحاء تركيا. أما في لبنان، فقد استطاعت هذه المدارس أن تستمر وتزدهر ومنها ما هو باقٍ الى اليوم. فمدرسة بيروت للإناث عُرفت في ما بعد بـ "المدرسة الإنجيلية الأميركية للبنات". وما زالت موجودة حتى اليوم في منطقة الرابية – المتن، لكنها أصبحت "الثانوية الإنجيلية الوطنية للبنين والبنات". وهكذا الحال مع المدارس الإنجيلية الكبرى الأخرى في صيدا وطرابلس وزحلة والنبطية.

المطابع وترجمة الكتاب المقدس

شعر الإنجيليون الأوائل بضرورة وجود مطبعة قريبة من مدارسهم المؤسّسة حديثاً لتزويدها بالكتب ولتفعيل عملها التبشيري في تركيا ولبنان وسوريا. عام ١٨٣٤، قررت الإرسالية الأميركية نقل القسم الأرمني والتركي مما كان يسمى "المطبعة الأميركانية" من جزيرة مالطا الى اسطنبول والقسم العربي الى بيروت. واختارت هذه الأخيرة مقراً لها في "مركز الإرسالية". وقد ساهمت المطبعة في اسطنبول - حتى توقفها عن العمل - مساهمة كبرى في نهضة الآداب الأرمنية في تلك الحقبة. فقبل فترة وجيزة من وصول المرسلين الى الشرق، كان هناك نهضة أدبية وثقافية وروحية قائمة في الجالية الأرمنية الأرثوذكسية، وكان على رأسها المفكر بشتملجيان الذي تعاون مع المرسلين من دون أن ينضم اليهم. أما في بيروت، ولمدة قرن ونيّف، فقد برزت المطبعة الأميركانية كإحدى أهم دور النشر العربية في هذه المنطقة من العالم، وكان لها مساهمة فعّالة في انتشار الأعمال الأدبية والفكرية التي انتجتها النهضة العربية في أواسط القرن التاسع عشر. وأحد أهم إنجازات المطبعتين، ترجمة الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من اللغات الأصلية الى الأرمنية والعربية، كما الى لغات أخرى كالسريانية والتركية والفارسية. في بيروت، كانت المسودة الأولى للترجمة تصدر عن يد المعلم بطرس البستاني، أحد أهم أعلام النهضة العربية في القرن التاسع عشر والذي انضم الى المرسلين في الثلاثينات من ذلك القرن، ثم تنقح لاهوتياً على يد المرسل عالي سميث، ولغوياً على يد الشيخ ناصيف اليازجي (حتى عام ١٨٥٦). وبعد وفاة سميث، انتقلت المسؤولية الى الدكتور كورنيليوس ڤانديك والشيخ يوسف الأسير (حتى انتهاء العمل). وقد صدرت الطبعة الكاملة الأولى منه بالأرمنية عام ١٨٥٣ وبالعربية عام ١٨٦٤. وما زالت الترجمة العربية معتمدة في معظم الكنائس الإنجيلية اليوم، كما في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في مصر.

مدارس اللاهوت

مع الزمن، ازدادت حاجة الكنائس الإنجيلية المحلية الى رعاة وطنيين معدّين إعداداً روحياً وأكاديمياً صحيحاً ينسجم والتراث الإنجيلي المصلَح، يمكّنهم من تسلّم رعاية الكنائس المحلية من المرسلين الأجانب. فتأسست عام ١٨٤٤ في بيبيك (قرب اسطنبول)

أول مدرسة لاهوت (Seminary)، كما سميت في حينه، وكانت تعلِّم الآداب والعلوم وبعض المهارات المهنية للمرحلة الثانوية، هذا إضافةً الى الدراسات الكتابية واللاهوتية الإنجيلية لتنشئة الشبان الراغبين في الانخراط في سلك القسوسية. وذلك طبعاً باللغتين التركية والأرمنية للأرمن وسكان تركيا واليونان وبلغاريا. وانتشرت هذه المدارس في أنحاء متعددة من آسيا الصغرى. أما عام ١٨٤٦ فتأسست في بلدة عبيه (قرب بيروت) مدرسة لاهوت على غرار مدرسة بيبيك وذلك لمتكلمي اللغة العربية. ومع تطور الزمن والحاجات تحولت هذه الأخيرة الى مدرسة لاهوت تعمل حتى يومنا هذا، وقد انتقلت من عبيه الى مركز الإرسالية في زقاق البلاط في أوائل هذا القرن. وعام ١٩٣٢، على أثر إغلاق معظم الإكليريكيات الإنجيلية في تركيا، اتحدت هذه كلها مع الكلية في بيروت وتسمت بإسم "كلية اللاهوت للشرق الأدنى" (المعروفة بـ NEST) وبقيت في "مركز المِشِنْ" في منطقة زقاق البلاط حتى عام ١٩٧٢. وحالياً تشغل مبنىً حديثاً شُيد خصيصاً لهذه الغاية في رأس بيروت، بالقرب من حرمي الجامعة الأميركية في بيروت والجامعة الأميركية–اللبنانية.

تشييد الكنائس

منذ أن وطئت أقدام المرسلين الأوائل شواطئ لبنان وسوريا وبلاد تركيا وما بين النهرين وهم يقومون بخدمات عبادة على الطقس الإنجيلي المُصلَح المتعارف عليه عالمياً والمتوارث منذ القرن السادس عشر. وبسبب قلة عددهم في المرحلة الأولى، لم يفكر الإنجيليون بتشييد مبانٍ أو معابد يجتمع فيها المؤمنون للعبادة والمشاركة في الأسرار المقدسة. ولكن، بعد منتصف القرن التاسع عشر، تكاثرت الكنائس المحلية وازداد عدد أعضائها. وبسبب النموّ السريع لمدينة بيروت على الأخص، وازدياد أهميتها الإقتصادية والثقافية، وخصوصاً بعد بدء موجات الهجرة المتتالية من القرى الى المدن ووفود المهجرين الأرمن إليها، ازداد عدد الإنجيليين في لبنان عامة وفي بيروت خاصة. فبدأت حركة ناشطة لتشييد الكنائس حيث دعت الحاجة. وفي آذار من عام ١٨٦٩ دُشن مبنى أول كنيسة إنجيلية في بيروت والذي شيِّد في واجهة المركز التقليدي للإرسالية في زقاق البلاط. وقد جمع المبنى من الناحية الهندسية بين الطراز الاسكتلندي من جهة، واللبناني من جهة

أخرى، وكان ما زال قائماً حتى بداية الحرب اللبنانية عام ١٩٧٥-١٩٧٦، حين هُدم معظمه وأُحرق، ولكن أعيد بناؤه عام ١٩٩٨.

الجامعات

في منتصف القرن التاسع عشر ابتدأت الدولة العثمانية بتنظيم العلاقة تدريجياً مع الكنائس الإنجيلية الموجودة على أراضيها، وتمّ تصنيف الطائفة الإنجيلية كملّة جديدة تُضاف الى الملل المعترف بها رسمياً. وهذا يعني أن الطائفة الإنجيلية أضحت جزءًا لا يتجزأ من الكنائس المسيحية التي تكوِّن المجتمع المسيحي في هذا الشرق. وصارت في حاجة لكل المؤسَسات والمكوّنات التي يتكوّن منها أي مجتمع إنجيلي أصيل في العالم. وإحدى هذه المكونات - وأهمها بالنسبة الى الإنجيليين - كان وجود جامعة مكرّسة لتعليم الطلاب - الإنجيليين منهم وغير الإنجيليين - المهن الحرة، ومنحهم ثقافة عالية تمكنهم من العيش في مجتمعاتهم والمساهمة في نموها وتقدّمها كمواطنين صالحين. على هذا الأساس أنشأ المرسلون الإنجيليون في أوائل الستينات من القرن التاسع عشر "روبرت كولدج" فى اسطنبول عام ١٨٦٤، وهي ما زالت موجودة حتى اليوم، لكن حجمها وتأثيرها تضاءلا كثيراً. وكذلك أسَس الإنجيليون "الكلية السورية الإنجيلية" فى بيروت التي فتَحت أبوابها للبنانيين والأجانب من كل الطوائف والملل عام ١٨٦٦. وفي العام ١٨٧١ شُيد مبنى "الكولدج هول" في رأس بيروت ليأوي صفوف التدريس ومكاتب الإدارة. وفي العشرينات من القرن المنصرم تحولت الكلية السورية الإنجيلية الى "الجامعة الأميركية في بيروت". وسرعان ما ألحقها المرسلون بمؤسسات ثقافية عالية أخرى فكانت الـ "جونيور كولدج" (Junior College) عام ١٩٢٤، والتي دعيت لاحقاً "كلية بيروت للبنات"، ومن ثم "كلية بيروت الجامعية"، وهي تدعى حالياً "الجامعة الأميركية-اللبنانية". وقد انتقلت الآن إدارة الجامعتين المذكورتين الى مجلسي أمناء مستقلين ولم يعد للكنيسة الإنجيلية دور رئيسي بتسيير سياستهما.

كما أنشأ المرسلون في السبعينات والثمانينات من القرن التاسع عشر جامعات عدة في أراضي الدولة العثمانية، وبمساعدة من الأرمن الإنجيليين المحليين، أهمها "كلية تركيا الوسطى" في عينتاب، و "كلية الفُرات" في خربوط، و "كلية الأناضول" في مارسوفان، و"كلية القديس بولس" في طرطوس. وعام ١٨٩٠ تأسست أول كلية لتعليم الإناث في

الشرق الأوسط تحت إسم "كلية اسطنبول للبنات"، وفي ١٨٩١ أُنشئت الـ"إنترناشونال كولدج" في سميرنا (إزمير). غير أن جميع هذه المؤسسات أقفلت أبوابها بعد المجازر التي وقعت على الشعب الأرمني في تركيا. فانتقلت الكلية من عينتاب الى سوريا حيث تعمل ككلية صغيرة تحت إسم "كلية حلب"، أما الكلية في إزمير فانتقلت الى بيروت حيث تعمل كمدرسة ثانوية تحت الإسم ذاته.

غير أن كلية هايكازيان الجامعية التي أسستها الكنيسة الأرمنية الإنجيلية سنة ١٩٥٥ لإيواء مهجريها من الطلاب الأرمن، ما زالت إنجيلية الإدارة والسياسة ولها حَرمها الأساسي في منطقة الصنائع في بيروت. وكذلك الكلية "السبتية" التابعة للكنيسة التي تحمل الإسم نفسه والموجودة في منطقة السبتية شمالي بيروت.

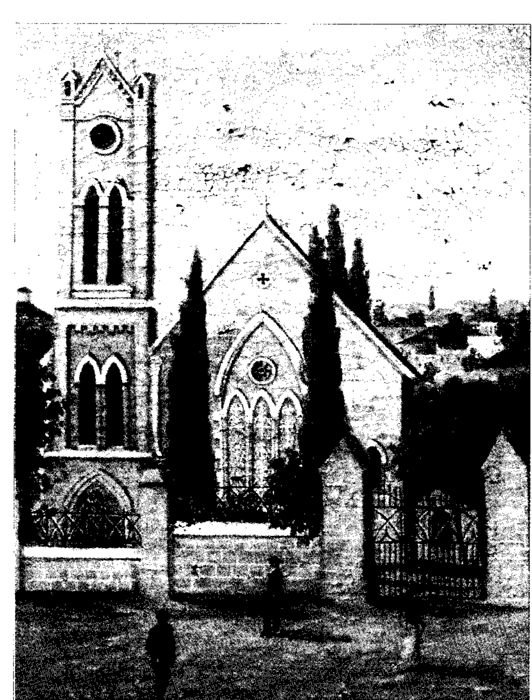
العمل الإجتماعي

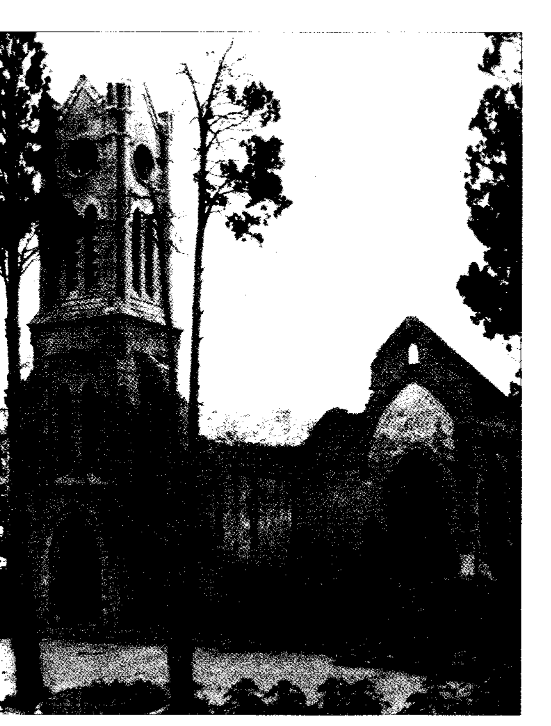
ولا تقتصر بنية المجتمع الإنجيلي على الكنائس والمدارس والجامعات. فالمستشفيات العديدة وعلى رأسها مستشفى الجامعة الأميركية الذي ما زال يعمل في بيروت، ومستشفى العصفورية للأمراض العقلية قرب بيروت، كانت من أهم منجزات الإنجيليين الأوائل والتي سلمت لاحقاً الى مؤسسات خاصة. وما زال مستشفى حملِن في بلدة حمانا (جبل لبنان) ومركز القديس لوقا للمتخلفين عقلياً ومياتم متعددة في لبنان كالتي في خربة قنافار (شنِلَّر) وثيوبوليس (ميتم الأرزة) والمنصورية (دار الأولاد) والعديد من المستوصفات والمؤسسات الإجتماعية الأخرى في عهدة الكنيسة الى يومنا هذا.

الإرساليات والكنائس الإنجيلية الأخرى

مع بداية القرن العشرين دخلت الى لبنان والمنطقة إرساليات إنجيلية لم تكن تعمل في الشرق قبل ذلك الحين. ومن أهمها تلك التابعة لكنيسة "الفرندز" (Quakers)، والتي أتت فعلاً الى لبنان من فلسطين عام ١٨٧٣ وأسست لها مدرسة أصبحت، خلال القرن العشرين، من أبرز المدارس الثانوية في لبنان والشرق الأوسط، وتدعى اليوم "مدرسة برمانا العالية".

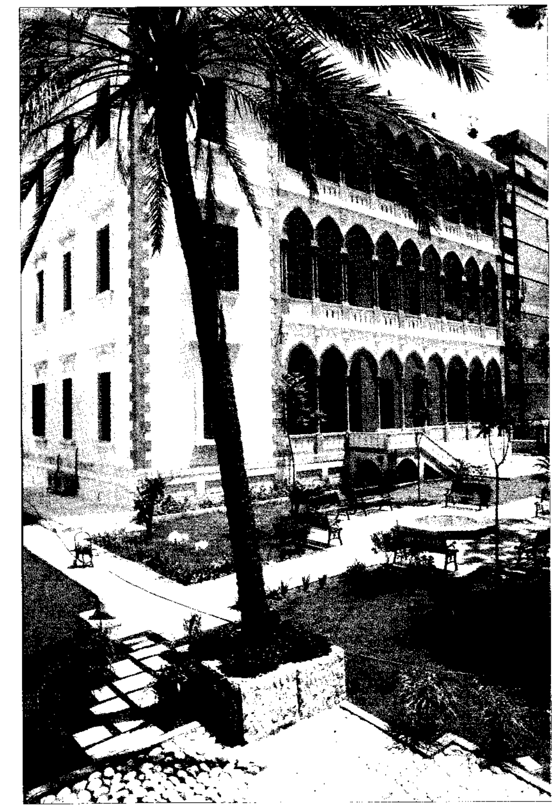
عام ١٨٩٥ تأسست أول كنيسة إنجيلية معمدانية في بيروت نتيجة للعمل المرسلي الذي قام به "المجمع المعمداني الجنوبي" (Southern Baptist Convention)





الكنيسة الوطنية الإنجيلية في بيروت، في السنوات ١٨٩٠ - ١٩٧٦ - ١٩٩٨.

مبنى «كولدج هول»، شُيِّد عام ١٨٧١. الصورة من مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت / الأرشيف.



جامعة هايكازيان،
بيروت، لبنان.



في الولايات المتحدة الأميركية. ونمت الكنائس المعمدانية في لبنان وسوريا حتى وصلت الى أكثر من ثماني عشرة كنيسة حالياً. وترعى الكنائس المعمدانية عدداً من المؤسسات الأكاديمية، منها المدارس الثانوية ودار للنشر وميتم "دار الأولاد" و "مدرسة اللاهوت المعمدانية العربية - المنصورية" في جبل لبنان، وغيرها.

عام١٩١٢ أتى الى بلدة الشويفات في لبنان مرسلون من"كنيسة الله" (The Church of God) من الولايات المتحدة. بعد فترة وجيزة انتقل العمل الى بيروت وتأسست رعية صغيرة عام .١٩٢ ما لبثت أن توسعَت وكثر عدد الكنائس. وتُشرف الكنيسة اليوم على كلية لاهوت تدعى "Mediterranean Bible College"وكذلك "ميتم الأرزة".

ويوجد أيضاً في لبنان وسوريا كنائس إنجيلية أخرى ككنيسة الإتحاد الإنجيلية ، وكنيسة الناصري، وكنيسة الأخوة، والكنيسة السبتية.

وبعد تأسيس دولة إسرائيل التجأ الى لبنان قسم من الإنجيليين التابعين للكنيسة الأسقفية (الأنچليكانية) في القدس وأسسوا لهم رعية في بيروت، وهم اليوم يعبدون الله في كنيسة أنيقة العمارة تطل على خليج القديس جاورجيوس في بيروت : كنيسة جميع القديسين.

إن تنوع الفِرق الإنجيلية المسماة أعلاه هو من صميم التراث الإنجيلي العالمي الذي يشدد على الديمقراطية والحرية، خصوصاً في ما يتعلق بهيكلية الكنيسة المنظورة وتنظيمها هنا على الأرض. لكن التعددية هذه لم تتناسب تماماً وواقع الشرق التوحيدي النظام والهرمي الهيكلية. واستجابة لهذا الواقع جمّعت الكنائس الإنجيلية القائمة في لبنان وسوريا نفسها بمجلس واحد أسمته "المجمع الأعلى للطائفة الإنجيلية في سوريا ولبنان"، وكان ذلك عام ١٩٣٧. ويمثل المجمع الطائفة لدى الدولتين ويشرف على محاكمها الروحية ويعزز مكانتها في المجالس المسكونية وفي الحقلين الإجتماعي والعام.

المراجع

PRIMARY SOURCE (المرجع الرئيسي)

Missionary Herald. Official publication of the American Board of Commissioners for Foreign Missions. Until 1821, the **Panoplist and Missionary Magazine.**

SECONDARY SOURCES (المراجع الثانوية)

1. General works :

Hornus, Jean-Michel. "Cent cinquante ans de présence évangélique au Proche-Orient (1808-1958)". **Cahier d'études chrétiennes orientales,** 13. Séries dans **Foi et Vie** 78 (1979) : 1-108.

__, "The Lutheran and Reformed Churches" in, **Religion in the Middle East : Three Religions in Concord and Conflict** : 534-569. Edited by A. J. Arberry. Cambridge : Cambridge University Press, 1969.

__,"Le protestantisme au Proche-Orient". **Proche-Orient chrétien** 7 (1957) : 139-151; 8 (1958) : 37-68, 243-262; 9 (1959) : 42-55, 350-357; 10 (1960) : 26-41, 146-163; 11 (1961) : 235-253, 321-339; 12 (1962) : 255-269; 1(1963) : 130-149; 14 (1964) : 184-201, 307-334; 19 (1969) : 194-219.

Johnson, R. Park. **Middle East Pilgrimage**. New York : Friendship Press, 1958.

Kawerau, Peter. **Amerika und die orientalischen Kirchen : Ursprung und Anfang der Amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens.** Walter De Gruyter & Co., 1958.

Richter, Julius. **A History of Protestant Missions in the Near East.** London : Fleming H. Revell Company, 1910.

Shaw, Plato E. **American Contacts with the Eastern Churches, 1820-1870.** Chicago : the American Society of Church history, 1937.

Tibawi, Abdul-Latif. **British Interests in Palestine, 1800-1901.** Oxford University Press, 1966.

Walker, Mary A. "The American Board and the Oriental Churches". **International Review of Missions** 56 (1967) : 14-23.

2. History of the Mission in Lebanon and Syria :

Audeh, Farid. **The Church of the Reformation in the Bible Lands : Past History, Present Activity, Future Destiny**. Th. M. Thesis, Princeton Theological Seminary, 1953.

Badr, Habib. **Mission to Nominal Christians...**, PhD Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1992.

Saliba, Issa A. "Bible in Arabic : The Nineteenth Century Protestant Translation". **Muslim World** 65 (1975) : 254- 263.

Scherer, George H. **Mediterranean Missions, 1808-1870.** Beirut : Bible Lands Union for Christian Education, 1932.

Semaan, Wanis A. **Aliens at Home. A Socio-Religious Analysis of the Protestant Church in Lebanon and its Background.** Beirut : Longman, Librairie du Liban, 1986.

Tibawi, Abdul-Latif. **American Interests in Syria, 1800-1901 : A Study of Educational, Literary and Religious Work.** Oxford : Oxford University Press, 1966.

__, "The American Missionaries in Beirut and Butrus Al-Bustani". in **St. Antony's Papers** 16 : **Middle Eastern Affairs** 3 : 136-182. Edited by Albert Hourani. London : Chatto & Windus, 1963.

3. Mission to the Armenians :

Arpee, Leon. **The Armenian Awakening : A History of the Armenian Church, 1820-1860.** Chicago : The University of Chicago Press, 1909.

Bedikian, A. A. **The Rise of the Evangelical Movement Among Armenians.** New York : Armenian Missionary Association of America, Inc., 1970.

Chopourian, Giragos H. **The Armenian Evangelical Reformation : Causes and Effects.** New York : Armenian Missionary Association of America, Inc., 1972.

Tootikian, Vahan H. **The Armenian Evangelical Church.** Detroit : Armenian Heritage Committee, 1982.

الإرساليات والكنائس الإنجيلية في المشرق

II. في فلسطين والأردن

الأرشديكون رفيق فرح

البدايات في القدس

بدأت حركة الإرساليات البروتستانتية عملها في فلسطين في مطلع القرن التاسع عشر، فيما كان يقدّر عدد السكان فيها ما بين خمسمئة إلى ستمئة ألف نسمة، منهم ٨٧ الف يهودي و ٨٠ ألف مسيحي من مختلف الكنائس الشرقية. وقد استمر عمل المرسلين الأميركيين (المذكورين في بدايةِ الفصل) فى القدس من عام ١٨٢١ إلى ١٨٤٤، وكان اهتمامهم الأول توزيع الكتاب المقدس. تمكّن هؤلاء من اجتذاب عدد قليل من أعضاء الكنائس الشرقية الذين أصبحوا لاحقاً نواةَ الإنجيليين في القدس، واستعان بهم المطران صموئيل چوبات حين وصل القدس لمباشرة عمله كأسقف عام ١٨٤٧[١].

فى الفترة ذاتها، أُرسل إلى القدس مرسلان من "جمعية لندن لنشر المسيحية بين اليهود" والمعروفة أيضاً باسم "جمعية لندن لليهود"، وهي تُعرف اليوم باسم "جمعية خدمة الكنيسة بين اليهود". أحد هؤلاء يُدعى جون نيكولايسن الذي وصل عام ١٨٢٣ في جولة استطلاعية ثم استقرّ فيها بشكل دائم من عام ١٨٢٣ إلى سنة وفاته ١٨٥٦. وقد بلغ مجموع اليهود الذين اعتنقوا الإيمان الإنجيلي ما بين عامي ١٨٣٩ و ١٨٤٧ سبعة وخمسين من الكبار والصغار[٢]. وتمكّن نيكولايسن من بناء أول كنيسة بروتستانتية في القدس تابعة للكنيسة الأنچليكانية ومسجّلة باسم "جمعية لندن لليهود"، وقد تمّ تدشينها على يد المطران چوبات عام ١٨٤٧[٣]. وتمكّنت هذه الإرسالية أيضاً من إقامة أول مستشفى في القدس، وربما الأول في سائر أنحاء الشرق الأدنى، وذلك عام ١٨٤٣.

تأسيس مطرانية لكنيسة إنچلترا وإيرلندا المتحدة في القدس عام ١٨٤١

زاد تدخل الدول الأوروبية في شؤون الامبراطورية العثمانية بعد معاهدة ١٨٤٠ بين

بريطانيا وبروسيا والنمسا وروسيا، التي كان من شأنها انقاذ تركيا من الهزيمة التي لحقت بها باحتلال جيش إبراهيم باشا لديار الشام (١٨٣١-١٨٤١). وفُتحت الفرصة أمام المرسلين. إقتنص شخصان تلك الفرصة، لتأسيس مطرانية بروتستانتية في القدس وهما ملك بروسيا ڤلْهِلمْ الرابع، وإيرل شافتسبوري الذي كان له نفوذ كبير في الدوائر السياسية والكنسية في إنچلترا، وكانت تسوق كلاً منهما دوافع دينية عميقة، واشتركا مع العديد من أعضاء الكنائس الإنجيلية في تفسير ما اعتبروه نبوات في العهد القديم، بأن اليهود سيرجعون إلى "أرض الميعاد" وفي قبولهم الإيمان بالمسيح علامة أكيدة لاقتراب مجيء المسيح الثاني.

أرسل الملك ڤلْهِلْم الرابع تعليمات الى مندوبه الخاص في بلاط الملكة فكتوريا، الدكتور بنصن، لأن يقوم باتصالات مع حكومة إنچلترا، ومع رئيس أساقفة كانتربوري ومطران لندن، وبالسرية التامة لمعرفة مدى استجابتهم لمنح الكنيسة الإنجيلية الوطنية في بروسيا منزلة متساوية معها في الأرض المقدسة "كأخت مع أختها" وعلى أساس وحدة العمل في مطرانية تشمل جميع كنائس البروتستانت وفقاً لرغبة أيٍّ منها، الانضمام لهذه المطرانية التي ستؤسسها "كنيسة إنچلترا وإيرلندا المتحدة" والتي لها كنيسة ومرسلون في القدس(٤).

نجحت هذه الاتصالات وكان الاتفاق أن يكون الترشيح لأسقف المطرانية بالتبادل بين الطرفين، على أن يكون لرئيس أساقفة كانتربوري حق النقض للمرشح، وأن يبقى الذي يُرسم أسقفاً خاضعاً له. كانت تسمية المرشح للمرة الأولى، لحكومة إنچلترا، فوافق رئيس أساقفة كانتربوري على تكريس القس مايكل صولومن ألكسندر أسقفاً لـ "كنيسة إنچلترا وإيرلندا المتحدة"، وذلك عام ١٨٤١. وكانت أسقفية القدس تشمل "ديار الشام وكالديا ومصر والحبشة". توفي المطران ألكسندر عام ١٨٤٥.

نشوء جماعات وطنية إنجيلية تابعة لكنيسة إنچلترا وإيرلندا المتحدة

يرجع الفضل في نشوء جماعات وطنية إنجيلية الى المطران صموئيل چوبات، الذي اعتقد أن الطريق لتبشير سكان الامبراطورية العثمانية هي بواسطة أعضاء الكنائس الشرقية. لكن بما أن هذه الكنائس كانت ضالّة وفي حالة سبات روحي، كما اعتقد، فيجب إيقاظها وإرجاعها الى الإيمان الحق النقي، أي إلى الإيمان الإنجيلي المبني على الكتاب

المقدس فقط، المرجع الوحيد لذلك الأيمان. كرّس القس صموئيل چوبات أسقفاً بعد أن رشحه الملك ڤلْهِلْم الرابع، ووصل القدس في ٣٠ كانون الأول ١٨٤٦ وباشر بتعيين قراء للكتاب المقدس يقرأونه في البيوت والأسواق وفي أي مكان آخر؛ كما باشر بفتح مدارس بقصد نشر العقيدة الإنجيلية في الرملة ونابلس والناصرة ونصف جبيل والزبابدة وبرقين والسلط في الاردن.

قامت معارضة شديدة له من قبل جناح كنيسة انچلترا الكاثوليكي، ومن قبل الكنائس الشرقية، ولكنه استمر في سياسته التبشيرية، واضطر أن يرعى الجماعات الصغيرة التي انفصلت عن الكنائس الشرقية؛ وفي عام ١٨٥١ استعان بـ "جمعية المرسلين الكنسية"(٥) Church Missionary Society، والتي كانت ترغب بفتح مركز لها في القدس. كانت هذه الجمعية تتمسك بقوة بالمبدإ الإنجيلي أن الكتاب المقدس هو وحده المرجع للإيمان المسيحي وأن قواعد العمل لبناء الكنيسة الوطنية هي الاستقلال المالي، الحكم الذاتي والتوسع الذاتي. قامت هذه الجمعية وأرسلت مرسلين كان عملهم في الفترة الأولى، أي الاعوام ١٨٥١-١٨٧٩، نشر بذار الإنجيل عن طريق المدارس والعيادات الطبية. وكانت الفترة الثانية، ١٨٧٩ إلى عام ١٩٠٥، فترة امتداد وتنمية، والفترة الثالثة كانت فترة تسليم قيادة العمل للوطنيين، أي من ١٩٠٥ إلى ١٩١٨.

بدأ المطران چوبات تسليم مسؤولية المدارس التي أشرف عليها إلى جمعية المرسلين الكنسية، ثم الإشراف على الوعاظ والمعلمين والقساوسة الوطنيين ودفع رواتبهم، وكذلك على الجماعات البروتستانتية الوطنية. كذلك سلّم المطران چوبات وجمعية المرسلين الكنسية، لجمعية برلين التبشيرية، "جروسلم فيراين" منذ ١٨٥٩ المدرسة في بيت لحم والعمل التبشيري فيها وفي بيت جالا وبيت ساحور، فانتقل الواعظ صموئيل مولر من خدمة جمعية المرسلين الكنسية في الناصرة إلى خدمة جميعة برلين التبشيرية في بيت لحم(٦).

أسست جمعية المرسلين الكنسية مدارس عدة للبنات والأولاد في فلسطين. لكن أهم مؤسساتها كانت مدرسة تأهيل الوعاظ والمعلمين التي بدأت في القدس عام ١٨٧٨ ثم تطورت لتصبح الكلية الإنچليزية أو مدرسة الشباب، وأصبح مستواها قبل إقفالها عام ١٩٣٠ مستوى صف أول وثاني جامعي، كذلك مستشفيات في السلط وغزة ونابلس.

وكان للجمعية مطبعة نقلتها من مالطا إلى القدس عام ١٨٦٩، وأصدرت هذه المطبعة العديد من الكتب والكراريس قبل إقفالها عام ١٩٠٠[٧].

بلغ مجموع أعضاء الجماعات الإنجيلية الأسقفية (البروتستانت) ٢٣٤١ عضواً وعدد الموظفين في الجمعية من رعاة ووعاظ ومعلمين وغيرهم ١١٦ شخصاً، وهذا قبيل اشتعال الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٢[٨].

الطائفة الإنجيلية الأسقفية في فلسطين والأردن

صدر الاعتراف بالطائفة الإنجيلية (أو البروتستانت) في فرمان عام ١٨٥٠، وتكونت بنوع خاص من الجماعات الانجيلية الأسقفية في فلسطين والأردن والتابعة لكنيسة إنجلترا في فلسطين والأردن. ومن الجماعات المُصلحة في سوريا ولبنان التابعة للإرساليات الأميركية والإسكتلندية.

وتألف مجمع للجماعات الإنجيلية الأسقفية عام ١٩٠٥، وكان من أعضائه ٩ قساوسة من الوطنيين و١١ علمانياً يمثلون الجماعات في كل من القدس، وكفرياسيف، ويافا، وبير زيت، والرملة، وشفا عمرو، ونابلس، وعكا، والسلط ، وحيفا، والناصرة[٩].

نشطت الطائفة أيام الانتداب البريطاني، ولكنها لم تحصل على الاعتراف الرسمي كما كان الحال مع الطوائف الأخرى، لأن حكومة الانتداب أصرّت على حصول مجمع الطائفة على موافقة الأسقف الأنجليكاني الأنچليزي في القدس، ولكن الأساقفة هؤلاء كانوا يصرّون على أن يكونوا هم في رئاسة المجمع أو في سينودس يضم المجمع. إلا أن المجمع ذكر أن الطائفة هي عربية ويجب أن يكون رئيسها عربياً يتجاوب مع مشاعرها الوطنية والاجتماعية، وتالياً لم يتم الاعتراف بالطائفة إلا في جزئها الموجود في المملكة الاردنية الهاشمية وذلك عام ١٩٣٨. بعد ١٩٤٨، إنقسمت الطائفة وصار لها مجمعان، أحدهما في الأردن، والثاني في المناطق التي احتلتها إسرائيل، ولما لم يكن اعتراف رسمي بالطائفة استطاعت إسرائيل أن تعتبر أملاك الطائفة أملاك غائبين، ولم تسجلها باسم الطائفة، رغم اعترافها في عام ١٩٧٠ بـ"الكنيسة الإنجيلية الأسقفية"، والمساعي جارية لتسجيل الأملاك الآن.

كذلك استمر المجمع الكنسي، ومنذ السنوات الأولى للإنتداب البريطاني، في المطالبة بأسقف عربي، ونجحت المساعي عام ١٩٥٧ وكرّس القس الكنّن نجيب قبعين أسقفاً على مطرانية الأردن ولبنان وسوريا، وذلك في ١٩٥٨/١/٦، لكن هذه المطرانية بقيت ضمن رئاسة أسقفية في القدس، يرأسها رئيس أساقفة من كنيسة إنجلترا.

إتحد المجمعان في الأردن وفي إسرائيل بعد عام ١٩٧٦، يوم إنشاء إقليم مستقل للكنيسة الأسقفية في الشرق الأوسط يضم مطرانيتي إيران ومصر، ومطرانية جديدة هي مطرانية قبرص والخليج ، ومطرانية القدس التي صارت تشمل الأردن ولبنان وسوريا والضفة الغربية وغزة وإسرائيل. وكان ذلك عام ١٩٧٦. يرأس مطرانية القدس الآن المطران رياح أبو العسَل، الذي خلف المطران سمير حنا قفعيتي عام ١٩٩٨. في المطرانية الآن ٣٤ قسيساً وشماساً. يبلغ عدد أعضاء الكنيسة حوالي ٦ آلاف عضو في الأردن ولبنان وسوريا وفلسطين التي هي تحت السلطة الفلسطينية وفي إسرائيل. وللمطرانية مؤسسات مهمة من مدارس ابتدائية وثانوية ومراكز للصّم والبكم والمتخلفين عقلياً ومستشفيين ودار للمسنين، ومنزل للطلبة وثلاثة نُزل للحجاج. والعقيدة في الكنيسة الأسقفية تجمع بين قبول النواحي الإيجابية في حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر وبين قرارات المجامع المسكونية الأربعة الأولى وعقائدها.

الكنيسة الإنجيلية اللوثرية في الأردن(١٠)

كما ذكرت سابقاً في هذاالمقال، سلمّ المطران جوبات وجمعية المرسلين الكنسية العمل التبشيري والمدارس والإدارة الكنسية منذ عام ١٨٦٩ إلى جمعية برلين التبشيرية "جروسلم فيراين" في كلٍّ من بيت لحم وبيت جالا وبيت ساحور. وكان في هذه المدن جماعات بروتستانتية أو إنجيلية صغيرة، وصار لودڤيج شنلّر، إبن مؤسس دارالأيتام السورية يوحنا لودڤيج شنلّر، مسؤولاً عن رعاية جماعة بيت لحم وبنى فيها "كنيسة الميلاد" التي دُشنت عام ١٨٩٣(١١). أما دار الأيتام السورية في القدس التي فتحها يوحنا شنلّر عام ١٨٦٠، بعد المذابح التي جرت في العام ذاته في لبنان ودمشق، فقد كان لها أعظم الفضل في تربية أجيال من الشبان الفلسطينيين الذين امتازوا كعمال مهرة في الصناعات المختلفة، وفي التعليم والموسيقى وتحلّوا بالأخلاق العالية. أما اليوم، فالعمل الذي قام به يوحنا شنلّر مستمر في عمان في الأردن، وفي خربة قنافار في لبنان.

تألفت جماعات لوثرية وطنية وبنيت كنائس ومدارس في كل من القدس وبيت جالا وبيت ساحور ورام الله وعمان. ورغم قلة عدد أعضاء الكنيسة اللوثرية في الاردن، فقد صار لها أسقف وطني عام ١٩٧٩، وهوالمطران داوود حداد وخلفه المطران نعيم نصار، والآن المطران هو منيب يونان، راعي الجماعة اللوثرية في رام الله.

أما الجماعات الألمانية اللوثرية التي كانت قد تألفت في القدس وحيفا ويافا فقد اندثرت.

فتحت إرسالية لكنيسة السويد اللوثرية مدرسة في القدس، أقفلت عام ١٩٤٨، وساعدت في فتح مدرسة في بيت جالا بعد عام ١٩٤٨. كذلك فتحت الإرسالية اللوثرية الفنلندية مدرسة لتبشير اليهود في القدس، قاومها اليهود المتدينون، فاضطرت الإرسالية لقبول أولاد وبنات من عرب الرملة واللد، وكان ذلك بعد عام ١٩٤٨.

الإرساليات والكنائس الإنجيلية الأخرى[١٢] :

أ) مؤسسة جمعية الأصدقاء الأميركية في فلسطين

ب) الاتحاد المسيحي التبشيري American Christian and Missionary Alliance

ج) الكنيسة المعمدانية

د) جماعات الله

هـ) الكنيسة الإنجيلية الحرة

و) كنيسة الناصري

ز) وهناك جماعات صغيرة (الأخوة Bretheren) يرجع تاريخها في فلسطين الى منتصف القرن التاسع عشر.

الحواشي

١) Samuel Gobat, **Memoirs of Bishop Gobat**, James Nisbet & Co. Ltd, 1884, pp. 217-247.

٢) المرجع المهمّ لتاريخ هذه الإرسالية من عام ١٨٠٩-١٩٠٨ هو :

Rev. W. J. Gidney, **The History of The London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews (1809-1908),** published by the above society.

٣) وصف لخدمة التدشين في :

Jewish Intelligence and Monthly Account of the **Proceedings of The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews - April 1849**, vol. XV, pp. 97-102.

٤) يشير هذا الاسم إلى زمن اتحاد البرلمانين الإنجليزي والإيرلندي الذي كان قائماً ما بين عامي ١٨٠١ و١٨٦٨. إنفصلت كنيسة إيرلندا عن الإتحاد عام ١٨٦٨، وصار إسم الكنيسة في إنجلترا "كنيسة إنجلترا". المرجع المهمّ لهذه الفقرة (٢) هو:

The Jerusalem Bishopric, Documents published by command of H.M. Fredrich William IV, King of Prussia. Arranged and supplemented by the Rev. Professor William H. Hechler, London: Trubner & Co, Ludgate Hill, 1883.

٥) التاريخ المختصر للجمعية هو في كتاب :

Jocelyn Murry, **Proclaim the Good News. A Short History of the Missionary Society**, Hodder & Stoughton, London, Aukland & Toronto, 1985.

٦) راجع **CMS proceedings,** Annual Report 1859/1860, p. 67 ، وكذلك المطران داود حداد **ذكريات وأحداث تاريخية**، مؤسسة أمرزيان للتصوير والطباعة، القدس، ص ٣٩٥-٣٩٦، ٤٠٤ و٤١٣.

٧) وردت أسماء بعض الكتب التي أصدرتها المطبعة في المراجع التالية :

CMS Intelligencer, vol. X, pp. 46-48, and vol. VII, 1882. **CMS Proceedings**, Annual Report 1881-1882, pp. 52-53, 1859.

بالنسبة الى تاريخ إقفال المطبعة راجع :

CMS Proceedings, Annual Report. 1900, p.156.

٨) **CMS Proceedings,** Annual Report 1912-1913, p. 87, "Statistics of The Palestine Mission for the Year 1912".

٩) جميع المعلومات عن المجمع الكنسي وجماعاته في مطرانية القدس، يجدها القارئ في وقائع وتقارير المجمع الكنسي في مكتب المطرانية في القدس. وجميع المعلومات في هذا القسم هي من ذلك المرجع.

١٠) هذا هو الأسم الرسمي للكنيسة اللوثرية في فلسطين والأردن، وذلك باعتراف الحكومة الاردنية الهاشمية بها عام ١٩٥٩. وكانت حكومة الانتداب البريطاني قد اعترفت بها عام ١٩٣٥. راجع المرجع (٦) : المطران داود حداد، ص ١٠٢ و ٣٨٤. والمرجع المهمّ الآخر عن اللوثرية في فلسطين والأردن هو في مقال للقس سلمان عبود والدكتور توفيق كنعان في **مجلة الأخبار الكنسية**، مجلة الكنيسة الأسقفية في عدد شهري شباط وآذار ١٩٤٦.

(١١) المرجع(٦)، المطران داود حداد، ص ٢٩٧.

(١٢) من المراجع:

- أنيسة معلوف، **مؤسسة جميعة الأصدقاء الأميركية في فلسطين من سنة ١٨٦٩-١٩٣٩**، المطبعة العصرية بمصر، لصاحبها إلياس أنطون إلياس.

- رابطة الكتاب المسيحيين بالشرق الأدنى، **العمل الإنجيلي في الشرق العربي**، مكتبة المشعل في بيروت، ١٩٦٠، ص ٣٦ و ٣٧.

Julius Ritcher, **History of Protestant Missions in the Near East**, Edinburgh and London, Oliphant, Anderson & Ferrier 1910, p. 275.

الإرساليات والكنائس الإنجيلية في المشرق

III. في مصر والسودان

أديب نجيب سلامة

البدايات في مصر

يبدأ تاريخ الكنيسة الإنجيلية في مصر رسمياً في العام ١٨٥٤، حيث جاءت أول مجموعة من المرسلين من الكنيسة المُصلَحة (المشيخية) في الولايات المتحدة الأميركية في١٥ نوفمبر (تشرين الثاني) من العام المذكور، وهي التي بدأت تأسيس الكنيسة المشيخية في مصر.

لكن واقع الأمر أن العمل الإنجيلي في مصر بدأ قبل هذا التاريخ بحوالي قرنين من الزمن ! فبعد سبعة وثمانين عاماً من وفاة مارتن لوثر جاء إلى مصر، في ربيع ١٦٣٣، المرسل اللوثري بيتر هيلينج (Peter Heyling)، حيث قضى في الخدمة حوالي سنة ونصف السنة.

في عام١٧٥٠، قرّرت كنيسة الأخوة المورافيين (Moravian Bretheren) بدء خدمة لها في مصر، وجاء أول مرسليها إلى البلاد عام ١٧٥٢، ولحق به خمسة مرسلين آخرين. وكانت لهذه الكنيسة خدمة في القاهرة ومصر الوسطى واستمرّت لمدة ثلاثين عاماً فقط. (١٧٥٢-١٧٨٢).

أما الإرسالية الثالثة فقد جاءت من إنجلترا من الجمعية المرسلية الكنسية CMS، التي بعثت بأول مرسليها في العام ١٨١٩، حيث قضى بعض الوقت في القاهرة، ثم جاء لفترات متقطعة في عامي ١٨٢٠و ١٨٢٣، والتقى بطريرك الأقباط الأرثوذكس الذي كتب رسائل الى رؤساء الأديرة للسماح له بزيارة الأديرة والتقاء الرهبان، وقام بتوزيع نسخ من البشائر الأربع باللغة العربية.

في أواخر العام ١٨٢٥، بعثت هذه الجمعية بخمسة مرسلين ألمان آخرين من كلية لاهوت بازل (Basel)، وقد اشتهر بينهم القس ليدر (Leider)، لدوره في إنشاء المدرسة اللاهوتية، ودور زوجته في تأسيس أول مدرسة للبنات في مصر، وظل يخدم في مصر حتى العام ١٨٦٥.

واستطاع هؤلاء المرسلون افتتاح مدرسة للبنين، وأخرى للبنات في القاهرة ١٨٣٣، وبدء ستة اجتماعات لدرس الكتاب المقدس (بتصريح من بطريرك الأقباط الأرثوذكس)، وافتتاح مدرسة لاهوتية كما سبقت الإشارة، لإعداد كهنة للكنيسة القبطية (في الفترة ١٨٤٢-١٨٤٧)، تخرّج منها أحد الأساقفة الذين تمت سيامتهم فى إثيوبيا.

وقد عملت هذه الجمعية على نشر الكتاب المقدس، وتعليم الإيمان المسيحي للشباب، بهدف إنهاض الكنيسة القبطية، ولكنها لم تسعَ أبداً لتأسيس كنيسة أنجليكانية، إلا بعدما طلب عدد كبير من العاملين في مؤسسات (مدارس ومستشفيات) هذه الكنيسة في ما بعد الإنضمام للكنيسة الأنجليكانية.

عام ١٨٥٠ كتب الأسقف صموئيل جوبات، أحد مرسلي الجمعية المرسلية الكنسية لمدة ٣٣ عاماً في مصر وإثيوبيا ومالطا، والذي عُرف عنه إجادته اللغة العربية، بعدما كُرّس أسقفاً في القدس (١٨٤٦-١٨٧٩) يقول: إن نجاح خدمة الجمعية المرسلية الكنسية أحدث انتعاشاً في الكنيسة الوطنية. وفي العام التالي زار مصر القس الأميركي جوزيف طمسن، الذي وضع كتاباً بعنوان: **مصر: الماضي والحاضر،** قال فيه إن باب الخدمة في مصر ما زال مفتوحاً، بحيث لا يتعدى برامج الخدمات القائمة أو يقلل من شأنها. وكانت كلماته هذه بمثابة إشارة لبدء خدمة الكنيسة المشيخية في شمال أميركا.

وفي مايو (أيار) ١٨٥٣، قرر السينودس العام للكنيسة المشيخية في شمال أميركا في إجتماعه في Allegheny إيفاد بعض المرسلين العاملين في سوريا للخدمة في مصر، ووصل أول مرسل منهم وزوجته إلى القاهرة في ١٥ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٥٤، وكان وصولهما في السنة الأولى لتولّي سعيد باشا حكم مصر، والذي عرف عنه إعجابه بالأفكار الأوروبية، ومن ثم علاقته الطيبة بالأجانب. وتوالى مجيء المرسلين حتى بلغ عددهم أربعة عشر من المرسلين وزوجاتهم في عام ١٨٦١. وركزت هذه المجموعة عملها

في السنوات الأولى على الدراسة المتعمقة للغة العربية، والتعرف إلى مظاهر الحياة المصرية وزيارة الكنائس والمؤسسات التابعة للأقباط والروم والأرمن الأرثوذكس.

بدأ العمل الإنجيلي في القاهرة عام ١٨٥٤، داخل منزل متسع في أحد الشوارع الضيقة في منطقة درب الجنينة بالموسكي، وقد قدم القس جيمس بارنيت الخدمة الأولى (وكانت باللغة الإنجليزية) في هذا المكان، حول الآية ٢ كو ١٣:١٤، وكان أغلب الحاضرين من الأجانب. وفي ٢١ يناير (كانون الثاني) ١٨٥٥، قدم القس بارنيت أيضاً خدمته الأولى باللغة العربية (التي تعلمها أثناء عمله في الشام من قَبل). وفي خلال الشهور التسعة الأولى بلغ عدد المترددين على الإجتماع نحو ٢٠ شخصاً، جاء بعضهم بدافع حب الإستطلاع، والبعض الآخر كمدعوين.

مرحلة التأسيس

وكان قد جاء الى مصر، بغرض العلاج، القس بولدنج (Rev. Paulding) أحد المرسلين العاملين في دمشق، وتبين له أن مجال الخدمة مفتوح في مصر أمام الإرسالية. وبعد عودته الى مقر خدمته بعث برسالة بهذا المضمون إلى قسم المرسليات في الكنيسة المشيخية (المُصلَحة) في شمال أميركا، ووقّع معه على هذه الرسالة بعض زملائه من المرسلين في دمشق. وقد أضافوا أسباباً أُخرى للعمل في مصر، منها حاجة القس بولدنج للبقاء في القاهرة فترة أطول للعلاج، يمكنه خلالها ممارسة خدمته، يُضاف إلى ذلك الإضطرابات السياسية التي كانت قائمة في الشام في ذلك الوقت.

هذا، وقد تأسست أول كنيسة إنجيلية في مصر داخل النزل الذي كان يسكنه أعضاء الإرسالية في منطقة درب الجنينة بالموسكي عام ١٨٦٠، وبلغ عدد أول مجموعة من الأعضاء الذين قبلوا فيها أربعة بينهم : ميخائيل البليني (الذي أصبح أول راع مصري لكنيسة إنجيلية ، حيث عُين راعياً للكنيسة الإنجيلية في قوص (بمصر العليا) في فبراير (شباط) ١٨٦٧. تم تنظيم هذه الكنيسة الإنجيلية الأولى برسامة شيوخ وشماس في ٥ يناير (كانون الثاني) ١٨٦٣. وهي الكنيسة التي انتقلت في ما بعد إلى الأزبكية عام ١٨٧٦. وكان أول راعٍ لهذه الكنيسة القس كلي جفن، الذي أسس العمل الإنجيلي في السودان، في ما بعد، عام ١٨٩٩.

كُرّس عام١٨٦٠ ليكون **"سنة الكتاب المقدس"**، إذ تم توزيع البشائر الأربع وبيعها على نطاق واسع في "الموالد"(١) الدينية. وفي السنة نفسها اشتريت المركبة النيلية **"أيبس"،** التي استخدمها المرسلون للتنقل بين البلاد المختلفة المطلة على نهر النيل والترع الفرعية. وفي أسيوط، كبرى مدن مصر العليا، نزل أربعة شباب مصريين كانوا مرافقين للقس ماكيج من العوّامة التي استقلها حتى الأقصر، وساروا في شوارع المدينة ممتطين الدواب، وهم ينادون **"الكتاب المقدس للبيع"** !!

وفي الوقت الذي بدأ بعض المرسلين الخدمة في القاهرة، كان البعض الآخر قد بدأ خدمته في مناطق أخرى :

ففي أسيوط **،** بدأ القس الإسكتلندي يوحنا هوج خدمته هناك عام ١٨٦٥، وفي المنزل الذي سكنه افتتحَ مدرستين، إحداهما للبنات(٢) والأخرى للبنين، كما بدأ اجتماعاً لدرس الكتاب المقدس في عام ١٨٦٨. وقام مع الإنجيليين الأوائل بتشييد الكنيسة الإنجيلية في غرب البلد عام١٨٧٠، وقد تم تنظيمها بانتخاب وتنصيب شيوخ وشمامسة. وبدأ أعضاء هذه الكنيسة في الخدمة في القرى المحيطة، فأسسوا كنائس في قرى المطيعة، وباقور، والنخيلة، وأبوتيج، والزرابي.

وتمت رسامة أول راع لهذه الكنيسة في ١٥ أكتوبر (تشرين الأول) ١٨٧٩. ولما تزايد الأعضاء والمترددون على هذه الكنيسة، تم بناء المبنى الحالي للكنيسة الإنجيلية الأولى في أسيوط عام ١٨٩٩.

وقد نجح الإنجيليون الأوائل في أسيوط في تغيير موعد السوق الأسبوعي للمدينة من يوم الأحد (بعد أن كان هكذا لمئات السنين) الى يوم السبت، بناء على طلب رفعه بعض الإنجيليين مع مجموعة أخرى من الشخصيات القبطية والإسلامية إلى المسؤولين. مما لفت الإنتباه إلى كيفية تقديس الشعب الإنجيلي ليوم الرب.

وفي عام ١٨٦٦ بدأت الخدمة في مصر الوسطى، ***في الفيوم***، بواسطة المرسل الأميركي (الإسكتلندي الأصل) وليم هارفي، حيث استأجر منزلاً وفيه افتتح، كما فعل باقي المرسلين في المناطق الأخرى، مدرسة للبنين وأخرى للبنات. وفي المنزل نفسه بدأ خدمة الوعظ. لكن مبنى كنيسة الفيوم شُيّد عام ١٨٩٨، وأول من خدم فيها كان "الخواجا"

مرقس غبروس، الذي سيم راعياً في ما بعد لكنيسة أبنوب (قرب أسيوط). وبعد ثلاث سنوات اشترى هارفي قطعة أرض (في بلدة سنورس) شيد عليها مسكناً له، واستخدم باقي حجراته في التعليم والوعظ. وقام ببناء الكنيسة الإنجيلية في سنورس عام ١٨٧٥، وتمت رسامة القس شنودة حنا وتنصيبه راعياً لهذه الكنيسة في ١٣ فبراير (شباط) ١٨٧٦. ويرجع إلى هذا الراعي الفضل في مد خط السكك الحديدية إلى سنورس وفتح مكتب البريد فيها.

أما في الإسكندرية، فقد بدأت الخدمة الإنجيلية فيها بواسطة مرسلي الكنيسة المشيخية في شمال أميركا في عام ١٨٥٧.

وكانت إرسالية إسكتلندية قد سبقت المرسلين الأميركان في الخدمة الروحية بالإسكندرية، إلى جانب فتح مدرسة للبنات (١٨٥٦)، وأخرى للبنين (١٨٥٧). أما أول كنيسة إنجيلية في الإسكندرية، فكانت الكنيسة الإنجيلية في العطارين، التي بدأت عام ١٨٦٧.

في مصر العليا ، بدأت الخدمة الإنجيلية عام ١٨٦٦، في بلدة قوص، وأقيم مبنى الكنيسة الإنجيلية في قوص عام ١٨٧٨، وهي ثاني كنيسة إنجيلية نُظمت في مصر.

وفي دلتا النيل ، بدأت خدمة الكنيسة الإنجيلية في المنصورة، في العام ١٨٦٦.

وفي الشرقية، بدأت الخدمة في الزقازيق بافتتاح مركز لبيع الكتب، وقام المسؤول عنه مع زوجته بتنظيم خدمة الأحد في الزقازيق داخل مدرسة الأميركان، وكان تسعة أفراد يواظبون على الحضور، فكانوا النواة لكنيسة الزقازيق، التي نُظمت عام ١٩٠٥.

أما في القليوبية ، فقد بدأت الخدمة الإنجيلية في بنها عام ١٨٩٤، وبعد خمس سنوات اشتريت قطعة أرض مساحتها نحو ٣٢٠٠ متراً مربعاً، بُنيت عليها مدرستا البنين والبنات ، وخُصصت إحدى قاعات مدرسة البنين للخدمة الروحية، وتم تنظيم كنيسة بنها عام ١٩١١، وبعد ثلاثة عشر عاماً شُيد المبنى الحالي للكنيسة الإنجيلية في بنها.

وفي منطقة قناة السويس ، بدأت الخدمة الإنجيلية بواسطة إرسالية "بنايل" الأمريكية، ألتي أسست مدرسة للبنات في بورسعيد ١٨٩٥، كما أسست الإرسالية الأمريكية

مدرسة للبنين ١٩٠٠، وكانت تقام فيها الخدمات الروحية، وتم تنظيم كنيسة بورسعيد عام ١٩٢١. أما في الإسماعيلية، فقد تأسست الخدمة الإنجيلية بواسطة مرسلية مصر العمومية.

وهكذا اتسعت الخدمة الإنجيلية وامتدت في كل أنحاء مصر. وحالياً يبلغ عدد الكنائس الإنجيلية المنتظمة حوالي ٣٢٠ كنيسة في ثمانية مجامع (إيبارشيات) هي مجامع : القاهرة، الدلتا، مصر الوسطى، ملوى، أسيوط، المنيا، سوهاج، الأقاليم العليا. وأكبر هذه المجامع عدداً بالنسبة إلى الكنائس هو مجمع أسيوط.

التعليم اللاهوتي

في ٥ فبراير (شباط) ١٨٦٣ قرر المجمع المشيخي المصري إنشاء مدرسة لاهوتية إنجيلية، وبعد ستة شهور تم فتح فصول لاهوتية مسائية (غير منتظمة)، بهدف إعداد رعاة وطنيين لخدمة الكنيسة الوطنية، والتحق بهذه الفصول بعض معلمي المدارس اليومية وأعضاء الكنيسة، وكان عددهم يراوح بين ١١ و١٧ شخصاً.

وفي عام ١٨٦٤ بدأت الدراسة في صف اللاهوت، وذلك في العوّامة أيبس، التي كان يستخدمها المرسلون في التجوال في مصر العليا عبر النيل، والتحق بصف اللاهوت هذا في عامه الأول تسعة طلاب، لم ينتظم في الدراسة منهم سوى شخصين، تخرّجا عام ١٨٧١.

وفي عام ١٨٨٥ استقر صف اللاهوت في القاهرة، وأصبحت سنوات الدراسة ثلاثاً، وتغير اسمه إلى "مدرسة اللاهوت"، والتحق بها بعض خريجي كلية أسيوط الأمريكية، إذ كان شرطاً من شروط الإلتحاق أن يكون الطالب حاصلاً على البكالوريا من هذه الكلية أو من مدرسة أخرى.

وفي مارس (آذار) ١٩١٩ تم تشكيل لجنة لدراسة مشروع إقامة مبنى خاص لمدرسة اللاهوت، وتم شراء مساحة قدرها ٣٦٠٠ متر مربع، قدمتها الحكومة المصرية للكنيسة بنصف الثمن وتبرعت الحكومة بالنصف الآخر، وتم تدشين المبنى في ٧ أبريل (نيسان) ١٩٢٧.

وفي عام ١٩٦٧ تم افتتاح القسم المسائي بالكلية، وعن طريقه التحقت المرأة بالكلية، وتخرجت أول سيدة مصرية تحمل درجة البكالوريوس في العلوم اللاهوتية في عام ١٩٧٠. كما تم تشييد مبنى جديد للمكتبة (حوالي ٢٥ ألف كتاب) في عام ١٩٧٧، ومبنى آخر لسكن الطلاب وداراً للضيافة، كلف وحده أكثر من مليوني دولار، وافتُتِح مؤقتاً في العام الأكاديمي ١٩٩٥/١٩٩٦.

وتُعد كلية اللاهوت الإنجيلية في القاهرة الآن أكبر كلية لاهوتية إنجيلية في الشرق الأوسط، وطلابها ينتمون إلى مختلف الدول العربية.

تنظيم الكنيسة

تم تشكيل أول مجمع للكنيسة المشيخية في مصر في ١٣ أبريل (نيسان) ١٨٦٠، وضم ثلاثة قسوس هم : ماكيج، بارنيت، لانسنج، ثم انضم إليهم في السنة نفسها يوحنا هوج، الذي قام المجمع برسامته قساً كارزاً في الإسكندرية في ٢٣ مايو ١٨٦٠، واختير القس جيمس بارنيت أول مدير Moderator للمجمع. وفي عام ١٨٩٧، ونظرًا إلى اتساع نطاق الخدمة، تقرر تقسيم المجمع المشيخي إلى أربعة مجامع، ووضعت الحدود الجغرافية لكل مجمع منها، وهذه المجامع هي : مجمع الوجه البحري، مجمع الأقاليم الوسطى، مجمع أسيوط، مجمع الأقاليم العليا. وبتقسيم المجمع إلى أربعة مجامع فرعية، أصبح المجمع سينودساً، سمي بإسم "سينودس النيل"، وعقد السينودس اجتماعه الأول في أسيوط في ١١ مايو (أيار) ١٨٩٩، وقد استقل السينودس عن المحفل العام للكنيسة المشيخية في أميركا (١٩٥٨). وحالياً - كما سلف الذكر - يتكون السينودس من ثمانية مجامع، ومن جهة أخرى يضم سبعة مجالس هي : الشؤون المالية والممتلكات، العمل الرعوي والكرازي، الخدمات والتنمية، كلية اللاهوت الإنجيلية، الإعلام والنشر، المدارس.

الطائفة الإنجيلية - المجلس الإنجيلي العام

أباح الفرمان الشاهاني، الصادر عن السلطان عبد المجيد خان في ٢٠ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٥٠، لوكيل الطائفة الإنجيلية النظر في شؤون الملة الشخصية والاجتماعية، وكان لوكيل الطائفة المعتمد لدى الباب العالي مكانته. وفي مصر كان جرجس (بك) برسوم ، أول وكيل للطائفة الإنجيلية، وقد صدرت إرادة خديوية بتعيينه في هذا المنصب

في ٤ يونيو (حزيران) ١٨٧٨. وكان له نواب في القاهرة والإسكندرية، وأسيوط، والمنصورة. ثم خلفه في هذا المنصب كل من :

أخنوخ فانوس (١٩٠٢-١٩١١)، ألكسان أبسخيرون (١٩١١-١٩٤٩)، الفريد جندي ويصا (١٩٥٠-١٩٥٦)، الدكتور القس إبراهيم سعيد (١٩٥٧-١٩٧٠)، القس إلياس مقار (١٩٧٠-١٩٨٠)، الدكتور القس صموئيل حبيب (١٩٨٠-١٩٩٧) ثم القس الدكتور صفوت البياضي، الذي يرئِسه حالياً.

وتجمع الطائفة الإنجيلية في مصر حالياً أربعة عشر مذهباً إنجيلياً، أكبرها المذهب المشيخي، أما باقي المذاهب الممثلة فهي : الرسالة الهولندية (وهي مُصلحة أيضاً)، الأرمن الإنجيليون، الكنيسة الإنچيليكانية (الأسقفية)، كنيسة الله، كنيسة النعمة، كنيسة النعمة الرسولية، الكنيسة الرسولية، كنيسة نهضة القداسة (المثودست)، كنيسة الأخوة، كنيسة الأخوة المرحبين، الكنيسة الخمسينية، كنيسة الكرازة بالإنجيل، كنيسة الإيمان.

الكنيسة الإنجيلية والتعليم

كما سبقت الإشارة، بدأت الخدمة التعليمية للكنيسة الإنجيلية مصاحبة للخدمة الروحية. وحتى عام ١٨٩٧ (أي بعد ٤٣ سنة من بدء الخدمة الإنجيلية)، كان عدد المدارس الإنجيلية ١٦٨ مدرسة، عدد تلاميذها وتلميذاتها ١١٠١٤، وعدد المدرّسين والمدرّسات ٢٧٢.

وكانت قد افتتحت أول مدرسة للبنين في حارة السقايين بالقاهرة عام ١٨٥٥، وظلت في هذا الموقع حتى عام ١٨٦٠. وتم في تلك السنة افتتاح أول مدرسة للبنات في القاهرة مكان مدرسة البنين التي نُقلت إلى الأزبكية.

في عام ١٨٦١ بدأت الدراسة في مدرسة البنات بالأزبكية، التي افتتح فيها قسم داخلي في عام ١٨٦٤. ونظراً إلى زيادة الإقبال على هذه المدرسة، فقد شرعت الكنيسة الإنجيلية في إقامة مدرسة أكبر في شارع عباس (رمسيس حالياً)، وتم افتتاحها في ٢٨ مارس (آذار) ١٩١٠، في حفل رئِسه محافظ القاهرة وقتئذٍ محمود باشا صدقي، وكان ضيف الشرف الرئيس الأمريكي ثيودور روزفلت. وهذه المدرسة هي كلية رمسيس للبنات حالياً.

وتم افتتاح أول مدرسة للبنات بالإسكندرية في عام ١٨٥٦، بجهود الإرسالية الإسكتلندية التي كانت تخدم بين اليهود في هذه المدينة، وبإشراف جمعية نسائية في بيزلي باسكتلندا، وقد آلت المدرسة بعد ذلك إلى الكنيسة الإنجيلية. وفي السنة نفسها افتُتحت مدرسة أخرى للبنين داخل حجرة صغيرة، ونقلت في العام التالي إلى قصر قديم في حي أبو عباس.

وفي عام ١٨٦٥ تم افتتاح أول مدرسة للبنات في صعيد مصر في أسيوط، كما افتُتحت أيضاً مدرسة للبنين. وفي عام ١٨٦٦ تم افتتاح مدارس لكل من البنين والبنات في الفيوم والمنصورة. في عام ١٨٧٠، تم افتتاح مدرسة للبنات في سنورس (بالقرب من الفيوم). وحالياً يبلغ عدد المدارس الإنجيلية في مصر نحو ٥٠ مدرسة.

العمل الإجتماعي

برز الدور القومي للكنيسة الإنجيلية من خلال المؤسسات التي أقامتها لخدمة المجتمع، لا سيما المؤسسات التربوية التي انتشرت في أنحاء البلاد عبر قرابة قرن من الزمان، وكانت تُعرف باسم **"مدارس الأمريكان"**.

وأيضاً برز الدور القومي من خلال المؤسسات الصحية، كالمستشفى الأمريكي في أسيوط (الذي آل إلى الدولة في الستينات، ويحمل الآن اسم مستشفى الإيمان)، والذي كان قد بدأ في عام ١٨٩١، وألحقت به مدرسة للتمريض عام ١٩٢٥. والمستشفى الأمريكي في طنطا (في وسط الدلتا)، الذي بدأت خدمته منذ عام ١٨٩٦، وألحقت به مدرسة للتمريض عام ١٩٤٩. وأيضاً المستشفى الإنجيلي في شبرا بالقاهرة (آل الى الدولة أيضاً، ويحمل إسمه القديم نفسه)، وهو يرجع للعام ١٩٥٣.

ومنذ أواخر الأربعينات بدأ الإهتمام بمكافحة الأمية، لا سيما في الصعيد الأوسط في محافظة المنيا، وقد استُخدمت طريقة فرانك لوباخ (F. Lubach) في محوِ الأمية. ونجحت تجربة التعليم في قرية نزلة حرز في ديسمبر ١٩٥٢، وبنجاحها طُبقت في مجتمعات ريفية أخرى.

وفي عام ١٩٥٥ تم افتتاح بيت مكافحة الأمية في مدينة المنيا، وكان الراحل القس الدكتور صموئيل حبيب (١٩٢٨-١٩٩٧) من رواد هذا العمل، واستطاع أن ينهض به

ويضيف برامج أخرى مثل برامج متابعة المتعلمين الجدد وإصدار مجلة "رسالة النور" (١٩٥٦)، وبرامج لزيادة دخل الفقراء (بتوزيع دواجن محسّنة عليهم لتربيتها وبيعها، إلخ)، وبرنامج لدرس الكتاب المقدس (للمسيحيين). وفي العام ١٩٦٠ تم إدماج هذه البرامج في الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الإجتماعية CEOSS، التي أشهرت في وزارة الشؤون الإجتماعية برقم ٤٦٨ - القاهرة.

وتطورت أنشطة الهيئة عبر قرابة نصف قرن، لتغطّي الإحتياجات التنموية للمجتمعات الريفية والعشوائية، وتشمل هذه الأنشطة حالياً أنشطةً تنموية في مجالات التعليم والصحة وتنظيم الأسرة والتنمية الزراعية والتنمية الإقتصادية، لمواجهة مشكلة البطالة، وإقامة مشاريع تحتاجها المجتمعات، كالمدارس والكباري وتمهيد الطرق والتعاونيات الزراعية والمخابز ومكاتب البريد والتلفون، إلخ. يضاف إلى ذلك أنشطة دار الثقافة والدعم الذاتي والدراسات والحوار. ويصل عدد المستفيدين من هذه الخدمات نحو مليوني مواطن في سبع محافظات.

ومن جهة أخرى عملت الكنيسة الإنجيلية مع الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية في مصر في مواجهة القضايا القومية، وبرز ذلك واضحاً أثناء حرب ١٩٥٦ ثم ١٩٦٧، وأخيراً عام ١٩٧٣. وكان ينظم هذا العمل المشترك للكنائس ما كان يسمى بالمجلس الإستشاري المسكوني للخدمات الكنسية EACCS، الذي ظل قائماً حتى العام ١٩٨١.

الصحافة الإنجيلية

منذ العام ١٨٧١ بدئ بنشر أخبار الكنيسة الإنجيلية في "**النشرة الأسبوعية**"، ثم صدرت بعد ذلك "**النشرة الإنجيلية المصرية**"، التي أصبحت مجلة باسم "**المرشد**"، منذ ٥ يناير (كانون الثاني) ١٨٩٤.

تأسست مجلة "**الهدى**" في العام ١٩١١، وما زالت مستمرة بالصدور. وصدرت مجلة "**نجم المشرق**"، وهي مجلة متخصصة للطفل، وكانت تصدر كملحق مع مجلة "**الهدى**".

ثم صدرت بعد ذلك مجلة "**المساعي**" (١٩٢٧)، لتعبّر عن فكر جمعيات المساعي وأنشطتها، ثم مجلة "**الصحيفة**" (١٩٤٩). وفي العام ١٩٥٩ أسسَ القس صموئيل حبيب مجلة "**أجنحة النسور**".

الامتداد إلى السودان

في عام ١٨٩٩ سافر من مصر إلى السودان كل من القس جفن، والقس وطسن، والقس كوبر لدراسة إمكانية امتداد رسالة الكنيسة الإنجيلية إلى السودان. وفي تقريرهم إلى الإرسالية الأمريكية عن هذه الرحلة، أوضحوا إمكانية بدء العمل الإنجيلي في السودان الشمالي، وجاء هذا مواكباً لرغبة الكنيسة الإنجيلية الوطنية في إرسال خُدّام على نفقتها إلى السودان.

وفي عام ١٩٠٠ سافرت أول مجموعة من المرسلين تضم القس جفن ورفاقه يرافقهم القس جبرا حنا (الذي قام بالخدمة في أم درمان والخرطوم ووادي حلفا)، وكان العمل في البداية بين المصريين والشوام الذين يعملون في السودان. ومورست فريضة العشاء الرباني لأول مرة في السودان في ١٧ مارس ١٩٠١.

وفي السنة نفسها بدأت الخدمة بين قبائل الشوالا (Shulla)، في منطقة تقع على نهر السوباط وتبعد عن الخرطوم حوالي ٥٦٠ ميلاً إلى الجنوب؛ ثم ألغت الحكومة السودانية التصريح الممنوح للمرسلين للخدمة في هذه المنطقة، نظراً إلى وجود إرسالية كاثوليكية تخدم في موقع قريب، لكنه سُمح للقس جفن وزملائه بالخدمة في مكان آخر يبعد ١٥٠ ميلاً عن مصب نهر السوباط.

وفي ٤ مارس (آذار) ١٩٠٢ سافر المرسلون إلى تل دوليب (Dolieb) على الضفة الشمالية لنهر السوباط للخدمة بين قبيلة الشلوك.

وبواسطة القسوس الذين أوفدتهم الكنيسة الإنجيلية المصرية مع بعض المرسلين، تباعاً، تأسست الكنائس الإنجيلية في السودان، على النحو التالي :

١. ***كنيسة الخرطوم*** : تأسست عام ١٩٠٣ ونظمت برسامة شيوخ وشمامسة لها، في عام ١٩٠٧.

٢. ***كنيسة أم درمان*** : تأسست عام ١٩٠٣.

٣. ***كنيسة الخرطوم بحري*** : بدأ العمل في هذه البقعة بإقامة مدرسة للبنات عام ١٩٠٧، تعتبر من أولى مدارس البنات التي أُقيمت في السودان، وداخل المدرسة كانت الكنيسة، وظل الأمر هكذا حتى شُيِّدَ المبنى الحالي للكنيسة عام ١٩٦٠.

٤. **كنيسة عطبرة :** تأسست عام ١٩٠٧، لكنها نُظمت عام ١٩٢٩.

٥. **كنيسة واد مدني** : بدأت الخدمة في هذه المدينة عام ١٩١٢، والمبنى الحالي للكنيسة شيّد على نفقة مقاول يوناني، تخليداً لذكرى القس جفن، وتم تكريسه في العام ١٩٣٩.

٦. **كنيسة بور سودان :** بدأت الخدمة فيها عام ١٩١٨.

٧. **كنيسة القضارف :** بدأت الخدمة فيها عام ١٩٣٨.

وفي جنوب السودان عمل المرسلون والخُدّام المصريون في ملكال، وفي أيونج. وأول مرسَل وطني من مصر خدم في جنوب السودان هو القس سويلم سيدهم، منذ عام ١٩٥٣.

الحواشي

١) "المولد" هو احتفال يُقام في مناسبة عيد أحد القديسين، أمثال مار جرجس (في الأسبوع الأخير من شهر أغسطس، في قرية ميث دمسيس بالدقهلية) وفي أعياد السيدة العذراء (لا سيما في بلدتي مسطرد ودقادوس في الدلتا وجبل الطير في مصر الوسطى).

٢) هي أول مدرسة للبنات في صعيد مصر.

المراجع

أ. *باللغة العربية*

أديب نجيب سلامة، **تاريخ الكنيسة الإنجيلية في مصر**، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٢.

ـــــ، **الإنجيليون والعمل القومي**، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٣.

رابطة الكنائس المسيحية في الشرق الأدنى، **العمل الإنجيلي في الشرق العربي**، بيروت، ١٩٦٠.

هوج، رينا، **الأستاذ الجليل بين مرسلي وادي النيل**، تاريخ المرحوم الدكتور القس يوحنا هوج، أحد مؤسسي طائفة الإنجيليين في القطر المصري، ترجمة الشيخ متري صليب الدويري، القاهرة، ١٩١٧.

الوحدة الإنجيلية (تقرير مؤتمر قادة الكنائس الإنجيلية في البلاد العربية)، بيروت ١٩٥٥.

اليوبيل الماسي للكنيسة الإنجيلية بوادي النيل، القاهرة، ١٩٣٥.

ب. *باللغة الإنجليزية*

Earl Elder. **Vindicating a Vision**, Philadelphia, 1958.

Giffen, G. K. **The Egyptian Sudan**, W.D.

Watson, Andrew. **The American Mission in Egypt**, 1897.

Watson, Charles R. **Egypt and the Christian Crusade**, 1907.

الإرساليات والكنائس الإنجيلية في المشرق

IV. في العراق والخليج

أديب نجيب سلامة

أ) في العراق

بدأ العمل الإنجيلي في العراق بواسطة بعض المرسلين من الجمعية المرسلية الإنجليزية، والذين كانوا يخدمون في إيران والقدس، حيث عمل هؤلاء المرسلون في جنوب العراق ووسطه.

أما في شمال العراق فقد بدأها مرسلون من الكنيسة المشيخية في أمريكا، وكانت البداية في بلدة أورميا عام ١٨٣٥، ثم في الموصل حوالي عام ١٨٤٠. وتم تنظيم هذه الكنيسة برسامة شيوخ وشمامسة، وتالياً تشكيل أول مجلس لها عام ١٨٥١. وبدأت الخدمة في عزق عام ١٨٥٦، وفي ماردين وبتلس عام ١٨٥٩.

في أوائل العشرينات من القرن المنصرم، كانت هناك إرساليتان تخدمان في العراق، هما : الإرسالية العربية للكنيسة المُصلحة في أمريكا والتي كانت قد بدأت العمل في البصرة والعمارة قبل عام ١٩٠٠، والإرسالية المتحدة التي تكونت من الكنائس المشيخية والمُصلحة في الولايات المتحدة. وكان عدد المرسلين التابعين للإرسالية الثانية في العراق ١١ مرسلاً يخدمون في بغداد والموصل وكركوك والحلة وداهوق ومشياقة.

أسست الإرساليات الإنجيلية مدارس عدة في العراق، منها مدرسة للبنات في الموصل (١٩٢٢-١٩٣٣)، ومدرسة للبنين في بغداد (١٩٢٤-١٩٣٢)، ومدرسة للبنات في بغداد منذ عام ١٩٢٤.

الكنيسة الإنجيلية في بغداد

كانت نواة هذه الكنيسة مجموعة من الإنجيليين الذين جاءوا من البصرة للعمل في الأنشطة التعليمية والطبية للجمعية المرسلية الإنجليزية، وقام بالخدمة في البداية قسوس من الجمعية المرسلية الى أن تم انتداب راعي كنيسة الموصل الذي أوكلت اليه مسؤولية إدارة المدرسة، إضافةً الى العمل الرعوي، وكانت الخدمة الروحية تُقام في منازل المرسلين وفي المستشفى والمدرسة. وتولى الخدمة بعده بعض العلمانيين. وفي عام ١٩٢٤ سيمَ أول قس لها.

أقيم أول مبنى للكنيسة عام ١٩٣٠، وذلك في محلة السنك. ثم منحت الدولة الكنيسة قطعة أرض جديدة أقيم عليها المبنى الحالي للكنيسة، الذي تم تدشينه عام ١٩٥٥.

الكنيسة الإنجيلية في البصرة

شُيِّد مبناها الحالي عام ١٩٣١، وكان أعضاؤها الأوائل من مهاجري ديار بكر ومديان وبعض الدول العربية الأخرى.

الكنيسة الإنجيلية في كركوك

كانت لمدة طويلة من المراكز الرئيسية للعمل الإنجيلي في العراق.

ب) في الخليج

الكنيسة الإنجيلية في الكويت

بدأ العمل الإنجيلي في الكويت حوالي العام ١٩١٠، حيث تأسس المستشفى الأمريكي هناك، وهو يعتبر أول مستشفى أقيم في الكويت. ومنذ عام ١٩٢٣ بدأ الشيخ يعقوب شماس إبراهيم الخدمة الإنجيلية في هذه المنطقة، الى جانب أحد المرسلين، وأقيمت أول خدمة باللغة العربية عام ١٩٢٦.

شُيِّد المبنى الحالي للكنيسة الإنجيلية الوطنية عام ١٩٣١ وألحقت به قاعة جديدة في العام ١٩٥٨. تم انتخاب أول عمدة (مجلس) للكنيسة عام ١٩٥٤، وسيم أول شيخين كويتيين لهذه الكنيسة، وهما يعقوب شماس وسليمان شماس، عام ١٩٦٤.

تم إقرار دستور هذه الكنيسة في سبتمبر ١٩٥٩، وبمقتضاه اصبح اسمها الكنيسة الإنجيلية الوطنية في الكويت، ويبلغ حجم عضوية هذه الكنيسة حالياً نحو ١٥٠ عضواً. وسيم القس المصري يوسف عبد النور ميخائيل كأول راعٍ للكنيسة العربية عام ١٩٥٩. وحالياً يرعى الكنيسة أول قس إنجيلي كويتي هو القس عمانوئيل بنيامين غريب، الذي تمت سيامته تحت رعاية السينودس الإنجيلي الوطني لسوريا ولبنان في يناير ١٩٩٩، وهو كان قد أنهى دراسته اللاهوتية في كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة.

الكنيسة الإنجيلية في البحرين

بدأت الخدمة الإنجيلية في البحرين تقريباً في التاريخ نفسه لبدايتها في الكويت، وذلك بتأسيس مستشفى ومدرسة. وتتبع الكنيسة الإنجيلية مدرسة باسم "مدرسة الرجاء".

الكنيسة الإنجيلية في مسقط

أسس الخدمة الإنجيلية في مسقط المطران فرنش، الذي توفي عام ١٨٨٧.

المراجع

القس داود متري : "العمل الإنجيلي في العراق والخليج العربي"، بحث في كتاب : **العمل الإنجيلي في الشرق العربي**، بيروت، ١٩٦٠، ص ٨١-١٠٦.

مذكرة لأديب نجيب من القس حلمي حنين، الراعي الأسبق للكنيسة الإنجيلية الوطنية في الكويت.

مجلة **الهدى**، ديسمبر ١٩٩٣.



الفصل الخامس والعشرون

نهضة الكنائس في نهاية العصر العثماني (باستثناء مصر) (القرنان الثامن عشر والتاسع عشر)*

كاترين مايور ـ جاوين

العناصر الجديدة للنهضة

النمو السكاني في نهاية الحقبة العثمانية

إن نهضة كنائس الشرق، في نهاية الحقبة العثمانية، تتمثّل أولاً بالنمو الديموغرافي الذي كان حصيلة الحكم العثماني مدّة أربعة قرون. ويتجلّى هذا النمو بشكل خاص في منطقة الهلال الخصيب، حيث كان المسيحيون لا يشكلون ، في العام ١٥١٧، إلاّ ٧ ٪ من مجموع عدد سكانها، وأصبحوا يشكلون، في العام ١٩١٨ أكثر من ٢٠ ٪، وحتى ٣٣ ٪ اذا لم نحتسب سكان العراق[1]. هذا النمو الاستثنائي لا يتجلى فقط في تكاثر عدد المسيحيين في الشرق بالمطلق، بل أيضاً في تكاثرهم بالنسبة الى العدد الإجمالي للسكان. فنسبة الوفيّات عند المسيحيين انخفضت كثيراً بينما بقيت عالية جداً عند المسلمين، كما أن نسبة المواليد حافظت، لدى المسيحيين، على معدّلات مرتفعة. ومما يُفسر، جزئياً، هذا النمو الديموغرافي الكبير للمسيحيين، حصولهم على مستوى تعلم افضل وتنعّمهم بازدهار اقتصادي اكبر.

هذا وإن ملّة الروم الأرثوذكس في الامبراطورية العثمانية تشكّل مثالاً نموذجاً لتنامي عدد المسيحيين المطّرد بين مجموع سكان الامبراطورية : ففي العام ١٩٠٨، وعلى الرغم من خسارة الامبراطورية مقاطعاتها الأوروبية، كان عدد اليونانيين ثلاثة ملايين، منهم مليونان في الأناضول. أما أرمن الامبراطورية العثمانية، عشية الحرب العالمية الأولى،

---

* الأصل باللغة الفرنسية.

وعلى الرغم من مجازر العام ١٨٩٥ التي أُلحقت بهم، كان ما يزال عددهم يراوح ما بين مليون ونصف ومليونين. أما جبل لبنان فهو أيضاً يشكل مثالاً ساطعاً على هذا النمو السكاني : فجبل لبنان الذي كان يبلغ عدد سكانه في العام ١٨٤٠ مئتي ألف نسمة، أصبح عدد سكانه، بعد عشر سنوات، حوالي مئتين وستين ألف نسمة. غير أن النمو الديموغرافي للمسيحيين المشارقة راح يتسارع بقوة، خاصة في نهاية القرن التاسع عشر.

إلا أنه، وبسبب هذا الفائض السكاني بالذات، نشأت ظاهرة ديموغرافية جديدة في تلك الحقبة (وما زالت حتى اليوم) وتمثلت بهجرة المسيحيين المشارقة باتجاه الغرب، وخاصة العالم الجديد، مما ادّى الى تكوين الشتات المسيحي المشرقي في الغرب. فلأسباب ديموغرافية، وسياسية، واقتصادية مجتمعة، نمت في القرن التاسع عشر تيارات مهاجرة راحت تتسع أكثر فأكثر، انطلقت من سوريا وجبل لبنان باتجاه مصر، أو نحو أميركا الشمالية وأميركا الجنوبية، أو حتى افريقيا الغربية. والهجرات الكثيفة التي تمت ما بين ١٨٦٠ و١٨٩٩، أخذت تتسارع ما بين ١٩٠٠ و١٩١٣. وبعد الإبادة الجماعية للشعب الأرمني، بدأت موجات من الأرمن الناجين من تلك المجازر تصل إلى المشرق، وإلى أوروبا وأميركا.

مع ذلك ، يلاحظ تفاوت ديموغرافي ما بين جماعة مسيحية وأخرى. فالجماعات الأكثر عزلة، وريفية، والأقل عصرية احتفظت بمعدل وفيات عالٍ إلى حدّ كبير. وكلما اكتسبت تلك الجماعات مقداراً من الحيويّة الديموغرافية، تعرضت بالقدر نفسه لنتائج سلبية ناتجة عن تقلّبات القرن التاسع عشر. فإلى جانب الجماعات المسيحية الديناميّة، نجد أخرى، أكثر عزلة، تعاني من انحطاط لا يرحم. وهكذا نرى بعض النساطرة واليعاقبة يتهدّدهم الإرتداد إلى الكثلكة. وبخاصة التشتت إثر المذابح المتعاقبة في عامي ١٨٩٥ و١٩١٥. كان يبلغ عدد اليعاقبة ثلاثمئة ألف في نهاية القرن السابع عشر. وبعد قرنين، لم يبقَ منهم أكثر من مئة وعشرين ألفاً. أما النساطرة، فبينما كان عددهم، حوالي العام ١٨٣٠ ، مئة وخمسين ألفاً، أصبح عشية الحرب العالمية الأولى خمسة وسبعين ألفاً.

أما في ما يتعلق بالانتشار الجغرافي – وبعد إيجاز التطورات المعقدة بهذا الشأن – نجد أن المسيحيين راحوا ينزلون من الجبال–الملاجئ (كجبل لبنان، وجبال الحقاري، وطور

عابدين) ومن المناطق المعزولة ليتمركزوا أكثر فأكثر على الشواطئ وفي المدن، بصفتها مناطق ازدهار اقتصادي وأمكنة يسهل فيها الاتصال بالخارج. فالموارنة، وفيما كانوا في نموّ ديموغرافي كبير، راحوا يهجرون جبل لبنان ليستوطنوا المدن الساحلية وجنوب لبنان الحالي. أما بيروت، ففيما كانت، في بداية القرن التاسع عشر، بلدة بغالبية سكانية اسلامية، أصبحت، في نهاية القرن التاسع عشر، حاضرة ثلثا سكانها مسيحيون تهيمن عليهم بورجوازية روم-ارثوذكسية. فبعد أن أصبح عددهم ضئيلاً كلياً في الأناضول، بعد إبادة الأرمن هناك والمجازر التي ذهب ضحيتها الأشوريون-الكلدانيون واليعاقبة، أخذت الأقليات المسيحية تتجمع في المشرق، لا سيما قرب المرافئ وفي المدن التجارية التي تقيم اتصالات مع أوروبا الغازية.

ولقد تزامن النمو الديموغرافي المضطرد لمسيحيي الشرق في الأمبراطورية العثمانية مع تنامي دور الملل. التي ستعرف، في القرن التاسع عشر، إصلاحاً داخلياً عميقاً.

إطار الملل

إن الملّة، بصفتها موقعاً جماعياً محصّناً، هي حديثة النشأة في الامبراطورية، وتكوّنها تطور تدريجياً. فالكنائس لم تتمركز حول بطاركتها إلاّ في نهاية القرن الثامن عشر. قبل ذلك "كانت الجماعات المحليّة تعيش باستقلالية ذاتية، ولم تعرف إلاّ اسمياً رئيس الكنيسة. فابتداء من القرن الثامن عشر بدأنا نشهد تعاظم السلطة البطريركية، وذلك لدى مختلف الطوائف"[٢]، وتالياً، بدأت، في القرن المذكور، المؤسسات الكنسيّة وسلطتها تقوى على حساب دور الأعيان العلمانيّين، وظاهرة التبعية التقليدية للاسياد السنّيين أو الدروز. فلم يعترف الباب العالي رسمياً إلاّ في العام ١٧٦٤ ببطريرك القسطنطينية على أنه الرئيس الأعلى للملّة الأرمنية على كل أراضي الأمبراطورية. من جهة ثانية، كان بطريرك القسطنطينية يمثل جميع المسيحيين اللاخلقيدونيين في السلطنة (اليعاقبة، والنساطرة، والأقباط)، فيما كان المسيحيون الآخرون يعتبرون في ملّة الروم. وكانت هذه الأخيرة توثق تضامنها مع بطريرك القسطنطينية في ردّة فعل عنيفة ضد اللاتين وبسبب الخلافات الناشئة حول الأمكنة المقدسة في فلسطين وانضمام العديد من الأرثوذكس إلى الكثلكة. وهكذا فإن الانفصال ما بين الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك أصبح نهائياً في العام ١٧٢٤. وأصبح الأولون خاضعين لسلطة كنسية يونانية، والآخرون لسلطة كنسيّة

عربية. وفي القرن الثامن عشر حصلت هجرة من بورجوازية الروم الكاثوليك، جراء اضطهاد الروم الارثوذكس لها، فنزحت من الداخل السوري لتستقرّ في الساحل اللبناني أو في مصر. وسيشكّل السوريون هؤلاء نخبة التجار في مصر، لدرجة أنهم كانوا ينتزعون من اليهود مصلحة جباية الضرائب[٣]. أما تهلْين بطريركية انطاكية للروم الأرثوذكس فسيصبح أمراً واقعاً وثابتاً ولن ينتهي إلاّ مع نهاية القرن التاسع عشر.

بالرغم من وجود كنائس شرقية متعددة في الامبراطورية العثمانية، لم يكن، في بداية القرن التاسع عشر، إلاّ ثلاث ملل غير إسلامية معترفاً بها، هي: الأرمنية، واليونانية، واليهودية. التطورات التي حصلت خلال القرن التاسع عشر (كنشوء الكنائس المتحدة مع كنيسة روما، وظهور التيارات التي راحت أكثر فأكثر تطالب بالاعتراف بخصوصيتها، ومن ثم نهضة القوميات) أدت إلى تعدّد الملل المعترف بها رسمياً من الباب العالي.

فكان السلاطين يصدرون، تحت ضغط القوى الأوروبية، براءات يعترف بها الباب العالي رسمياً بالكيان الخاص للبطريركيات. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى الأرمن الكاثوليك (١٨٣٠)، والأرمن البروتستانت (١٨٥٠)، أيضاً بالنسبة إلى الكلدان (١٨٦١)، والسريان الكاثوليك (١٨٦٦)، والروم الكاثوليك (١٨٤٨). هذا وقد وافق البابا لاون الثالث عشر، في العام ١٨٩٤، على أن تشمل سلطة بطريركية الملكيّين جميع الروم الكاثوليك الموجودين في أراضي الأمبراطورية العثمانية.

وتتمتّع تلك الملل باستقلالية داخلية تحت سلطة رؤسائها الروحيين، أي البطاركة، في ما يختص بالأمور الدينية، وأيضاً بأمور مدنيّة تتعلق بالأحوال الشخصية، كالزواج والإرث، وبانشاء المدارس التابعة للطوائف وإدارتها. ففي ظل نظام الملّة هذا تكوّنت ذهنية "طائفية" وظهر انطواء على الذات مما راح، أحياناً كثيرة، يهدّد المسيحيين. كما أن السمة الإكليريكية التي اتسمت بها المؤسسات المليّة، لا سيما بكونها كانت خاضعة خضوعاً تاماً للبطريركيات، لم تترك أي مكان فيها للعلمانيين، على الرغم من الدعم الذي كانت تتلقاه تلك المؤسسات من قبل الأعيان. ثم ان ممارسة شراء الوظائف الإكليريكية، وضعف الثقافة لدى الإكليروس، حملا المرسلين الأجانب، وكذلك العلمانيين، في القرن التاسع عشر، على انتقاد هذا الوضع.

ظهور الكنائس الشرقية المتحدة مع كنيسة روما وتطوّرها

الوجه الآخر لتطور الكنائس الشرقية، في نهاية الحقبة العثمانية، يتمثّل بظهور الكنائس الشرقية المتحدة مع كنيسة روما وتعدّدها، ولو أنه ليس من السهل أن يحدّد، في كل الحالات، تاريخ نشأة تلك الكنائس. فالتردد في حسم المواقف، والصراعات الشخصية، والبطاركة المتنافسون على السدّة نفسها، كل ذلك كان يسبق الانقسامات التي تصبح شيئاً فشيئاً أكثر وضوحاً وحدّة ما بين الكنائس الأم "الأرثوذكسية" والكنائس الشرقية المتحدة مع كنيسة روما. ففي القرن الثامن عشر شهدت كل كنيسة شرقية فرعاً منها ينفصل عنها ليتحد مع كنيسة روما، محتفظاً بطقوسه، ولغته الليتورجية، وتراثه الكنسي التقليدي، ويرئسه عموماً بطريرك خاص. وهكذا، فالروم الكاثوليك، أو الملكيون، بعد أن انفصلوا عن الكنيسة البيزنطية، أدّوا دوراً مهماً، وأصبحوا أحياناً، محلياً، اكثر عدداً من الروم الارثوذكس. والكلدانيون، بأصولهم الدينية النسطورية، بقوا طويلاً تتجاذبهم بطريركيتان : بطريركية ديار بكر وبطريركية بابل، وهما تمثّلان سلالتين من البطاركة. ولم تتوحد السلطة الكنسية الكلدانية إلاّ في العام ١٨٢٨، ويلاحظ ان في ذلك الوقت بدأ عدد الكلدانيين يتفوق على عدد النساطرة.

أما حركة الاتحاد السريانية مع كنيسة روما فإنها بقيت متفرقة حتى العام ١٧٩٧. فبعد محاولات قامت في القرن السابع عشر ولم تنجح كلياً، تمّ تثبيت ميخائيل جروه الحلبي بطريركاً على السريان الكاثوليك. كذلك الأمر بالنسبة إلى الأرمن المتحدين مع كنيسة روما، فإنهم لم يظهروا إلى العلن إلاّ بعد العام ١٧٤٢ وببعض الخفر. ولن نتحدث عن الأقباط الكاثوليك الذين كانوا قليلي العدد وبقوا طويلاً لا يستطيعون الحصول على بطريرك خاص بهم وثابت. من جهة اخرى، فإن البطاركة الشرقيّين المتحدين مع كنيسة روما كانوا يعانون من ارتهانهم لأعيان طائفتهم، ومن التحدّيات التي كان الرهبان أحياناً يجابهونهم بها، ومن رقابة المرسلين اللاتين الذين غالباً ما كانوا يعاكسونهم، لذلك تراهم يجدون صعوبة كبرى في إرساء سلطتهم. إلاّ أنه، مع الوقت، راح بعض البطاركة يؤكدون سلطتهم، كما فعل، بشكل خاص، البطريرك الملكي الحازم مكسيمُس الثالث مظلوم (١٨٣٣-١٨٥٥) الذي حصل، في العام ١٨٣٧، على فرمان يعلن الإعتراف بسلطته الكاملة على جميع أبناء رعاياه.

أما الكنيسة المارونية، وفيما هي مرتبطة كلياً بروما، فإنها تتميز عن سائر الكنائس الشرقية بوحدتها التي لم تنفصم وبعدم وجود كنيسة-أم لها أرثوذكسية. لكنها هي ايضاً ضعفت، جراء المشاحنات الداخلية وجراء تدخّل المرسلين اللاتين في شؤونها. "فتعيين البطاركة والأساقفة كان فرصة لقيام تنافس ما بين عائلات المشايخ الكبرى التي كانت تحتكر الوظائف والمداخيل الكنسية. فكان توزيع تلك المداخيل على البطريرك وعلى أساقفته مثار جدل كبير"(٤). بعد مذابح العام ١٨٦٠، انشئت في جبل لبنان وحدة مستقلة سميت المتصرفية يترأسها مسيحي (لكن غير لبناني)، مما أعطى البطريرك الماروني أهمية خاصة. وهكذا نرى البطريرك حويّك يقوم، في العام ١٩١٩، بدور المحاور مع فرنسا ليطلب من "مؤتمر السلم" إنشاء دولة لبنان الكبير التي كانت لمصلحة الموارنة.

القرن التاسع عشر وعصر الإرساليات الذهبي(٥)

بينما اعترفت الامبراطورية العثمانية بالطقوس الكاثوليكية الشرقية على اختلافها بأنها مللٌ، راح الشرقيون المتحدون مع كنيسة روما يواجهون أكثر فأكثر الهيمنة اللاتينية المستندة إلى عودة الإرساليات الكاثوليكية بقوة. فبعد أن انكفأت تلك الإرساليات في القرن السابع عشر، جاء القرن التاسع عشر ليصبح عصر الإرساليات التبشيرية الذهبي في الشرق والتي كانت ترجمةً للتوسع الأوروبي وعنصراً من عناصر النهضة الثقافية المبكرة لمسيحيي الشرق. هذا وإن الإرساليات الكاثوليكية في الشرق ستكون، خلال القرن التاسع عشر، أكثر فأكثر فرنسية الجنسية. ومدارس تلك الإرساليات ستؤدي دوراً أساسياً في تكوين النخب وشرائح اجتماعية جديدة أعجبت بالثقافة الغربية حتى في أوساط الفتيات. فالدور المهمّ الذي أدّاه اليسوعيون في لبنان، وعلى صعيد التعليم الثانوي، أمر معروف، وكذلك اللعازاريّون في بلاد فارس أو في سوريا.

إن وجود الإرساليات بهذا الشكل المكثّف سيثير صدامات، لا سيما في عصر كانت فيه كنيسة روما تفرض على الذين اتحدوا معها رقابة متضاعفة بصرامتها. فالتقويم الغريغوري فرض تدريجياً على مختلف الطقوس، مما سبب أزمات خطيرة أدّت حتى إلى احداث انشقاق لدى الملكيّين. وفي العام ١٨٣٧، أُجبر البطاركة الشرقيون المتحدون مع كنيسة روما أن يطلبوا من البابا تثبيت انتخابهم إلى سدّة البطريركية و"پاليوم" الأسقفية. وجاء إنشاء بطريركية لاتينية في القدس، عام ١٨٤٧، ليتوّج الغطرسة اللاتينية. وهكذا فإن أزمات حادّة راحت تنفجر تباعاً طيلة القرن التاسع عشر، كتلك التي أدّت إلى

مواجهة ما بين البطريرك الكلداني يوسف أودو والفاتيكان حول مسيحيي الهند، المالابار، الذين كانوا يصرّون، خلافاً لرغبة روما، على إبقاء علاقات وثيقة بينهم وبين الكنيسة الكلدانية. كما حصل أيضاً نزاع ما بين البابا وبطريركي الروم الكاثوليك والكلدان اللذين اقترعا، في المجمع الفاتيكاني الأول عام ١٨٧٠، ضد عقيدة العصمة البابوية.

مع تبوّء لاون الثالث عشر السدّة البابوية في العام ١٨٧٨ عرف الشرقيون المتحدون مع كنيسة روما حقبة جديدة، فيها شيّدت إكليريكيات شرقية حقيقيّة. وجاءت الرسالة البابوية "كرامة الشرقيين" المعلنة في ٦ كانون الأول ١٨٩٤ تفرض على المرسلين اللاتين احترام الطقوس الشرقية. إلاّ أن تطبيقها لم يكن أمراً سهلاً، إذ ما ان أتى العام ١٩٠٠ حتى "اصبحت حمّى الاتحاد مع كنيسة روما مجرد ذكرى"(٦). وفي العام ١٩١٢ سمحت الرسالة البابوية "التقليد القديم" التي أصدرها بيوس العاشر للشرقيين أن يشتركوا في الطقس اللاتيني.

ظهرت الطوائف البروتستانتية الشرقية في وقت لاحق، وخاصة خلال القرن التاسع عشر، وبتأثير من الإرساليات الأنغليكانية والأميركية الناشطة، مجمعية ومشيخية : وهكذا فإن الجمعية الإرسالية التابعة للكنيسة الانغليكانية، والمجلس الاميركي للارساليات، والمجلس المشيخي الاميركي للارساليات، كانت الجمعيات الإرسالية البارزة الأولى التي جاءت الشرق في القرن التاسع عشر. وفي العام ١٨٤١ أنشئت في القدس أسقفية أنغليكانية، ومن ثم تعددت الإرساليات الأنغليكانية في فلسطين قبل أن تنافسها في ما بعد الإرساليات اللوثرية.

لاقت الإرساليات البروتستانتية مقاومة شرسة من قبل الموارنة وبطريركية الأرمن الغريغورية. إلاّ أنها نجحت في نشر ترجمات للكتاب المقدس وتوزيعها، بمختلف اللغات المنتشرة ما بين شعوب الأمبراطورية العثمانية. الترجمة العربية للكتاب المقدس ظهرت ما بين العام ١٨٥١ والعام ١٨٦٤، والكلية السورية البروتستانتية أُسست في العام ١٨٦٦ وتحولت سريعاً إلى جامعة حملت، في العام ١٩١٩، اسم الجامعة الأميركية في بيروت.

كذلك، قامت طائفة بروتستانتية أرمنية، وكذلك طوائف أخرى من أصول نسطورية في منطقة أذربيجان الفارسية ومن ثم في سائر مناطق ايران. كما أن يعاقبة الموصل وماردين طالهم التبشير البروتستانتي الأميركي.

وجاءت بدورها الإرساليات الروسية لنجدة الروم الأرثوذكس في فلسطين، وسوريا، وسائر بلاد المشرق، وذلك قبل أن توجّه اهتمامها، ابتداء من العام ١٨٩٧، إلى الأشوريين والأرمن في شمال بلاد فارس ومنطقة أورميا التي احتلها الروس اكثر من مرّة.

إلاّ أنه لا يمكن فهم أهمية دور هذه الإرساليات في تاريخ مسيحيي الشرق إنْ لم نضعها ضمن إطار أعمّ، وهو الإطار الذي سمّي "المسألة الشرقية".

الكنائس الشرقية في حقبة "المسألة الشرقية" والتنظيمات(٧)

منذ العام ١٧٧٤، وحتى نهاية الامبراطورية العثمانية في العام ١٩٢٣، كوَّنت "المسألة الشرقية" النقطة المحورية في تاريخ تلك الامبراطورية. والتفكك التدريجي للسلطنة العثمانية سيشكّل أيضاً تحولاً أساسياً في مصير مسيحيي الامبراطورية العثمانية. فهؤلاء هم في صميم الرهانات والنزاعات التي رافقت تفكك السلطنة. فروسيا صوّبت اهتمامها على روم أرثوذكس الامبراطورية بدءًا بروم ارثوذكس البلقان وانتهاءً بروم أرثوذكس المشرق. كما انها اهتمت أيضاً، وعلى حدودها، بمصير أرمن القوقاز الذين توصلت إلى السيطرة عليهم بشكل كبير. ومنذ العام ١٧٧٤، وعلى أثر معاهدة كوتشوك كايناردجي، راحت موسكو تعلن نفسها حامية لمسيحيي الأمبراطورية العثمانية. أما فرنسا، واستناداً إلى "امتيازات" العام ١٧٤٠، راحت هي ايضاً تطالب بأن تكون حامية ليس فقط للكاثوليك اللاتين بل أيضاً للكاثوليك الشرقيين. وأصبح هؤلاء وسطاء أساسيين ما بين الشرق والغرب، لا سيما على الصعيد التجاري. وهكذا وضعت فرنسا موضع التنفيذ ما طالبت به بأن جاءت تدافع عن الموارنة ضد الدروز إثر مذابح العام ١٨٦٠، وفرضت على الباب العالي منح جبل لبنان استقلالية ذاتية. أما الأماكن المقدسة في فلسطين فإنها كانت محور نزاعات حادّة ما بين فرنسا وروسيا، أدّت إلى نشوب حرب القرم (١٨٥٥-١٨٥٦). أما بريطانيا، ولكون مصالحها الاستراتيجية في الشرق كانت كبيرة، فإنها نشطت هي أيضاً بواسطة ارسالياتها التبشيرية باتجاه أشوريّي بلاد فارس وتركيا الشرقية. وفي العام ١٨٧٨ ألحقت بها قبرص. وإذا ما كانت مصالح النمسا تتمحور بشكل أساسي، وفي نهاية القرن، في منطقة البلقان، فإن ألمانيا التي استعادت وحدتها في ١٨٧٠، تجهر بأنها تجد مصالح لها في فلسطين وفي سياسة عبد الحميد الثاني الهادفة إلى تحقيق الوحدة الإسلامية الشاملة. أخيراً شكلّت الإرساليات الأميركية خطوة أولى تخطوها الدولة الفتية في عالم تسيطر عليه الدول الأوروبية.

أما اليقظة المتعاقبة للقوميات خلال القرن التاسع عشر فإنها ساهمت في تفتيت الامبراطورية، في البلقان منذ بداية القرن التاسع عشر، وفي الشرق الأوسط بنهاية ذاك القرن. وستشكل صربيا واليونان مثالاً للثورات القومية حيث تتعاقب حركات العصيان، وقمعها. فاليونان نالت استقلالها في العام ١٨٣٠، وصربيا حصلت على الحكم الذاتي في العام ١٨٥٦، ودولة رومانيا انشئت في العام ١٨٧٥، وفي كل هذه الحالات كانت الكنيسة المحلية تتماهى مع الأمة وتلعب دوراً مهمًا في إثارة الشعور القومي. نجد مثل هذه المعطيات، في نهاية القرن، لدى بعض الطوائف المسيحية الشرق أوسطية كالأرمن، وبشكل أقلّ لدى الأشوريين-الكلدانيين.

تحت وطأة "المسألة الشرقية" اضطرت الامبراطورية العثمانية إلى اجراء سلسلة من الإصلاحات وعلى اكثر من صعيد. تسمّى تلك الإصلاحات باسم "التنظيمات" التي بدأت رسمياً في العام ١٨٣٩ وانتهت في العام ١٨٧٨. إلاّ أن القرن التاسع عشر كلّه مطبوع بهذه الإصلاحات التي كانت تصدر من رأس الهرم، والتي جاءت أيضاً متفاوتة التطبيق، لكنها حاولت بشجاعة أن تُحدّث الامبراطورية بهدف التصدي لضغوطات القوى الأوروبية. وهكذا فإن "خطّ شريف غلخانة" الذي أعلنه السلطان عبد المجيد، في ٣ تشرين الثاني ١٨٣٩، يؤسس المساواة المدنية ما بين المسيحيين والمسلمين. إلا أنه لم يتطرق الى المساواة السياسية، وغالباً ما بقي حبراً على ورق من حيث نتائجه العملية.

وفي آذار ١٨٤٤ أعلم الباب العالي، سراً، لندن وباريس أن المسيحيين المرتدين (أي الذين عادوا إلى المسيحية بعد أن كانوا قد اعتنقوا الإسلام لفترة قصيرة) لن تنفّذ بهم عقوبة القتل.

في ١٨ شباط ١٨٥٦ حملت ضغوطات القوى الأوروبية المتجددة السلطان عبد المجيد على أن يصدر، مباشرة قبل معاهدة باريس التي سوّت حرب القرم، "خطّ هُمايون". هذا المرسوم يعيد، بشكل أوضح، تأكيد المساواة ما بين غير المسلمين والمسلمين أمام القضاة وفي الخدمة العسكرية وعلى مستوى الضريبة. كما أن هذا المرسوم ثبّت للأقليات غير الإسلامية الحصانة التي كانت تتمتع بها (البند رقم ٢)، إلاّ أن هذه الأقليات مدعوّة لأن تجري اصلاحات (البند رقم ٣)، بحيث تقوم كل طائفة بانتخاب هيئة تكون مهمتها إدارة الطائفة على المستوى الزمني (البند رقم ٥). وتتمتع تلك الهيئات بحق الإقتراع في

المجالس البلدية والإقليمية حيث لها حكماً مقاعد. اما البند السادس والبند التاسع فيؤكدان بوضوح حرية ممارسة الطقوس الدينية وامكانية تشييد كنائس جديدة وترميم القديمة (الأمر الذي تحرّمه منظومة الذمّية). كما حرّم إدخال الناس في الدين الإسلامي بالقوة. وكذلك حرّم التمييز بسبب الطقس الديني، أو اللغة، أو الجنس : "كل تمييز أو تسمية تجعل فئة ما من رعايا امبراطوريتي أسمى من فئة أخرى وعلى أساس الطقس الديني، أو اللغة، أو الجنس، يجب إلغاؤها دوماً من البروتوكول الإداري. وستقتصّ القوانين من الأفراد أو السلطات التي تستخدم عبارات شائنة أو جارحة" (البند رقم ٨). ولا يجري أي تمييز في ما يتعلّق بالدخول في الوظائف العامة. أخيراً، تقوم محاكم مختلطة بتسوية الخلافات التي قد تحصل ما بين مسلمين ومسيحيين.

ستسمح إذن تلك "التنظيمات" للمسيحيين بأن يعفوا كلياً مما كان ما زال معتبراً في بعض المناطق، نصيبهم وقدرهم وهو يتعلق بكل المظاهر المشينة المرتبطة بالوضع الذمّي : لبس العمامة الزرقاء أو السوداء، النزول من المركوب عندما يصادف ذميّ مسلماً في طريقه، دفع الجزية، الخ[٨]. إلاّ أن هذه التغييرات التي تمّت في المدن، كانت بطيئة في المناطق الريفية.

فعلى سبيل المثال، بقي وضع الكهنة، في وسط الكردستان، وحتى نهاية القرن التاسع عشر، في موقع الرقيق. وفي أمكنة أخرى، كان نجاح المسيحيين اقتصادياً، ومكانتهم في الحياة العامة، وكنائسهم الجديدة، أمراً يغيظ المسلمين. ويلاحظ أنه على اثر إعلان فرمانات التنظيمات كانت تحدث مذابح يذهب ضحيتها مسيحيون. وهذا ما حصل في جبل لبنان في عامي ١٨٤٢ و١٨٦٠، وفي الكردستان في عامي ١٨٤٣ و١٨٤٦.

إذا كان مبدأ المساواة قد أصبح أمراً مكتسباً، إلاّ أن بقاء نظام الملل، لا بل تدعيمه، سيرتد على الولاء العثماني، وعلى الخط التوحيدي الذي هدف السلطان الى تحقيقه، بآثارٍ سلبية. فمسيحيو الشرق بقوا، في معظم الأحيان، يفضلون حماية الأوروبيين لهم على الحقوق (والواجبات) التي أقرت لهم بها الامبراطورية بصفتهم مواطنين فيها. وكانوا، تالياً، يرفضون التخلّي عن الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها بصفتهم أبناء ملّة. فالمدارس الطائفية (لا سيما اليونانية والأرمنية) كانت ترفض، مثلاً، أن تقوم الإدارة العثمانية برقابة على التعليم في تلك المدارس. وفي الوقت الذي كانت الإصلاحات تدعو إلى المساواة، كانت الملل تنمّي، أكثر فأكثر، خصوصياتها الطائفية. وهكذا، كان محكوماً

على مشروع الإنصهار القومي العثماني بالفشل، ولئن بقي العديد من مسيحيي الشرق مصرّين، حتى النهاية، على أن يبقوا مواطني الامبراطورية العثمانية.

إن روح "التنظيمات" بقي قائماً إلى ما بعد العام ١٨٧٨. لكن، بعد هذا التاريخ، وعلى أثر نزاع رهيب في البلقان سمح للجيش الروسي بالوصول حتى أبواب اسطنبول، راحت الامبراطورية تخسر أهمّ مناطقها الأوروبية والمسيحية، وانكفأت على الشرق بأكثريته الإسلامية. ولسوف تتأثر من هذا الأمر سياسة عبد الحميد الثاني، آخر السلاطين الكبار للامبراطورية العثمانية، إذ إنه سوف يختار خط الأمة الإسلامية، ويعيد المكانة لعقيدة الخلافة، ويشدّد على هوية الامبراطورية الإسلامية، مما سيغيّر مكانة المسيحيين في الامبراطورية.

الملل وتحديثها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

إن دخول مسيحيي الشرق في الحداثة والغربنة (تبنّي الافكار الغربية) لم يتوقف طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبخاصة إبّان مرحلة "التنظيمات"، مما جعل منهم، في معظم الأحيان، وسطاء، على الصعيدين الاقتصادي والثقافي، ما بين الشرق والغرب.

النهضة الثقافية والدينية

عرفت الكنائس الشرقية، في نهاية العهد العثماني، نهضة ثقافية يونانية، ثم نهضة أرمنية بفضل رهبانية مختاريست البندقية، وذلك بنشر الكتب الدينية، وبإنشاء مدارس في أرجاء الأمبراطورية، وخاصة بإنشاء إكليريكية كيڤوركيان جيماران، في العام ١٨٧٤، في اتشميازين، والتي خرّجت النخبة الثقافية الأرمنية، وظلّت حتى وقوع مجازر الإبادة. لقد تمّ تأليف قواميس وكتب قواعد في اللغة الأرمنية، وجمعت الموسيقى الدينية الأرمنية بفضل الأب كوميتاس (١٨٦٩-١٩٣٥).

في جميع الكنائس الشرقية تمّت إعادة اكتشاف اللغات الليتورجية وتمّت إعادة احيائها (كاليونانية والأرمنية، وفي ما بعد السريانية).

وبدورهم راح المسيحيون العرب يحيون ما سمي بـ "النهضة"، أي النهضة الثقافية العربية التي أدّوا فيها دوراً ريادياً. وقد ساعد على هذه النهضة الأمراء الشهابيّون في

لبنان (١٦٩٧-١٨٤١)، وكذلك الإحتلال المصري للشرق، منذ العام ١٨٣٢ وحتى العام ١٨٤٠. وقبل أن تفد بكثافة الارساليات التبشيرية في القرن التاسع عشر، قامت الكنائس الشرقية المتحدة مع كنيسة روما بإنشاء مدارسها الخاصة، وبدأت، جرّاء ذلك، تتدنّى منذ العام ١٧٥٠ نسبة الأمية[٩].

كما أن النهضة استتبعت الإصلاح الديني بفضل تنشئة الإكليروس تنشئة أفضل. وهكذا، فإن إكليريكية مارونية أنشئت في عين ورقة، وأخرى للملكيين في عين تراز في العام ١٨١١، وأعيد فتحها في العام ١٨٦٦ قبل أن تنشأ اكليريكية القديسة حنّة في القدس في العام ١٨٨٢. وفي العام ١٨٧٧ انشئت في الموصل اكليريكية أشورية-كلدانيّة، علماً أن اكليريكية بطريركية كلدانية كانت قائمة منذ العام ١٨٦٥. كما أن الرهبانيات المختلفة التي أسسها، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الشرقيون المتحدون مع كنيسة روما، بذلت جهوداً كبيرة في الحقلين الرعوي والتربوي. وشيئاً فشيئاً راحت المدارس الدينية الأهلية تحلّ مكان مدارس المرسلين الأوروبيين، لا سيما عند الروم والأرمن. أما المدارس التي أسسها اليسوعيون في جبل لبنان فغالباً ما كان يديرها التلامذة القدماء العرب لهؤلاء الآباء اليسوعيين.

وشيئاً فشيئاً، في القرن الثامن عشر، وبشكل خاص في القرن التاسع عشر، بدأت تنتشر المطبوعات. وبعد الجدرانيات والايقونات، ظهرت المحفورات التقويّة بفضل انتشار تقنية الحفر على النحاس التي راجت في القرن السابع عشر. وراحت تلك "الايقونات المطبوعة على ورق"، والتي كان ينتجها اكليريكيون وعلمانيون ويوزعونها في أرجاء الامبراطورية، راحت تستلهم الرسم الديني السابق، وتضيف عليه أنواعاً جديدة من الأشكال تستوحيها من الغرب. وذلك يتيح لأناس غير أثرياء اقتناء مثل هذه المطبوعات التقوية، الأمر الذي لا ينطبق على قدرة اقتناء الايقونات المرسومة على الخشب[١٠]. فالنهضة الثقافية أحدثت إذن، منذ القرن الثامن عشر، تحولاً عميقاً على صعيد التقوى.

كانت هذه الظاهرة شديدة الوضوح في الكنائس الشرقية المتحدة مع كنيسة روما. فالموارنة، مثلاً، تبنّوا، في المجمع اللبناني المنعقد في العام ١٧٣٦، جميع مبادئ الإصلاح التي جاء بها المجمع التريدنتينيّ وطبّقوها حتى ما بعد مجمعهم المنعقد في العام ١٨١٨. وإذا كان التديّن الشعبي بقي محتفظاً بأهميته لدى مختلف الكنائس، إلاّ أنه راح يأخذ

أشكالاً جديدة كالزياحات العامة مثلاً، كما أن ظهور أخويات وجمعيات تقويّة تضم علمانيين، وعلى طريقة التقوى التريدنتيّة، راحت تستعير من النظام التقليدي المحلي العصبية العشائرية أو العائلية. لكن الإكليروس أخذ شيئاً فشيئاً يؤطّر تلك الأشكال التقويّة. ومع الوقت بدأ يظهر سياق استقلالية الفرد مع بقاء تلك الاستقلالية تحت مراقبة الكنيسة : فمثلاً بوشر بأخذ موافقة المرأة عندما يتعلق الأمر بزواجها، كما بوشر، مع ازدياد التعليم، في ممارسة القراءة الروحية الفردية. "بصرف النظر عن الإصلاحات التي طالت المؤسسات، بدأت تجتذب القلوب روحانية غربية، متمحورة حول شخص المسيح المتألم، وحول استبطان المشاعر والأفكار. ففحص الضميراليومي، والصلاة العقلية، والقراءات الروحية، والاعتراف والمناولة بتواتر، والسجود للقربان المقدس، كل ذلك يشكّل تمارين أساسية لشكل من المسيحية راح يلقى اعجاباً لدى النساء"(١١).

إن هذه الأشكال الجديدة للتقوى، المرتبطة بدون أيّ شك بالغربنة، تنمي استبطاناً خاصاً بالمسيحيين يميزهم عن المسلمين "ويهيّئ - على حد تعبير هيبرجيه - طائفية متميزة". وعلى أي حال، فإن هذه التقوى العصرية (التي لا تتضمن حتماً العقلنة على كل صعيد) تبقى خاصة بالمسيحيين الشرقيين المتحدين مع كنيسة روما. وما عدا هؤلاء، بقيت أشكال التقوى، حتى نهاية القرن التاسع عشر على الأقل، أمينة للتقاليد.

إلاّ أن هذه التقاليد عرفت هي أيضاً ازدهاراً مستجداً تجلّى بتكريم الشهداء الجدد العديدين، وبازدياد شعبية الحج التقليدي إلى ضرائح القديسين أو إلى الأماكن المقدسة في القدس، وأخيراً بنهضة الحياة الرهبانية، وذلك حتى لدى الطوائف الأكثر دينامية.

مسيحيّو الشرق والحداثة الإقتصادية (١٢)

إن مساهمة مسيحيّي الشرق في إرساء حداثة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تطال أيضاً دورهم الإقتصادي. ونشير هنا، أولاً، إلى الدور المهمّ الذي أدّاه مسيحيو الشرق في الاقتصاد الحديث وفي المهن الجديدة التي مارسوها. بدون شك إن الحالات، في هذا الشأن، متفاوتة جداً، وما زال معظم هؤلاء المسيحيين مزارعين بسطاء مطبوعين بسمات العشائرية التقليدية : وهذا، مثلاً، حال النساطرة أو الكلدانيين في سهول الموصل، والنساطرة الجبليّين، وأقباط وادي النيل. إلاّ أن الأقليات منهم، الذين دخلوا بدينامية عصر الحداثة، هم مذهلون بروح المبادرة التي امتازوا بها.

منذ بداية القرن الثامن عشر، أدّت الملل المسيحية دوراً مهماً كوسطاء ما بين الشرق والغرب. وبسبب ارتباطهم بالقنصليات الاوروبية – إذ غالباً ما كانوا يقومون فيها بوظيفة المترجمين – تمتع المسيحيون أحياناً بوضع من يحمل براءة سلطانية تمنحه الحماية والحصانة السياسية والإعفاء من دفع الضرائب. كما أنه كان يسهل عليهم القيام بعلاقات تجارية مرتبطة بأبناء ملّتهم القاطنين حول البحر الأبيض المتوسط. ونرى، على هذا الأساس، أن الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك قد تخصصوا في التجارة مع اوروبا. وخلال القرن التاسع عشر، سمح لهم اتقانهم اللغة الايطالية (التي كانت، في الامبراطورية، وفي بداية القرن التاسع عشر، لغة الاتصال ما بين الشعوب)، وفي ما بعد اتقانهم اللغة الفرنسية، أن يصبحوا أشخاصاً لا يستغنى عنهم.

كما أدى مسيحيّو الشرق دوراً حاسماً أيضاً في النشاطات الاقتصادية والإدارية الحديثة، إذ جعلت منهم كفاءتهم التربوية أشخاصاً لا يستغنى عن خدماتهم. هذا ما كان عليه الروم والأرمن، الذين نجدهم، بجنب اليهود، في المصارف الخاصة التي ظهرت في القرن التاسع عشر، فنشط الروم التجار في كل أنحاء الامبراطورية. ولكن، الى جانب التجار الأثرياء الذين لم يكونوا يترددون باستثمار اموالهم، في الأناضول وفي مصر، في الأراضي، كنت تجد عدداً كبيراً آخر من التجار الصغار والحرفيّين التقليديين جداً.

لقد سمحت تربية دود القزّ لإنتاج الحرير الخام، التي نمّاها الفرنسيون في جبل لبنان، للموارنة بأن يشتغلوا كعمّال، ومن ثمّ كرؤساء عمال، إلى أن يصبحوا وسطاء محتّمين في تجارة الحرير مع مدينة ليون الفرنسية. هذا وان الصناعات الأولى في الامبراطورية العثمانية، وهي صناعات تحويلية، كان يهيمن عليها المسيحيون.

وهيمن المسيحيون العرب ايضاً على المهن الحرة التي ظهرت في القرن التاسع عشر، كمهن المصورين، المهندسين، والأطباء مع تخصص كل ملّة بإحدى تلك المهن. وهكذا كان الأرمن أول الذين شغلوا مهنة الطباعة، وسمح المستوى الجيّد لتعلّم المسيحيين بأن يشغل هؤلاء، أكثر من المسلمين، المناصب الإدارية التي كانت تستحدث في تلك الحقبة في الدول العثمانية : كتّاب، محاسبون، أمناء سر، مؤرشفون، موظفو بريد وتلغراف... كما أدّوا دوراً قضائياً على مستوى القانون الوضعي الذي استحدثه الباب العالي في القرن التاسع عشر، كالمحاكم المختلطة مثلاً.

أخيراً، احتل الروم والأرمن مكانة مهمّة في إدارة الولايات التي كانت تُنتخب أو تعينها السلطات العليا، بعدما أُقرّت قوانين الولايات أو الأقاليم في العام ١٨٦٤.

إن هذه الحداثة التي أدخلتها النخب المسيحية في الحياة العامة دفعت تطوراً اجتماعياً ملموساً في حياة الملل. فالبروز التدريجيّ للإنتلجنسيا العلمانية، والنخب الصناعية والتجارية، سيزعزع السلطة المهيمنة للإكليروس، الذي غالباً ما كان يقال عنه إنه جاهل وفاسد.

الإصلاح الداخلي في حياة الملل في القرن التاسع عشر

ستشهد الكنائس الشرقية، في القرن التاسع عشر، وبفضل "التنظيمات" والتحديث الثقافي، تطوراً عميقاً. ولقد سبق وأشرنا إلى تطور الملل بعددها وبناها التنظيمية. وتدريجياً، ستتفتت تلك الملل، وتصبح كل طائفة ملّة، أو "أمّة" – كما كان يقال في ذاك الوقت – باعتراف الباب العالي. ينطوي هذا الوضع على ايجابيات وسلبيات، من ايجابياته أنه يوفر للملل استقلاليتها المتزايدة، كما يحثّ الدولة على أن تبدي تسامحاً أكبر حيال ممارسة الطوائف طقوسها الدينية. أما سلبيات هذا الوضع فإنها تتجلّى بتقوية انقسامات الكنائس بعضها على بعض، جرّاء استحداث اللامركزية الإدارية.

إلا أن التطور الأهم تمثّل بالإصلاح الداخلي في حياة الملل. وبالفعل، فإن "خطي همايون"، الذي أعلن في العام ١٨٥٦، قد دعا تلك الملل المتحجّرة وغير الملائمة لمتطلبات العصرنة ولشروط انشاء دولة عثمانية حديثة، إلى أن تطلق اصلاحاً داخلياً يطال حياتها وبُناها. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أعادت الطوائف تنظيمها تحت ضغط أعيانها العلمانيّين الذين كانوا يرغبون في أن يديروا بأنفسهم مداخيل الطائفة، لا سيما مداخيل مدارسها التي تكاثرت بشكل لم يسبق له مثيل. إلا أن تلك الإصلاحات بقيت غير منجزة. كما انها طالت، بشكل خاص، كنائس الأرمن والروم والأقباط ولم تصل الى كنائس أخرى كاليعاقبة أو النساطرة.

كانت نهضة الكنيسة الأرمنية مبكرة، فمنذ العام ١٨٣٦ كان أرمن روسيا يخضعون، في إدارتهم الداخلية، للنظام المسمّى "پولوجينيه"، وهو نظام يسمح للقيصر بالتدخّل المستمر في شؤون الكنيسة. فكان القيصر هو الذي يختار كاثوليكوس اتشميازين، الرئيس

الأعلى للكنيسة، من بين اثنين يقترح إسميهما ممثلو الكنيسة الارمنية. وفي الملّة الأرمنية في الامبراطورية العثمانية، كان الزعماء التقليديون، وهم غالباً من أصحاب المصارف، والصيارفة، مقتدرين، يمارسون رقابة تامة على البطاركة، لا سيما ما بين ١٨١٠ و١٨٤٥. ولم تتراجع سلطة هؤلاء إلاّ مع صعود الحرفيين (الاصناف)، ومع تحديث الدولة، وبخاصة مع انشاء البنك العثماني، مما سبّب تدهور أصحاب المصارف التقليدية.

وعلى مثال ملّة الأرمن البروتستانت التي انشئت في العام ١٨٥٠، واتخذت لها مجلساً اكليريكياً وأيضاً مجلساً علمانياً يديرالشؤون الدنيوية، اتخذ الأرمن الغريغوريون تنظيماً داخلياً لهم في العام ١٨٦٠، سمّوه "نظام الأمة الأرمنية". ويشكل هذا النظام نوعاً من دستور تؤلّف، بموجبه، جمعية وطنية من ١٤٠ عضواً، بينهم ٢٠ اكليريكياً و١٢٠ علمانياً يُنتخبون باقتراع مفتوح يقوم به دافِعو الضرائب، وكانت هذه الجمعية تنتخب بطريرك اسطنبول، وتقرر موازنة الطائفة، وتنتخب أعضاء المجالس الدينية والمدنية. المجلس المدني الأخير المؤلف من علمانيين كان عليه أن يقرر المسائل الزمنية المتعلقة بالطائفة. هذا ولقد أعطت الحكومة العثمانية، في العام ١٨٦٣، موافقتها على النظام المذكور، على الرغم من الصراعات التي قامت بسببه ما بين "المتنوّرين" و"الرجعيّين". هذا وقد استخدم الاتراك هذا النظام كنموذج عندما أقروا في العام ١٨٧٦ الدستور العثماني نفسه. في العام ١٨٨٨، أعطى الأرمن الكاثوليك بدورهم العلمانيين دوراً مهماً في ادارة الكنيسة، وذلك عبر قانون وطني.

تأخرت ملّة الروم الأرثوذكس باقتداء الارمن، وذلك بسبب الانقسامات الداخلية التي كانت تعاني منها. فلقد بدت كنيسة الروم الارثوذكس محافظة بشدة، ولو أن نهضة اللغة اليونانية في البلقان، في بداية القرن التاسع عشر، كانت مؤشراً للنهضة الثقافية. وبعد استقلال اليونان، ومن ثم سائر الشعوب البلقانية، تكوّنت كنائس ارثوذكسية مستقلة عدة في البلقان، وأصبحت منذ ذاك الوقت مستقلة عن بطريركية القسطنطينية. وراحت الإعتبارات الإثنية واللغوية تتقدم على سيادة البطريرك الروحية. لكن الروم الارثوذكس في الامبراطورية العثمانية أطلقوا أيضاً نهضة ملّتهم على مثال الأرمن، إلاّ أن هذه النهضة جاءت محدودة. فالقوانين التي أقرّت ما بين عامي ١٨٦٠ و١٨٦٢ أعطت

العلمانيين مكانة محدودة في القرارات المتعلقة بالطائفة. من جهة أخرى بقي الإكليروس ضعيف الثقافة، الأمر الذي وضع الطائفة تحت وطأة منافسة الكاثوليك لها، ولم تنهض من كبوتها على صعيد النشاط المدرسي إلاّ بدخول الإرساليات الروسية.

ثارت، في نهاية القرن التاسع عشر، طوائف الروم الارثوذكس غير الهلّينية والموجودة في العالم العربي ضد هيمنة الإكليروس اليوناني عليها. ففي سوريا وفلسطين احتجّ الروم الارثوذكس العرب في بطريركية انطاكية ضدّ تسلّط الإكليروس اليوناني عليهم، مستندين على روسيا ليحققوا استقلالهم المحلي. وتزامن هذا المطلب مع بروز تيار القومية العربية، وسمح أخيراً، في صيف ١٨٩٨، بأن يقيل السينودس البطريرك الإنطاكي سبيريدون، الذي كان من التابعية اليونانية. وفي ٢٨ نيسان ١٨٩٩ انتخب عربي بطريركاً لأنطاكية، هو ملاتيوس الثاني الروماني الذي حصل بصعوبة من الباب العالي على براءة السلطة. وأقر ملاتيوس، في العام ١٩٠٠، دستوراً مكتوباً رسمياً لكنيسته ضمن بموجبه شرعية انتخاب بطاركة عرب. واضطر بطاركة القدس والقسطنطينية والاسكندرية الأرثوذكس، رغماً عنهم، لأن يعترفوا بشرعية خلف ملاتيوس أي البطريرك غريغوريوس الرابع حداد، الذي انتخب عام ١٩٠٦. أما عرب بطريركية القدس للروم الأرثوذكس فإنهم حصلوا بصعوبة، في ١٩١١، على أن ينشأ مجلس مختلط يخوّلهم المشاركة الى جانب الإكليروس اليوناني في إدارة الكنيسة.

أخيراً لم يتمكن اليعاقبة، إلاّ في عامي ١٩١٣–١٩١٤، من انشاء مجلس وطني يشارك في إدارة الكنيسة. إلاّ أن هذا التدبير الإصلاحي، وفي عشية الحرب ومذابح العام ١٩١٥، لم يوضع قط موضع التنفيذ.

القوميات، المذابح وتفتيت الامبراطورية العثمانية

إن اصلاح الملل، والنهضة الثقافية، ينبئان ببروز تيارات قومية في الامبراطورية. وإن تفتح القومية الأرمنية والقومية العربية يميّز ويشير بالفعل الى نهاية الامبراطورية العثمانية، وفيما تنشأ أيضاً، ما بعد ١٨٩٧، الحركة الصهيونية والقومية التركية، ابتداء من العام ١٩٠٨.

ظهرت القومية العربية في سوريا في العام ١٨٨٠. وما يميّز هذه القومية عن القومية الأرمنية أن الأولى ليست دينية كنسية. بل على العكس، عنى الانتماء إلى العروبة، في نظر العديد من المسيحيين، وسيلة لتخطي الانقسامات الطائفية وضغوطات الملل، ولجمع شمل المسيحيين على اختلاف مشاربهم والمسلمين في هويّة مشتركة. لذلك نرى القومية العربية ممثلة تمثيلاً قوياً بمسيحيي بيروت والشام. كما أن السوريّين تحدثوا عن امكانية سوريا الكبرى.

والقوميون العرب الأوائل لم تكن تضايقهم امبراطورية عثمانية منظمة بشكل لامركزي. إلاّ أن آخرين ، أمثال نجيب عازوري (المتوفى ١٩١٦) وهو مسيحي لبناني، دعوا إلى إنشاء امبراطورية عربية. وفي العام ١٩١٣ عقد "المؤتمر العربي"، في باريس، وقد تشكل من أعضاء نصفهم مسيحيون سوريون انتقدوا المركزية الشديدة التي كانت تمارسها جمعية "تركيا الفتاة" في أنحاء الامبراطورية.

كانت هناك قومية أخرى ناشطة لدى المسيحيين، هي القومية الأرمنية. فعند الأرمن تم التطابق بشكل وثيق ما بين الكنيسة والأمة. وقامت ، منذ العام ١٨٦٢، انتفاضات في شرقي الأناضول. وإذا ما عبّر النواب الأرمن، في المجلس عام ١٨٧٦، عن مطالب كنائسهم ضمن الإطار العثماني، ففي نهاية القرن التاسع عشر لم يعد الأمر كذلك، فقد أصبحت تلك المطالب، بفعل ضغط الجمعيات السرّية، اكثر راديكالية. ثم حدثت انتفاضات تلتها مجازر في مقاطعة ساسّون ثم في منطقة زيتون في عامي ١٨٩٤ و١٨٩٥. ما بين ١٢٠ ألف الى ٢٠٠ ألف أرمني إما ذبحوا، وإما خطفوا أو أجبروا عنوة على الإرتداد عن دينهم. كثيرون ممن نجوا من الموت هاجروا.

مع ثورة جمعية "تركيا الفتاة"، في العام ١٩٠٨، أعيد الدستور العثماني الذي كان ينص على المساواة ما بين جميع رعايا الامبراطورية. إلاّ أن المذابح التي جرت في أضنه بمقاطعة كيليكيا (١٩٠٩) دلّت على هشاشة الهدنة. أخيراً، جاءت الحرب العالمية الأولى وكان أفظع ما فيها إبادة الشعب الأرمني في العام ١٩١٥. فقد اتُّهم أرمن الأناضول بتعاطفهم مع الروس تعاطفاً عدّ خيانة، وتمّت تصفيتهم على يد فرق من الجيش النظامي، أو على يد جبليين أكراد. ومن لم يمت منهم أُبعد في أقسى الظروف. وفي طريقهم نحو مخيمات في الصحراء السورية لم ينجُ منهم سوى ٣٥٠ الفاً. إبادة الشعب الأرمني التي

بدأت في شهر أيار من العام ١٩١٥ تتابعت في العام ١٩١٦ حتى اندلاع الأزمة اليونانية-التركية. قدّر عدد الموتى بنحو ٧٠٠ ألف أرمني (حسب تقديرات المؤرخ ارنولد توينبي في ذاك الوقت)[١٣]. وترافقت تلك الإبادة بمذابح مروعة ذهب ضحيتها يعاقبة وأشوريون-كلدانيون. وتمّ تفريغ الأناضول من المسيحيين مع رحيل اليونانيين من آسيا الصغرى، في العام ١٩٢٢، في عملية استعادة الأتراك الموجودين في اليونان. ومع نهاية مسيحيي آسيا الصغرى تمركز مسيحيو المشرق في الشرق الادنى العربي، وفي منطقة الهلال الخصيب ووادي النيل.

مع تفتُّت الامبراطورية العثمانية نهائياً في العام ١٩٢٣ وانتهاء الحرب العالمية الاولى، اتخذ مصير كنائس المشرق اتجاهات متناقضة. بعضها ما زال مقتلعاً من جذوره ويعيش خبرة الشتات المرّة (كالاشوريين-الكلدانيين والأرمن واليعاقبة). كما أن الإنفصال ما بين اليونانيين الهلّينيين والروم الأرثوذكس أصبح كاملاً. أما الكنائس الأخرى فإنها بدأت تواجه مشكلة إنشاء دول منتدبة لا تتطابق حدودها أبداً مع حدود البطريركيات والكنائس، باستثناء كنيسة الموارنة الذين سرّوا بإنشاء لبنان الكبير، حيث تمكنوا من تأدية دور مهمّ. أما الأشوريون-الكلدانيون فقد أخفقوا بأن يُعترف لهم بحقوق ثقافية وبضمانات، وكم بالأحرى بدولة كانت ما زالت حلم بعضهم. أخيراً، الملكيون والروم الارثوذكس، راحوا يشاركون بقوة في ظهور القوميات العربية. وهكذا بدت في الأفق اضطرابات القرن العشرين.

الحواشي

١) ان هذه الملاحظات الديموغرافية قد استخرجت من كتاب :

Youssef Courbage et Philippe Fargues, **Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc**, Fayard, 1992.

راجع الفصل الخامس من الكتاب المذكور اعلاه، وهو بعنوان : "النهضة المسيحية في الشرق العربي العثماني"، ص ١٤٣-١٩٠.

٢) Bernard Heyberger, "Les chrétientés d'Orient au XVIIIe siècle", **Histoire du christianisme**, t. X.

٣) André Bittar, "La dynamique commerciale des grecs-catholiques en Égypte au XVIIIe siècle", **Annales islamologiques** XXVI, 1992, pp. 181-196, et *id.*, "Les juifs, les grecs-catholiques et la ferme des douanes en Égypte sous Alî bey al- Kabîr", **Annales islamologiques**, XXVII, pp. 255-270.

٤) Bernard Heyberger, "Les chrétientés d'Orient au XVIIIe siècle", **Histoire du christianisme**, t. X.

٥) لن نتحدث هنا إلاّ باختصار عن الإرساليات التبشيرية، إذ إن هذا الموضوع سيبحث في فصول أخرى من هذا الكتاب.

٦) Étienne Fouilloux, **Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle**, Le Centurion, 1982, pp. 58-59.

٧) في ما يتعلق بالكنائس الشرقية في القرن التاسع عشر، نستخدم دراستنا (بعد اختصارها) التي نشرت، تحت عنوان : "مسيحيو الشرق خلال القرن التاسع عشر: التجديد وأخطاره"، في الجزء الحادي عشر من كتاب :

Histoire du christianisme, Desclée, t. XI, pp. 793-849.

٨) إن دفع أهل الذمّة للجزية مسألة مُتغيرة باختلاف المناطق. فلقد أظهر الباحث "كارپات" من خلال دراساته للمسألة ان عدداً كبيراً من المسيحيين، قد يبلغ ربما ثلثيهم، لم يكن يدفع الجزية، وهي ضريبة أساسية في الوضع الذمّي. راجع :

K. H. Karpat, "Millets and Nationality : The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", dans B. Braude et B. Lewis, **Christians and Jews in the Ottoman Empire**, I, pp. 141-169.

٩) إن هذا الوجه الأساسي في تطور مسيحيّي الشرق في القرن التاسع عشر يتمّ بحثه في الفصلين التاليين من هذا الكتاب.

١٠) Dory Papastratos, **Paper Icons, Greek Orthodox Religious Engravings 1665-1899,** Athènes, Papastratos S. A. Publication, 1990.

١١) Bernard Heyberger, "Les chrétientés d'Orient au XVIIIe siècle", **Histoire du christianisme**, t. X.

١٢) Cf. Charles Issawi, "The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century", dans B. Braude et B. Lewis (dir.) **Christians and Jews.**

١٣) المصادر الأرمنية تتحدث عن مليون قتيل. إلاّ ان هذا الرقم يبدو مبالغاً فيه، في نظر عالمي الديموغرافيا (كرباج وفارغ).

المراجع

Arberry, A. J. ed., **Religion in the Middle East, Three Religions in Concord and Conflict**, Cambridge U.P., 1969, 2 vol., rééd. 1976.

Augustinos, Gerasimos. **The Greek of Asia Minor, Confession, Community and Ethnicity in the Nineteenth century,** Kent State University Press, 1992, 270 p.

Bello, Stéphane, "La congrégation de S. Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIX^{e} siècle", **Orientalia Christiana Analecta** 122, Rome, 1939, 249 p.

Braude, Benjamin et Lewis, Bernard dir., **Christians and Jews in the Ottoman Empire, the Functioning of a Plural Society**, London, 1982, 2 t.

Chevalier, Michel, **Les montagnards chrétiens du Hakkari et du Kurdistan septentrional**, Paris, 1985, 412 p.

Chevallier, Dominique, **La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe**, Geuthner, 1971.

Clogg, Richard, **Balkan Society in the Age of Greek Independance**, Macmillan Press, London, 1981.

Colbi, Saul P., **A History of the Christian Presence in the Holy Land,** NewYork-London, 1988.

Courbage,Youssef et Fargues, Philippe, **Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc**, Fayard, 1992, 345 p.

Dédéyan, Gérard (dir.), **Histoire des Arméniens**, Privat, 1982.

Delacroix (Mgr), **Histoire universelle des missions catholiques**, t. III : **Les missions contemporaines (1800-1957)**, Librairie Grund, Paris, 1957.

Dib, Pierre, **L'Église maronite**, t. II : **Les maronites sous les Ottomans**, Beyrouth-Le Caire, 1962.

Fiey, Jean-Maurice, Pour un Oriens christianus, Novus, **Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux**, Beiruter texte und Studien, Bd 49, Franz Steiner Verlag, Stuttgart-Beyrouth,1993.

Fouilloux, Étienne, **Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^{e} au XX^{e} siècle**, Le Centurion, 1982.

Habbi,, Joseph, "L'unification de la hiérarchie chaldéenne dans la première moitié du XIX^{e} siècle", **Parole de l'Orient**, II, n^{o} 1, 1971, pp. 121-144 et n^{o} 2, pp. 305-328.

Haddad, Robert, **Syrian Christians in Muslim Society, An Interpretation,** Princeton U.P., 1970.

Hajjar, Joseph, **Les chrétiens uniates du Proche-Orient**, Le Seuil, 1962, 381 p.

___,"Le christianisme en Orient". **Études d'histoire contemporaine 1684-1968,** Librairie du Liban, 1971.

___,"Le Vatican, la France et le catholicisme oriental, 1878-1914", **Diplomatie et histoire de l'Église**, Beauchesne, 1979.

Heyberger, Bernard, **Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique**, BEFAR, 284, Rome, 1994.

___, "Les chrétientés du Proche-Orient", **Histoire du christianisme**, t. X .

Hopwood, Derek, "The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914", **Church and Politics in the Near East**, Clarendon Press, Oxford, 1969.

Hornus, Jean-Michel, "Le protestantisme au Proche-Orient", **Proche-Orient chrétien**, t. VII-X, 1957-1960.

Jalabert, Henri, **Jésuites au Proche-Orient. Notices biographiques**, Dar el-Machreq, Université Saint-Joseph, 1987, 512 p.

Joseph, John, **The Nestorians and their Muslim Neighbors, A study of Western Influence on their Relations**, Princeton, N.J., 1961, 281 p.

Joseph, John, **Muslim-Christian Relations and inter-Christian Rivalries in the Middle East, the Case of the Jacobites**, State University and Marshall College, Albany, 1983, 240 p.

Krikorian Mesrob K., **Armenians in the Service of the Ottoman Empire (1860-1908)**, Routledge Direct Editions, 1977, 149 p.

Le Coz, Raymond, **L'Église d'Orient, chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie**, 1995, 441 p.

McCarthy, Justin, **Muslims and Minorities, The Population of Ottoman Anatolia at the End of the Empire**, New York University Press,1983.

Mantran, Robert, **Histoire de l'Empire ottoman**, Fayard, 1989.

Mayeur-Jaouen, Catherine, "Les chrétiens d'Orient au XIX^{e} siècle, un renouveau lourd de menaces", **Histoire du christianisme**, Desclée, t. XI, pp. 793-849.

Mécérian, Jean, **Histoire et institutions de l'Église arménienne**, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1965.

Patelos, Constantin, **Vatican I et les évêques uniates.**

Philip, Thomas, **The Syrians in Egypt, 1725-1975**, Berliner Islam Studien, Bd 3, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1985.

Piolet, Jean-Baptiste, **Les missions catholiques françaises au XIX^{e} siècle**, Armand Colin, t. I : **Les missions d'Orient**, 430 p.

Rondot, Pierre, "Les chrétiens d'Orient", J. Peyronnet, **Cahiers de l'Afrique et de l'Asie**, IV, 1955.

Sanjian, Avedis K., **The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion,** Harvard U.P., Cambridge, Massachussets, 1965, 290 p.

Schlicht, Alfred, Frankreich und die suyrischen Christen, 1799-1861, Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient, **Islamkundliche Untersuchungen**, Bd 61, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1981, 331 p.

Sélis, Claude, **Les syriens-orthodoxes et catholiques**, éd. Brépols, fils d'Abraham 1988.

Tfinkdji, Joseph, **L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui,** 1913.

Tibawi, A .L., **British Interests in Palestine 1800-1901. A Study of Religious and Educational Enterprise**, Oxford U.P., 1961, 280 p.

Tibawi, A. L., **American Interests in Syria 1800-1901. A Study of Educational, Literary and Religious Work**, Clarendon Press, Oxford, 1966.

Valognes,, Jean-Pierre, **Vie et mort des chrétiens d'Orient**, Fayard, 1994.

Waterfield, Robin E., **Christians in Persia, Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants**, London, Georges Allen et Unwin, 1973.

الفصل السادس والعشرون

نهضة الكنيسة المصرية

منذ منتصف القرن التاسع عشر

الأنبا بيشوي

مقدمة

شهدت مصر، خلال القرن التاسع عشر، أحداثا تاريخية مهمة أسست لنهضة في مختلف المجالات. فبعد أن تم جلاء الفرنسيين عن مصر العام ١٨٠١ وعادت الى تركيا، بمعونة إنجلترا، حُسم النزاع الشديد الذي وقع على السلطة فيها لمصلحة محمد علي باشا، الألباني الأصل. وبعد توليه الحكم وانتصاراته على العثمانيين (١٨٣٣ و١٨٣٩) تدخلت الدول الأوروبية وضمنت له ولسلالته حكم مصر (معاهدة لندن ١٨٤٠).

توفي محمد علي باشا في عام ١٨٤٨ بعد أن وضع أُسس الدولة الحديثة لمصر وأطلق نهضة علمية وثقافية وزراعية. وتبعت سلالة محمد علي باشا خطاه، فدشن حفيده إسماعيل باشا قناة السويس في عام ١٨٦٩. وتصل هذه القناة البحر الأحمر بالبحر المتوسط، بين بور سعيد ومدينة السويس. وكان اسماعيل باشا شديد الرغبة في تطوير بلده، فأنشأ المدارس، والمعامل، والمتاحف، وحفر الترع، ومد خطوط السكك الحديدية والأسلاك التلغرافية، وأسس مصلحة البريد في مصر.

وهكذا، وفي هذا الجو النهضوي العام، بدأت نهضة الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر وبلغت ذروتها مع جلوس قداسة البابا شنودة الثالث على عرش مار مرقس الرسول الانجيلي. وكان قداسته قد تتلمذ في مدارس التربية الكنسية (أي مدارس الأحد) التي أنشئت عام ١٩١٨.

وقد واكبت نهضةُ مدارس الأحد نهضةَ التعليم الديني في المدارس، كما أنها أتت مباشرة بعد نهضة كلية اللاهوت الإكليريكيّة التي أُعيد إنشاؤها عام ١٨٩٣.

بدأت ملامح النهضة في الكنيسة القبطية، بصفة عامة، في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر وتزامن ذلك مع إيلاء رسالة التعليم في الكنيسة والمجتمع إهتماماً خاصًا تمثل باحضار المتنيّح البابا كيرِلُّس الرابع أول مطبعة أهلية الى مصر من إيطاليا عام ١٨٦٠.

ومنذ النصف الثاني من القرن العشرين دخلت الكنيسة القبطية في نهضة روحية على مستوى الإكليروس. وقد نهضت الرهبنة أيضاً نهوضاً ملحوظاً، وجرى تعمير دير مار مينا الأثري في صحراء مريوط.

اما اليوم، فقد عادت لكنيسة الإسكندرية القبطية سمعتها القديمة بين كنائس العالم، وهي تعيش نهضة غير مسبوقة داخل مصر وخارجها.

رواد النهضة

بلغ عدد روّاد النهضة في الكنيسة القبطية، منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى آخر القرن العشرين، ثمانية، هم :

١ - البابا كيرِلُّس الرابع الذي عُرف بأبي الإصلاح (١٨٥٤-١٨٦٢) وهو البطريرك ١١٠ وقد عاصر حاكمَيْ مصر عباس باشا الأول وسعيد باشا.
٢ - البابا ديمتريوس الثاني (١٨٦٢-١٨٧٠) وهو البطريرك ١١١، وقد عاصر سعيد باشا واسماعيل باشا (١٨٦٣).
٣ - البابا كيرِلُّس الخامس (١٨٧٤-١٩٢٧) وهو البطريرك ١١٢، وقد عاصر اسماعيل باشا وتوفيق باشا (١٨٧٩)، وثورة عرابي (١٨٨٢)، وعباس الثاني، والسلطان حسين كامل، والملك فؤاد الأول.
٤ - البابا يؤانس التاسع عشر (١٩٢٨-١٩٤٢) وهو البطريرك ١١٣، وقد عاصر الملك فؤاد.
٥ - البابا مكاريوس الثالث (١٩٤٤-١٩٤٥) وهو البطريرك ١١٤، وقد عاصر الملك فؤاد والملك فاروق.
٦ - البابا يوساب الثاني (١٩٤٦-١٩٥٦) وهو البطريرك ١١٥، وقد عاصر الملك فاروق والرئيس محمد نجيب والرئيس جمال عبد الناصر.

٧ - البابا كيرلِّس السادس (١٩٥٩- ١٩٧١) وهو البطريرك ١١٦، وقد عاصر الرئيس جمال عبد الناصر والرئيس أنور السادات.

٨ - البابا شنودة الثالث (١٤ نوفمبر ١٩٧١)، أطال الله حياته، وهو البطريرك ١١٧، وقد عاصر الرئيس أنور السادات والرئيس حسني مبارك.

البابا كيرلُّس الرابع، أبو الإصلاح

إنه من أعظم شخصيات الأقباط في القرن التاسع عشر، وإليه يرجع الفضل في نهضة الأقباط الدينية والعلمية والإجتماعية، فلقّب بحق بأبي الاصلاح. قام بثورة روحية واجتماعية قلبت الاوضاع وغيّرت صورة المجتمع، فأيقظ في الأقباط الوعي وقادهم في نهضة شاملة تتناول مختلف المجالات. ومن أهم إنجازاته :

- أنشأ أول مدرسة مصرية لتعليم البنات، قبل المدرسة السنية التي أنشئت في عهد الخديوي إسماعيل سنة ١٨٧٣، فسبق الحكومة في هذا المضمار.
- أول من قام بإنشاء مكتبة عامّة قوميّة في مدرسة الأقباط بالقاهرة.
- أول من أنشأ مدارس وطنية مجانية للأقباط والمسلمين، المصريين والأجانب على السواء، وكان هدفه تثقيف الشعب ونهضة الأمة المصرية جمعاء.

من المدارس، مدرسة الأزبكية (في القاهرة) التي افتتحها سنة ١٨٥٤ وجعل ناظرها الأستاذ اسكندر جروه السوري، وكان أديباً وشاعراً يجيد لغات عدة. ثم عقبه في النظارة العلاّمة القمص فيلوثاوس إبراهيم بغدادي، رئيس الكنيسة المرقسية الكبرى. ثم الأديب الشاعر تادرس بك وهبي الذي درس اللغة العربية في الأزهر هو وزميله الأستاذ ميخائيل عبد السيّد، مؤسس جريدة "الوطن".

أما برامج التعليم في المدارس التي أسسها فكانت تحتوي تدريس اللغات (العربية، القبطية، الإنكليزية، التركيّة، الإيطالية والفرنسية) والعلوم الحديثة والفنون الجميلة. وتقول المؤرخة الإنجليزية مسز بوتشر : "وقد كان التعليم في المدارس التي أنشأها عظيماً والعلوم التي تُدرّس من أرقى ما يدرّس في المدارس العالية والراقية"[١].

- جدّد بناء الكنيسة المرقسيّة الكبرى في الأزبكية بالقاهرة.

- أحضر أول مطبعة أهلية الى مصر من إيطاليا سنة ١٨٦٠ (وهي أول مطبعة بعد مطبعة بولاق الاميرية)[٢]، واحتُفل باحضارها في محطة القاهرة احتفالاً عظيماً.

- فض النزاع بين والي مصر محمد سعيد وثيودور الثاني امبراطور إثيوبيا، بعد أن كانت الحرب على وشك الوقوع بينهما.

البابا كيرِلُّس الخامس

تسلّم مقاليد الرعاية وعمره خمسون سنة، ومنحه رب الكنيسة أن يرعاها على مدى ثلاث وخمسين سنة وتسعة شهور[٣].

كان أبا تقياً وقديساً عاش عيشة النسك والزهد واشتهر بالوداعة والمغفرة للمسيئين. احب الفقراء وساعد المنكوبين، ناهيك عن الإصلاحات التي قام بها :

- افتتح البابا كيرِلُّس الخامس المدرسة الاكليريكيّة في ١٨٩٣/١١/٢٩، بعد أن كانت المدرسة الاولى، التي أنشأها مار مرقس الرسول، قد توقفت فترة ١٢٠٠ سنة (أي منذ الفتح العربي وحرق مكتبة الإسكندرية). ولضمان حسن سير هذه المدرسة عَيّن لها إثنين من أكثر الرجال تقوى ومعرفة بالأرثوذكسية هما يوسف منقريوس وحبيب جرجس اللذان بدأ بهما كمدرّسين، ثم تولى الاول رئاستها وبعد نياحته تولاها الثاني. وسيرد الحديث عنهما باكثر تفصيل لاحقاً.

- شجّع نهضة اللغة القبطيّة فحثّ إقلاديوس لبيب على وضع قاموس قبطي/عربي، وعيّنه مدرّساً للغة القبطية في الاكليريكية .

- أنشأ سنة ١٨٩٩ ثلاث مدارس للرهبان، إحداها في الإسكندرية وأخرى في ناحية بوش وأخرى في الدير المحرق. وتدعيماً لهذه الحركة العلميّة أرسل سبعة رهبان للدراسة في الكلية اللاهوتية بأثينا.

- أنشأ "صف خوجات" (كلمة تركيّة تعني مدرسين أو معلمين) بالمدرسة الكبرى التي كان قد أنشأها البابا كيرلّس الرابع. وكان الهدف من هذا "الصف" هو تخريج الشبان القبط الذين يستطيعون تعليم أولاد الكنيسة عقيدتهم الأرثوذكسية الصحيحة ولغتهم الأصلية. وأنشأ صفاً آخر لتخريج المعلمات لتعليم البنات وللهدف نفسه.

- اهتم بالتعليم المهني فأنشأ في رحاب كنيسة القديسة دميانة ببولاق مدرسة للصنائع خاصة بالصبيان لتعليمهم النجارة والحدادة وغيرها، واخرى للبنات لتعليمهنّ التدبير المنزلي.

ومن بين الذين اشتهروا في هذه الحقبة من الزمن القمص فيلوثاوس الذي يُعتبر من اكبر العاملين في النهضة الإصلاحية والذي كان بحقّ حجة الكنيسة الأرثوذكسية في القرن التاسع عشر وله مؤلفات قيّمة.

مظاهر النهضة منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين

أولاً : **الرعاية الدينية**

كان البابا كيرِلُّس الرابع يعقد اجتماعاً للقسوس كل سبت في مدرسة الأقباط بالازبكية ويشدد في كلامه على واجبات القسوس[٤].

وقام البابا كيرِلُّس الخامس برحلتين رعويتين : الأولى في عام ١٩٠٤ والثانية في عام ١٩٠٩ طاف فيهما بلاد الوجه القبلي كله لتفقد الأقباط ودراسة أحوال الكنائس على الطبيعة، ووصل في الزيارتين الى السودان. في الزيارة الأولى وضع حجر الأساس للكنيسة القبطية في الخرطوم، وفي الثانية قام بتدشين تلك الكنيسة ووضع حجر الأساس للمدرسة القبطية الكبرى في السودان[٥].

ثانياً : **التعليم الديني ... مدارس الأحد**

كانت الكتاتيب القبطية طوال القرن التاسع عشر في الغالب ملحقة بالكنائس، وكان كثير من التلاميذ شمامسة في الكنائس، فاتخذ التعليم في الكتاتيب طابعاً دينياً، ولم يدرس الى جانب المواد الدينية غير الخط والحساب والمطالعة في الإنجيل[٦]. وعندما أنشأ البابا كيرِلُّس الرابع مدارسه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، احتل التعليم الديني جانباً مهماً من الدراسة. وعندما سُمح للأقباط بدخول المدارس الأميرية سنة ١٨٦٣، لم يكن الدين المسيحي يدرّس في هذه المدارس واستمر هذا الوضع حتى أوائل القرن العشرين. وفي عام ١٩٠٥ رأى الأستاذ حبيب جرجس، أستاذ اللاهوت في المدرسة الإكليريكية وواعظ الكنيسة الأول في ذلك الوقت، أن يعالج هذا الموقف، فخصص يوم

الخميس من كل أسبوع لإلقاء دروس للطلبة المسيحيين في المدارس الأميرية (أي الحكومية) بكنيسة الفجالة. وفي سنة ١٩٠٨ نجحت مساعي مدير المتحف مرقس باشا سميكة القبطي، في تقرير تعليم الدين المسيحي في المدارس الأميرية(٧).

قامت المدرسة الإكليريكية بدور مهم في تدريس الدين المسيحي في هذه المدارس (الأميرية)، فعُيّن عدد من خريجيها لتدريس مادة الدين المسيحي، كما انتُدب الأستاذ يوسف بك منقريوس ناظر المدرسة الإكليريكية مفتشاً للتعليم الديني في المدارس الأميرية، كما أدخل تعليم الدين في منهج مدرسة المعلمين العليا لإعداد أساتذة لتعليم الدين المسيحي.

مدارس الأحد القبطية

كان أول ظهورها في سنة ١٩١٨ على يد الأستاذ حبيب جرجس. وفي سنة ١٩٣٥ صار للجنة العامة لمدارس الاحد ٨٥ فرعاً في القاهرة والأقاليم. وكانت تضم اكثر من عشرة آلاف من بنين وبنات من مختلف المعاهد العلميّة في جميع مراحل التعليم في ذلك الحين. وقد رأس مدارس الأحد قداسة البابا شنودة الحالي، عندما كان أسقفاً للتعليم إبتداء من سنة ١٩٦٢.

ثالثاً : **إنشاء المدرسة الإكليريكية ودورها**

يُعتبر إنشاء المدرسة الإكليريكية من أهم دعائم النهضة الدينية للأقباط الأرثوذكس. كانت مدة الدراسة فيها خمس سنوات يدرس خلالها : اللاهوت، العقيدة، علم ودين، تفسير، علم الوعظ، درس الكتاب المقدس، التاريخ، قوانين الكنيسة، الاحوال الشخصية، مؤلفات الآباء، طقوس الكنيسة، الألحان، المزامير، التسبحة، الفلسفة، المنطق، علم النفس، علم التربية، واللغات (العربية، العبرية، اليونانية، والانجليزية). وقام بتدريس هذه المواد أساتذة مختصون.

ازدهرت هذه المدرسة في القرن العشرين فصارت كليّة(٨) فيها قسم عالٍ، وقسم متوسط، وايضاً قسم ليلي جامعي. يدير الكلية الآن قداسة البابا شنودة الثالث منذ أن كان أسقفاً للتعليم، وهو متخرج من قسم التاريخ في كلية الآداب بالقاهرة، الى جانب حصوله على ماجستير في الآثار، وبكالوريوس الكلية الإكليريكية التي صار أستاذاً فيها.

نشاط الإكليريكيين(٩)

كانت الإكليريكية الشعلة التي سطعت على المجتمع القبطي في اواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين. ففي مجال الوعظ كان الطلبة يقومون به في المدن والقرى فيلقون العظات ويقدمون الدروس الدينيّة للأطفال بقدر استطاعتهم، وكان إقبال الشعب على سماع الوعظ عظيماً. وبعد تخرّجهم كانوا يعيّنون كهنة أو وعاظاً فيقومون بواجبهم على أكمل وجه. كما نهضوا ايضاً بتدريس الدين في المدارس. وكان للاكليريكيين ايضاً نشاط عظيم في التأليف، أمثال الاستاذ حبيب جرجس والقمص سرجيوس والقمص ميخائيل مينا وغيرهم. كما كانوا السباقين في ميدان الصحافة الدينية ومن الخريجين الاوائل الذين كان لهم تأثير على نهضة الكنيسة القبطية وتقدمها :

١-الاستاذ حبيب جرجس: وهو من القاهرة، التحق بالمدرسة يوم إنشائها سنة ١٨٩٣ وتخرج منها سنة ١٨٩٨، وكان ترتيبه الأول. وبعد وفاة القمص فيلوثاوس إبراهيم، الخطيب الأول للكنيسة القبطية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، خلفه المرحوم حبيب جرجس، فكان الواعظ الأول وعالم اللاهوت الأول في الربع الاول من القرن العشرين. وكان أيضاً الرائد الأول لمدارس الأحد القبطية في كل بلاد القطر. وقد ألّف أكثر من عشرين كتاباً كانت تدرّس في المدرسة الإكليركية، وكانت ترنيماته الكنسية التي يؤلفها تردد في جميع كنائس القطر. بل ان مجلة "الكرمة" التي بدأ بإصدارها سنة ١٩٠٤ واستمرت ١٧ سنة من أكثر المجلات الدينية انتشاراً. ويرتبط تاريخ الأستاذ حبيب جرجس بتاريخ الكنيسة القبطية في النصف الأول من القرن العشرين، فكان الأستاذ الأول لرجال الدين الأرثوذكسي، وأستاذ اللاهوت من ١٨٩٨ الى ١٩١٨، بل استمر في تدريس اللاهوت مع تعيينه ناظراً، لعدم وجود من يقوم بعمله بكفاءة. وبقي ناظراً للإكليريكية من العام ١٩١٨ الى حين وفاته (١٩٥١). وقد قيل عنه في زمانه إنه يندر وجود من يضارع حبيب جرجس في ورعه وتقواه ووداعته.

٢-القمص يوحنا سلامة : الذي عيّن وكيلاً لمطرانية الخرطوم، في وقت لم يكن للأقباط مطارنة في السودان، فقام بنشاط عظيم، وبجهوده تقدمت المدرسة القبطية في الخرطوم وازدهرت المدارس القبطية الاخرى في السودان. له مؤلفات ثمينة عدة عن عقائد الكنيسة القبطية، منها كتاب "**اللآلئ النفيسة في شرح طقوس الكنيسة**".

٣- القمص ميخائيل مينا: الذي من مؤلفاته "**علم اللاهوت**" في ثلاثة مجلدات، و"**تحفة هذا الجيل في شرح التوراة والإنجيل**".

رابعاً : **الصحافة والمجلّات الدينية**

من أعظم مظاهر النهضة في الكنيسة القبطية ظهور المجلات الدينية في أواخر القرن التاسع عشر. ولم يكن من الممكن ظهور هذه المجلات في النصف الأول من ذلك القرن، لعدم وجود الطباعة عند الأقباط قبل سنة ١٨٦٠ كما ذكر آنفاً، وقد صدرت منها جريدة "الوطن" لميخائيل عبد السيد.

أما تقدم الطباعة والثقافة في أواخر القرن التاسع عشر فكان باعثاً على ظهور المجلات الدينية، وكان ظهور الصحف اليومية السياسية أسبق. أما المجلات الدينية فقد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر. وقد سيطرت طبقة مثقفة من خريجي المدرسة الإكليريكية على الصحافة الدينية في أوائل القرن العشرين. ومن هذه المطبوعات :

صحف يومية سياسية :	**الوطن**	سنة ١٨٧٧.
مجلات دينية :	**الحق**	١٨٩٥، صاحبها يوسف منقريوس.
	الكرمة	١٩٠٤، صاحبها حبيب جرجس.
	الرابطة المسيحية	١٩٠٧، صاحبها فرج جرجس.
	عين شمس	١٩٠٧، صاحبها إقلاديوس لبيب.

وقام ايضاً أشخاص نابهون من غير أساتذة الإكليريكية باصدار مجلات دينية وصحف يومية منها :

صحف يومية سياسية :	**البيان**	١٨٨٤، ثم توقفت وصدرت بدلاً منها
	الصديق	١٨٨٦.
	مصر	١٨٩٦ (مسائية)... وغيرها.
مجلات دينية :	**مرمى النجاح**	١٨٩٢، صاحبها عطية جرجس.
	الراوي	١٨٩٢، صاحبها بطرس الأسيوطي.
	الإخلاص	١٨٩٦، صاحبها ابراهيم عبد المسيح... وغيرها.

والجدير بالذكر أن هذه الجرائد والمجلات قضى عليها الانكليز يوم أعلنوا الحماية على مصر. وعادت جريدة "**مصر**" الى الظهور ايام ثورة سعد زغلول (١٩١٩)، وظلت الى ما بعد ثورة ١٩٥٢.

وظهرت مجلة "**مدارس الأحد**" التي حرر فيها الاستاذ نظير جيد (قداسة البابا شنودة الثالث حالياً)، كما تولى رئاسة تحريرها في بعض الفترات قبل دخوله الى الرهبنة سنة ١٩٥٤. وعند سيامته أسقفاً للتعليم ومديراً للكلية الإكليركية أصدر مجلة "**الكرازة**" لتعبّر عن صوت الإكليريكية وتكون منبراً للتعليم. واستمر في إصدارها بعد تنصيبه بطريركاً، متولياً بنفسه رئاسة تحريرها.

خامساً : **نهضة اللغة القبطيّة**

كانت القبطية لغة تخاطب الأقباط في الصعيد حتى القرن السابع عشر. ومنذ القرن الثامن عشر إنتهى التخاطب بهذه اللغة ولكنها ظلت، مع مفردات يونانيّة، لغة الكنيسة حتى القرن العشرين، وما زالت تستخدم في صلوات الكنيسة وألحانها الى جانب العربية. إلا أن اللغة القبطية نهضت بعد كبوتها في منتصف القرن التاسع عشر وألّف فيها كثيرون أجروميات وقواميس وأشهرهم :

- عريان مفتاح، وتوفي سنة ١٨٨٨.
- القمص فيلوثاوس إبراهيم، العالم اللاهوتي والخطيب المشهور الذي تتلمذ على يد عريان مفتاح، وتوفي سنة ١٩٠٤.
- برسوم إبراهيم الراهب، وكان مدرساً للغة القبطيّة في المدرسة الإكليريكية ومدرسة الأقباط بالأزبكية.
- إقلاديوس بك لبيب، صاحب القاموس القبطي واكبر عالم في اللغة القبطية، ويعتبر بحق عميد الادب القبطي.

سادساً : **بناء الكنائس**

لا يرى باحث التاريخ إنشاء أية كنيسة في النصف الاول من القرن التاسع عشر، ولكننا نرى إنشاء كنائس جديدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين.

سابعاً : **الجمعيات الخيريّة القبطيّة**

إن أعظم نشاط في الميدان الإجتماعي يتجلى بأعمال الجمعيات الخيرية التي بُدئ بانشائها في الربع الاخير من القرن التاسع عشر. وبلغ عددها خمس جمعيات، هي : الجمعية الخيرية القبطيّة، جمعية التوفيق القبطية، جمعية النشأة القبطية، جامعة المحبة وجمعية الإيمان القبطيّة. وقد اهتمت جميعها بخدمة الفقراء وتعليمهم وغرس الفضائل في النشء، ومنها من اهتم بتأسيس مستشفى او بإحياء اللغة القبطية وتعليم الدين المسيحي وتعليم الصناعات بتأسيس مدرسة صناعيّة للبنين وأخرى للبنات.

الجمعيات القبطيّة، منذ بداية القرن العشرين حتى ثورة ١٩١٩. ويمكننا في هذا السياق ذكر : جمعيّة اصدقاء الكتاب المقدس، جمعية ثمرة التوفيق القبطيّة، جمعية الإخلاص القبطيّة في الإسكندرية، وجمعية ملجأ الأيتام. وهدفها العناية بالفقير واليتيم ونشر الوعظ والإرشاد. ومنها من اهتم ايضاً باحياء اللغة القبطيّة وتعليم الدين المسيحي.

ثامناً : **دورالأقباط في السودان**

كان للأقباط الفضل في وصول الحضارة الى السودان. فبعد فتح السودان سنة ١٨٢١ احتاج الخديوي محمد علي الى عدد كبير من الموظفين لتنظيم شؤون البلد، فذهب عدد من الأقباط للعمل وتحمّلوا الأعباء بشجاعة وصبر، وذلك بسبب عداء الاهالي للمصريين من ناحية، وعدم توافر وسائل المعيشة من ناحية أخرى. وعادت المسيحية معهم الى السودان بعد أن غابت عنه نحو خمسة قرون. وقد ساهم الأقباط في تعليم السودانيين شؤون الزراعة والري والمحاسبة المالية والإدارة. وعندما استقر الأقباط في السودان رسم البابا بطرس الجاولي أسقفين للسودان. ولم تمضِ خمس عشرة سنة على استعادة السودان عام ١٨٩٨حتى كان الأقباط قد أسسوا ست كنائس من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩١٣، وتوالت سيامة أساقفة لهم.

وكان البابا كيرِلُس الخامس قد رسم للخرطوم أسقفاً هو الأنبا صرابامون الذي أسس هناك مدرستين قبطيتين، واحدة للبنين والأخرى للبنات. وكان هناك أسقف لأم درمان وآخر لعطبرة، فتعاونا وبنيا كنيسة جديدة في أم درمان وجدّدا كنيسة عطبرة. وحمل المدرسون الأقباط رسالة التعليم في السودان، سواء في المدارس الحكومية أو في المدارس القبطية.

تاسعاً : الفنون القبطيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين

كان الاهتمام بالفن القبطي في القرن التاسع عشر عموماً ضئيلاً، ويكاد يكون مقصوراً على بعض الرهبان الذين ورثوا طريقة النقش وبعض الزخارف. والزائر للمتحف القبطي قلما يجد آثاراً من تراث القرن التاسع عشر. ففي مجال الرسم والتصوير عهد الأقباط منذ القرن الثامن عشر نتاجهم الفني الى فنانين من الأرمن أو الروم أو الايطاليين، كالمصور يوحنا الأرمني وهو من مشاهير مصوري الايقونات في القرن الثامن عشر، ومصور آخر اسمه انسطاسي الرومي في القرن التاسع عشر وله ايقونات في كنيسة مار جرجس بقصر الشمع في مصر القديمة، منها ايقونة للشهيدة دميانة والأربعين عذراء، وأخرى لمار جرجس ومؤرخة بتاريخ ١٨٦٤. وتنتقد المؤرخة الإنجليزية مسز بوتشر، التي زارت مصر في أواخر القرن التاسع عشر، ما وصلت إليه حالة الفنون القبطية من تدهور في ذلك الحين فتقول : "إن صناعة النقش على الخشب والنقش على النحاس والترصيع ما زالت تستخدم بنسبة قليلة في المنازل الخصوصية، ولكن صناعة النقش والرسم (التصوير) ماتت"(١٠).

وبرزت في القرنين التاسع عشر والعشرين صناعة التطعيم والتعاشيق الخشبية التي أخذت شهرة عالمية في فنون صناعة الأخشاب. ومما بشّر بالخير في القرن العشرين أن الفن القبطي بدأ يأخذ طريقه في التقدم وفقاً للمخطط العلمي والحضاري الذي تؤكده الدراسات الخاصة بالفنون والآثار القبطية في معهد الدراسات القبطية بالقاهرة. وقد برع من رجال الفن في القرن العشرين عدد من الفنانين مثل رمسيس ويصا واصف (نجل المجاهد الوطني ويصا واصف) وقد برع في العمارة، والاستاذ الدكتور إيزاك فانوس وقد برع في فن الايقونات والفريسك والموزاييك، ونال الفن القبطي على يديه شهرة عالمية، فاستعاد بذلك مجد الفنان القبطي في القرون الأولى ، بل صار مدرسة، تتلمذ وما زال يتتلمذ عليه الكثيرون في هذا الجيل، منهم رهبان وراهبات يرسمون ايقونات قبطية للكنائس.

المتحف القبطي

في عام ١٩٠٠ أخذ مرقس سميكة باشا يجمع الآثار القبطية في حجرة خاصة بجوار الكنيسة المعلقة. وفي سنة ١٩١٠ أنشأ المتحف القبطي وقد عاونه البابا كيرلُس الخامس

والأنبا يؤانس وكيل الكرازة المرقسية. وهكذا بفضل جهود مرقس سميكة باشا ونخلة بك الباراني ضم المتحف الآثار القبطية التي تبرز ملامح العصر القبطي من ناحية، ومدى ارتباطه بالعصر الفرعوني والعصر الإسلامي من ناحية اخرى. وقد ضمته الدولة الى مؤسساتها القومية سنة ١٩٣١، لأنه يمثل جزءًا مهمًا من تاريخ الحضارة المصرية، وخاصة في العصر المسيحي الذي انتهى بالفتح العربي الاسلامي سنة ٦٤١. وفي المتحف الآن، علاوة على قسم المعروضات الذي يحوي آثاراً قبطية يرجع بعضها الى القرون الأولى للمسيحية، مكتبة ثمينة حوت اكثر من ٤٥٠٠ مجلد بين مطبوع ومخطوط. وقد كان إنشاء هذا المتحف عملاً عظيماً لحفظ التراث القبطي من الضياع، وبواسطته يستدل أقباط اليوم على أمجاد أجدادهم.

مظاهر النهضة منذ منتصف القرن العشرين وحتى العام ٢٠٠٠

البابا كيرِلُّس السادس

وكانت مدة رئاسته بين السنوات ١٩٥٩ و١٩٧١. كان قداسة البابا كيرِلُّس السادس رجل الصلاة والمعجزات، ومن أهم مظاهر نهضة الكنيسة في عصره :

- الاتفاقية التاريخية مع اثيوبيا وسيامة بطريرك الجاثليق الأول في سنة ١٩٥٩ وزيارته لاثيوبيا في منتصف العام الثاني من حبريته. وزارها ثانية في العام السادس لحبريته ليترأس مؤتمر رؤساء الكنائس الأرثوذكسية الشرقية (القبطية، السريانية، الأرمنية، الإثيوبية، الهندية، والأرمنية في كيليكيا) في أديس أبابا، الذي تم لأول مرة بين رؤساء هذه الكنائس منذ عهود طويلة. وقد رأس قداسته القداس المشترك للكنائس الأرثوذكسية الشرقية في عيد الميلاد من العام التالي في الكاتدرائية المرقسية بالقاهرة.

- الرغبة الواعية في نشر الكرازة المرقسية في أفريقيا ورعاية الأقباط في سائر بقاع العالم. فامتدت رسالة الكنيسة الى ربوع شتى في أفريقيا، وتأسست لأول مرة كنائس قبطية في الكويت وأمريكا الشمالية وكندا وأستراليا، وارسلت البعثات الدينية لرعاية أبناء الكنيسة في الخارج، واعتمد ترجمة الخولاجي المقدس الى اللغة الانجليزية.

- الحرص على مقدسات الكنيسة وطقوسها، وكان من دلائل ذلك أنه قام بتشكيل اللجنة العليا للطقوس الكنسية لتثبيت القواعد الطقسية ونشرها ومتابعة تنفيذها، ضماناً لوحدانية العبادة وعدم الخروج عن ترتيب الآباء، كما اهتم قداسته اهتماماً كبيراً بالخدمة الشماسية، إذ حرص على حصر القائمين بها وقيدهم في سجلات البطريركية وعلى متابعة نموهم روحياً وثقافياً.

- القيام بجولات رعوية عدة، في مختلف أنحاء الجمهورية، كان لها أعظم الأثر فى نفوس المواطنين، مسيحيين ومسلمين، وكانت بركة وسلاماً لأبناء الوطن جميعاً.

- سيامة أكثر من عشرين مطراناً وأسقفاً. وكان أول من انشأ أسقفيات عامة للخدمات الإجتماعية والتعليم والمعاهد الدينية والبحث العلمي، كما بعث من جديد أسقفيات القليوبية (أتريب)، وحلوان (منف)، ودمياط.

- انتشار التعليم الديني وإقبال الناس على سماع كلمة الله وازدهار العقيدة الأرثوذكسية وصدور العديد من المؤلفات الروحية والطقسية والتاريخية والتفسيرية والتأملية في أقوال الآباء. وأذن قداسته بأداء القداسات على مذابح متنقلة في الأحياء الشعبية والقرى البعيدة التي لا توجد فيها كنائس. وشجّع قداسته إلحاق القاعات الدينية بالكنائس لممارسة الأنشطة الاجتماعية والثقافية والفنية والدينية الضرورية لإكمال تنشئة الأفراد...

- تدعيم الرباط الزوجي والبيت المسيحي حين استغل بعض المغرضين نصاً في قانون الأحوال الشخصية يبيح الحصول على الطلاق عند تغيير الزوج للمذهب المسيحي. وقد اصدر قداسته مع أخيه قداسة البطريرك الأنطاكي للسريان الأرثوذكس بياناً تاريخياً يؤكد وحدانية الكنيستين وارتباطهما في الإيمان الواحد منذ القدم، مع تبادل ذكر أسماء بطريرك الكنيستين في كل منهما، في الصلوات الليتورجية. وأسس قداسته مكتباً للرعاية الأسرية والخدمة الاجتماعية في البطريركية للإشراف الروحي، وافتقاد المحتاجين مادياً وأدبياً.

- الحرص على الرعاية الروحية للكنائس. فقامت البطريركية بتشكيل لجان من أناس مشهود لهم لإدارة الكنائس مع الكهنة، وقد تشكلت الهيئة العامة لكهنة القاهرة

لرعاية الكهنة مادياً وادبياً وتأكيد الحياة الكريمة لهم ولأسرهم وتزويدهم بالثقافة الروحية والطقسية والرعوية، كما تشكلت رابطة مرتلي الكنائس للغرض نفسه. وأولى قداسته الهيئتين رعاية مادية وأدبية.

- إزدهار العلاقات مع الكنائس الأخرى في أنحاء العالم. فاستقبل قداسته العديد من رؤساء ووفود الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية والأسقفية، كما أوفد البعثات الكنسية للمجالس والمؤتمرات المسكونية، ورفع إسم مصر وكنيستها في المحافل العالمية، وكان لمواقف قداسته الوطنية والقومية في شتى المناسبات، خاصة خلال أزمة الشرق الأوسط، ولتصريحاته التاريخية وحرصه على وحدة صفوف المواطنين في الداخل، أجلّ الاثر في مختلف الأوساط، وأقوى الأصداء في شرح عدالة القضايا الوطنية، خاصة في نفوس رؤساء الكنائس الغربية والرأي العام العالمي.

- إزدهار الرهبنة بفضل تشجيعه، فانخرط في سلكها خيرة من شباب الكنيسة وشابّاتها، وصدر العديد من المؤلفات في تاريخ الرهبنة وفلسفاتها، واحتفلت الكنيسة بذكرى الخالدين من آبائها.

- تقديس الميرون(١١) في العام الثامن لحبريته، وقد تم ذلك في الكاتدرائية المرقسية الكبرى بالقاهرة، في احتفالات تاريخية.

- نمو حركة التعليم اللاهوتي. إذ شكل قداسته مجلساً عالياً للتعليم بالتعاون مع أسقفية التعليم للنهوض بالكلية الإكليريكية، التي افتتحت مبانيها الجديدة وأقسامها الداخلية في عهده، لتتمكن من إعداد الكاهن والخادم المثالي، فازداد الإقبال عليها. وتبع هذا ازدهار المكتبة القبطية بمؤلفات قيّمة في مختلف فروع علوم الكنيسة. وقادت الكنيسة حركة النهوض بتوحيد مناهج التربية الكنسية مع شقيقاتها الكنائس الأرثوذكسية الشرقية. واهتم قداسته بالحياة الروحية للشباب فرعى تشكيل الأسر الجامعية المسيحية وكان يتابع بكل اهتمام نشاطها ونموها.

- حصول حركة رعوية إنشائية ومعماريّة واسعة. ففي القاهرة وحدها شُيّدت ثلاث وثلاثون كنيسة، وفي الإسكندرية عشر كنائس، الى جانب العديد منها في

الإيبارشيات(١٢) وأعاد قداسته بناء وتعمير دير الشهيد مار مينا العجائبي الأثري في مريوط وكذلك دير الأنبا صموئيل في القلمون. وعُني قداسته بالكاتدرائية المرقسية الكبرى (الازبكية) في القاهرة، فقام بتجديدها، كما بدأ قداسته بإعادة بناء كنيسة الشهيد اسطفانُس الملحقة بها.

- إقرار الدولة للأعياد المسيحية والإجازات الرسمية للمسيحيين في كافة قطاعات العمل، كما أكدت دور التربية الدينية في تنشئة الأجيال الصاعدة فأقرّتها مادة أساسية في مراحل التعليم المختلفة.

- إرساء الزعيم الراحل جمال عبد الناصر حجر أساس كاتدرائية مار مرقس الجديدة في دير الأنبا رويس بالقاهرة، وقد افتتحهما في حضور جلالة امبراطور اثيوبيا ووفود عالمية تمثل مختلف الكنائس . وكان ذلك في ذكرى مرور تسعة عشر قرناً على استشهاد القديس مار مرقس الإنجيلي في العام التاسع لحبريته. وكان من أهم الذكريات الخالدة تمكُّن البابا كيرِلُّس السادس من استعادة جزء من رفات مار مرقس من فينيسيا، بعد اتصالات موفقة تمت بينه وبين الفاتيكان.

- وقد اشتهر قداسته وذاع صيته لزهده ونسكه الزائدين وللصلوات المستمرة وأدائه كافة العبادات في أوقاتها، الأمر الذي أشاع روح التقوى ومحبة الكنيسة في نفوس الشعب، وكان خير قدوة للرعاة. كما تحلى بطول الأناة، والوداعة، والاتضاع الفائق، والمحبة للجميع والحنوّ البالغ، وقد شُهد لقداسته بالشفافية الزائدة وتنبؤاته العديدة، كما نال على يديه الكثيرون أشفية وبركات كثيرة ما زلنا نسمع عنها حتى يومنا هذا.

قداسة البابا شنودة الثالث

اطال الله حياته، قد ارتقى السدة المرقسية في ١٤ نوفمبر ١٩٧١، ونحن عندما نريد أن نؤرخ لنهضة الكنيسة في فترة ربع القرن الاخير، وهي فترة إعتلائه كرسي مار مرقس، نجد أنفسنا امام لُجّة عظيمة يصعب الغوص فيها : إنجازات كثيرة في ميادين شتى ونهضة روحية وفكرية في مجالات متنوعة. إنه أمر يصعب جداً الإحاطة به أو حصره في هذه المساحة الضيقة.

تميّز تاريخه في الكنيسة بميزات انفرد بها وحده في شخصيته وإنجازاته: كرجل علم

وفكر، كأسقف للتعليم والتربية الكنسية والمعاهد الدينية، كمشجع على الحياة الرهبانية، كمهتم بأقباط المهجر، وبالحوارات اللاهوتية مع الكنائس الاخرى، كرئيس المجمع المقدس، كرئيس كهنة يختار مع الشعب القسوس، وكمهتمّ بإشراك العلمانيين في الخدمة الكنسية، وكخير قائد يعنى بالخدمة الاجتماعية.

١. كرجل علم وفكر

أديب وشاعر وكاتب وصحافي ، عضو في نقابة الصحافيين منذ ما يقرب من الثلاثين عاماً. يرأس تحرير مجلة "الكرازة"، ويكتب مقالاً أسبوعياً في جريدة "وطني" وله مقالات عديدة نشرت في جريدة "الاهرام" وجريدة "الجمهورية" ومجلة "أكتوبر" وغيرها من الصحف المصرية والعربية والاجنبية. وقد صدرت مقالاته التي نشرتها جريدة "الجمهورية" منذ أواخر سنة ١٩٧١ في كتاب. والإنتاج الفكري للبابا شنودة لم يشهده تاريخ بابوات الأقباط منذ عصور طويلة، فقد أصدر حتى سنة ١٩٩٨ حوالي ٩٥ كتاباً. وتمت ترجمة اكثر من ٤٠ منها الى اللغة الانجليزية، وحوالي ١٥ إلى الفرنسية، و١٥ الى الالمانية، و١٣ الى الايطالية، و٥ الى الهولندية، و٢ إلى اليونانية، و٢ الى السريانية. وانتشرت كتبه في الداخل والخارج انتشاراً ملحوظاً، إلى جوار انتشار شرائط التسجيل والفيديو المسجلة لعظاته.

والبابا شنودة هو أول بابا للكنيسة القبطية منذ أكثر من خمسة عشر قرناً يلقي محاضرات عامة أسبوعية باستمرار : في القاهرة في الكاتدرائية الكبرى، وفي الإسكندرية في الكنيسة المرقسية الكبرى، ويحضرها الآلاف. وقد نهج على إلقاء محاضرات أسبوعية في الصيف على خدام وخادمات التربية الكنسية. وكذلك اعتاد قبل كل محاضرة أن يجيب عن أسئلة الجماهير في شتى النواحي (الاجتماعية والروحية والعقائدية والكتابية والإدارية)، ومن مجموع إجاباته عن أسئلة الناس صدرت له حتى الآن سبعة كتب. ومن خلال أسئلة الناس كان يتعرف الى مشكلات الجماهير واحتياجاتها. هذا كله أوجد له صلة عميقة بالجماهير، وبخاصة من الناحية الفكرية. وقد سجّل التاريخ الآلاف من العظات للبابا المعلم في مواضيع روحية وعقائدية وطقسية ورعوية وكتابية.

لقد أمّن قداسته للكنيسة في القرن العشرين نهضة جديدة بعظاته وأنماها بوفرة محاضراته، ليس في مصر وحدها، بل في الشرق كله. ويمثّل تعليمه الوعظي صفحة ناصعة من تاريخ الفكر المسيحي، لأنه عالج موضوعات حياتية تجمعت في مؤلفاته مثل "كلمة منفعة" و "خبرات في الحياة" و "مفاهيم روحية".

وقد كان شعره الروحي سبب بركة ومنفعة لجيلنا الذي حفظ هذا الشعر وترنم به وتلذذ بمعانيه.

٢. *البابا والمعاهد الدينية*

هو أول بابا في عصرنا الحاضر من خريجي الكلية الإكليريكية . كان أول خريجيها سنة ١٩٤٩، وصار مباشرة من هيئة التدريس فيها. وحينما تمت سيامته أسقفاً عام ١٩٦٢، كان أسقفاً للكلية الإكليريكية وللمعاهد الدينية والتربية الكنسية، وعُرف بلقب أسقف التعليم. وهو أول بابا يقوم بالتدريس في الكلية اللاهوتية بصفة مستمرة، سواء في القاهرة أسبوعياً، أو في الإسكندرية كل أسبوعين بدون توقف.

وهو أول من أسس فروعاً للكلية الإكليريكية في الأقاليم حتى أصبحت سبعة في مصر، إضافةً الى إثنين من المعاهد المتخصّصة، هي معهد الكتاب المقدس، ومعهد الرعاية والتربية. ولحرص قداسته على أن يعيش اللاهوتيون الأقباط والشعب القبطي فكرة الوحدة المسكونية فقد أدخل تدريس مادة المسكونيات والحوارت اللاهوتية المسكونية في الكلية الإكليريكية ومعهد الرعاية لأول مرة. وينوي إنشاء معهد مار مرقس للكرازة للافريقيين.

والبابا شنودة أيضاً هو أول من أسس معاهد لاهوتية للكنيسة القبطية في المهجر: **في أمريكا** في جرسي سيتي ولوس أنجلِس، **في إنجلترا** في استيفينيج ، **في أستراليا** في سيدني . وقد قام بتدريس منهج مُركّز لعلم اللاهوت في معهدي أمريكا، حتى يضع أساساً سليماً للاّهوت القبطي الأرثوذكسي.

وقد احتفل بالعيد المئوي لإعادة تأسيس الكلية الإكليريكية في أواخر نوفمبر ١٩٩٣.

٣. *البابا شنودة والرهبنة*(١٣)

ازدهرت الرهبنة القبطية ازدهاراً كبيراً في عهد قداسة البابا شنودة الثالث وازداد الإقبال عليها. وقد اهتم بإعادة الحياة الرهبانية لأديرة أثرية كانت قد اندثرت مثل دير الشهيدة دميانة للراهبات في براري بلقاس، ودير الأنبا باخوميوس في إدفو، ودير مار جرجس في الرزيقات، ودير العذراء في جبل أحميم، وديرالأنبا شنودة في سوهاج، ودير الأنبا باخوميوس الشهير في الشايب ببرّية الأقصر، وبعض الأديرة الأثرية في جبل أحميم ايضاً. وتم إنشاء أديرة جديدة مثل دير الأنبا انطونيوس، ودير الأنبا موسى الأسود في الخرطوم، ودير مار جرجس في الخطاطبة. واهتم قداسته بأن يكون الرهبان من العنصر الروحي المثقف. وكثيراً ما يدعو الرهبان من أديرة مختلفة أو يزور الأديرة للحديث في مبادئ الرهبنة وسمات الحياة الروحية فيها. والبابا شنودة هو أكثر بابوات الكنيسة القبطية حباً للرهبنة وقضاء للوقت فيها، وهو يكاد يقضي نصف الاسبوع في المدينة ونصفه في الدير، ما عدا أوقات أسفاره.

والبابا شنودة أول من أسس أديرة في بلاد المهجر: أمريكا وأستراليا وأوروبا. وكان أول دير أسسه هو دير الأنبا أنطونيوس في كاليفورنيا وارسل له رهباناً من مصر لتعميره، واعترف المجمع المقدس بهذا الدير وتمت سيامة أسقف له باسم الأنبا كاراس. والدير الثاني في كريفلباخ بألمانيا ويستخدم حاليا كمركز قبطي ثقافي يزوره كثير من الالمان لإلقاء أو سماع محاضرات عن الكنيسة القبطية، كما يوجد فيه بيت خلوة للشباب. ودير آخر ايضاً في هوكستر في المانيا. ودير في ملبورن بأستراليا، ارسل له البابا رهباناً من مصر، ودير في سيدني بأستراليا. ودير قبطي ايضاً في ميلانو بإيطاليا، وآخر في افريقيا. وقد تشكلت لجنة خاصة بالرهبنة في المجمع المقدس ووضعت لائحة للرهبنة وتعاليم للسلوك الرهباني السليم. وهذه اللجنة المجمعية هي برئاسة البابا وعضوية جميع رؤساء الأديرة القبطية في مصر، وتنظر ايضاً في شؤون الرهبان الذين يخرجون عن قواعد الرهبنة.

٤. *البابا شنودة والكنائس في المهجر*

لم يكن في أمريكا كلها، عندما تقلّد قداسة البابا مهام البطريركية أواخر سنة ١٩٧١، سوى كنيستان، وفي كندا كنيستان ايضاً. فقام قداسته بتأسيس كنائس جديدة في

المهجر من السنة الأولى له في البطريركية، وبلغ عددها حتى اليوم ٥٤ كنيسة في مختلف أنحاء الولايات المتحدة الامريكية، إضافةً الى كنائس اخرى ينتظر إرسال كهنة لخدمتها. أسس ايضاً كليتي لاهوت. وهناك كنائس ايضاً في جزر الكاريبي وهنولولو. وفي كندا بلغ عدد الكنائس ١٣ كنيسة.

أما في أستراليا، التي كان فيها كنيستان فقط، إحداهما في سيدني والاخرى في ملبورن، فامتدت الكنائس وأصبح في سيدني وحدها عشر كنائس ودير وكلية لاهوتية ومركز للشباب وللمسنّين. وصار في ملبورن ٦ كنائس ومدرسة قبطية تشمل التعليم الابتدائي حتى الثانوي وقرية قبطية على مساحة ٤٠ فداناً وفيها بيت للمسنين.

وكان البابا شنودة الثالث أول بابا للكنيسة القبطية يزور أمريكا وأستراليا. وتتابعت الزيارات من أجل رعاية الأقباط هناك ومعرفة احتياجاتهم وإلقاء المحاضرات في الجامعات والمعاهد التي كانت تدعو قداسته، وكل ذلك أعطى الكنيسة القبطية اسماً في الخارج.

أما في أوروبا، فلم يكن للكنيسة القبطية سوى كنيسة واحدة مؤجّرة في لندن، وأصبح لها الان ٣٥ كنيسة، ١٠ منها في إنجلترا و٧ في المانيا و٤ في فرنسا و٣ في النمسا و٣ في إيطاليا و٣ في سويسرا وكنيسة في اليونان وكنيستان في هولندا وكنيسة في الدانمرك وكنيسة في السويد.

وهكذا أصبح للكنيسة القبطية في المهجر ١٥٤ كنيسة على عهد البابا شنودة، بعد أن كانت ٧ كنائس فقط. يضاف الى ذلك ما تأسس من كنائس في افريقيا والبلاد العربية والقدس. واهتم قداسته بوضع القوانين التي تنشأ عليها الكنيسة Constitution and by laws وتم توحيد القوانين في بلاد أمريكا الشمالية.

٥. *البابا شنودة والعمل المسكوني*

عاشت الكنيسة القبطية في عزلة كاملة قروناً طويلة. ولكن في عهد البابا كيرِلُّس السادس بدأ لها حضور في اللقاءات والحوار مع الكنائس الأخرى. وازدهر هذا الحضور جداً في عهد البابا شنودة الثالث، الذي بدأ بعلاقة طيّبة مع الكنائس في مصر وخارجها. ففي

سنة ١٩٧٣ زار قداسة البابا بولس السادس في الفاتكيان ووقّعا معاً بياناً مشتركاً حول موضوع "طبيعة المسيح"، وتألفت أيضاً لجنة الحوار اللاهوتي بين الكنيستين وكان قد جرى في النمسا ١٩٧١ حوار لاهوتيّ غير رسمي حول طبيعة السيد المسيح بين لاهوتيي الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأرثوذكسية الشرقية، الأمر الذي كان سبب انقسام منذ منتصف القرن الخامس الميلادي. وتم صياغة اتفاق حول هذا الأمر. وضع صيغة هذه الإتفاقية قداسة البابا شنودة الثالث في ڤيينا عام ١٩٧١، عندما كان أسقفاً للتعليم، ثم تم التوقيع عليها رسمياً في دير الأنبا بيشوي مع ممثلي الكنيسة الكاثوليكية، ووافق عليها بابا روما.

وتبادل قداسة البابا شنودة الثالث زيارة مع كل من البطريرك المسكوني الحالي والسابق. وأبرمت إتفاقية خاصة بطبيعة المسيح، وأخرى خاصة برفع الحروم وإعادة الشركة، بعد لقاءات عدة بين اللاهوتيين من أسرتي الكنائس الأرثوذكسية الخلقيدونية واللاخلقيدونية. ولاول مرة حدث لقاء وحوار مع الكنائس البروتستانتية المُصلَحة (Reformed church) ومع الكنائس الأنچليكانية.

والكنيسة القبطية عضو في مجلس الكنائس العالمي ومجلس كنائس الشرق الأوسط ومجلس كنائس كل افريقيا. وقد اختير قداسة البابا شنودة ليكون أحد رؤساء مجلس الكنائس العالمي عن الأرثوذكس الشرقيين. كما اختير ايضاً ليكون احد رؤساء مجلس كنائس الشرق الأوسط في دورته السادسة.

وقد حضر البابا شنودة العيد الألفي للكنيسة الروسية، وزاره في مصر بطريرك روسيا الجديد، كما زاره ايضاً عدد كبير من رؤساء الكنائس في العالم.

٦. *البابا شنودة والمجمع المقدس*

كان أعضاء المجمع المقدس ٢٢ وأصبح عددهم، سنة ١٩٩٨، ٨٠ أسقفاً ومطراناً، وكلهم من صفوة الرهبان ثقافة وروحانية، وغالبيتهم جامعيّون، ومنهم من كان في هيئة التدريس بالجامعة. وكان قداسة البابا قد أعاد مبدأ أن من حق الشعب أن يختار راعيه حسب التقاليد الرسولية.

ووصل مجموع من قام قداسة البابا بسيامتهم الى ٨٤ أسقفاً (منهم خمسة أساقفة لإريتيريا).

ولأول مرة في تاريخ الكنيسة القبطية صدرت لائحة لجلسات المجمع المقدس، وكان ذلك في سنة ١٩٨٥. وقد أرسى البابا شنودة تقليداً وهو أن تكون كل جلسات المجمع في كنيسة خاصة والهيكل مفتوح وأمامهم الكتاب المقدس.

وقداسة البابا شنودة أول من رسم أسقفاً للشباب ليقوم برعاية الشباب في مصر وفي الخارج. وأصدر قداسة البابا مجلة بالانجليزية لتثقيف الشباب روحياً. وتُرجمت الى الايطالية ايضاً.

وقام بسيامة أسقف عام لشؤون افريقيا يرعى الكنائس القبطية في كينيا وزامبيا وزيمبابوي وناميبيا وفي جنوب افريقيا في جوهانسبرج. كما سام ١٢ مطراناً وأسقفاً لرعاية كنائس المهجر، وعمل قداسة البابا على تقسيم المطرانيات الكبيرة التي كانت تضم أحياناً اكثر من محافظة في بعض البلاد وكانت رعايتها فوق طاقة مطران أو أسقف واحد، فقسمها إلى أسقفيات عدة، وفصل الأديرة التابعة الى مطرانيات وجعل لكل منها أسقفاً.

وابتداء من عهد قداسة البابا شنودة، صار الأسقف الجديد يصوم السنة الاولى من سيامته طبقاً لقوانين الكنيسة وهو نفسه طبّق هذا القانون على نفسه في رسامته أسقفاً وفي تتويجه بطريركاً.

٧. *البابا شنودة وصنع الميرون*

قام البابا شنودة بصنع الميرون أربع مرات في عهده المبارك حتى الآن، وذلك لاحتياج الكنائس داخل مصر وخارجها، وكذلك لاحتياج الكنيسة في إريتريا. وقد وعد قداسته أعضاء الكنيسة الإريترية بأن يصنع لهم الميرون هناك في بلدهم في المستقبل القريب.

٨. *البابا شنودة والكنيسة الإريترية*

ومن إنجازات البابا شنودة، تنصيب بطريرك لإريتريا وتجليسه هناك بعد أن قام البابا بسيامة خمسة أساقفة من الرهبان الإريتريين للإيبارشيات الإريترية. وكما قام البابا

المتنيّح كيرِلُّس السادس بتتويج بطريرك جاثليق لإثيوبيا، قام البابا شنودة الثالث بتتويج بطريرك لإريتريا.

لأول مرة قام المجمع بعمل لائحة للمكرّسات تنظم حياة التكريس في الخدمة للعذارى والأرامل الكبيرات وتعطي قوة وثباتاً لخدمتهن. كما أنه وضع ايضاً طقساً لصلوات التكريس لكل درجة من درجات تكريسهن.

٩. *البابا شنودة والقسوس*

من أجل الاهتمام بخلاص كل نفس ولتسهيل عمل الرعاية قام قداسة البابا بسيامة عدد كبير من الآباء الكهنة : اكثر من ٥٠٠ كاهناً للإسكندرية والقاهرة والمهجر. ونفّذ على القسوس مبدأ الخلوة في أحد الأديرة أربعين يوماً صائمين بعد سيامتهم، حسب قوانين الكنيسة. ويقوم بعقد اجتماعات رعوية وروحية للآباء الكهنة يناقش معهم بروح الأبوة عملهم الرعوي ويلقي عليهم محاضرات في الخدمة الكهنوتية.

وعقد اجتماعات عدة من هذا النوع (سِمينار) لكهنة الولايات المتحدة وكندا، في أمريكا الشمالية، وكذلك في برمنجهام لكهنة أوروبا، وفي سيدني لكهنة أستراليا.

١٠. *البابا شنودة والعلمانيون*

حينما تولى قداسة البابا شنودة مسؤوليته كرئيس الكنيسة، كان المجلس الملي مُعطلاً منذ سنة ١٩٦٧، فأعاده مرة أخرى في ١٩٧٣. وانتُخب ٢٤ عضواً للمجلس الملي العام واعضاء للمجالس الملية الفرعية. وتعاون قداسة البابا مع هذه المجالس وانتهى على يده الخلاف الذي ظل قائماً بين البطاركة والمجالس الملية من سنة ١٩١٥ حتى إغلاق المجلس سنة ١٩٦٧. كذلك اشترك العلمانيون مع الإكليروس في إدارة هيئة الأوقاف القبطية التي شُكلت بقانون. ولكل كنيسة من الكنائس القبطية مجلس لإدارتها من العلمانيين برئاسة الأب الكاهن، مما يعطي الفرصة لألف ومئتي علماني للاشتراك في هذه المجالس في القاهرة والإسكندرية وحدهما، غير مجالس الكنائس في باقي المحافظات وغير كنائس المهجر، التي يوجد لكل منها مجلس يدعى مجلس الشمامسة برئاسة الأب الكاهن.

وهناك عشرات الآلاف من الخدام والخادمات من صفوف العلمانيين يعملون في خدمة

التربية الكنسية، وآلاف في ميدان الخدمة الاجتماعية التي تقوم بها الكنائس وأسقفية الخدمات العامة.

١١. *البابا شنودة والخدمة الاجتماعية*

إهتم قداسة البابا برعاية الأرامل والأيتام والمحتاجين والمرضى والمساجين والمعاقين والمدمنين والحالات الخاصة، واعتبر أن الرحمة هي ملكة الفضائل.

فاهتم بإنشاء مراكز لعلاج الإدمان وحالات الأمراض المستعصية وخدمة الصم والبكم وخدمة المسنّين. وقد أرسى قداسته تقليداً رعوياً جدّد به عهد الآباء، ذلك أنه يترأس بشخصه خدمة التوزيع والمساعدة، وقد خصص صباح كل يوم خميس ليلتقي بفقراء مدينة الإسكندرية. وقد أبرزت هذه اللقاءات الأسبوعية روحاً أبوية ورعوية وأوجدت مناخاً رسولياً جديداً، مما أثر تأثيراً روحانيا عالياً في النفوس التي انسكبت أمام قداسته وذابت قبالة عطفه الأبوي.

الحواشي والمراجع

١) مسز بوتشر. **تاريخ الأمة القبطية،** ج ٤، ص ٣٧٩ ، القاهرة، ١٩٠٠، الترجمة العربية.

٢) عبد الرحمن الرافعي. **عصر اسماعيل،** ج ١، ص ٢٥١، القاهرة، ١٩٤٨.

٣) إيريس حبيب المصري. **قصة الكنيسة القبطية**، صفحة ٥، الإسكندرية، ١٩٨٩.

٤) يعقوب نخلة روفيلة. **تاريخ الأمة القبطية**، ص ١١٩، طبع في القاهرة، ١٨٩٨.

٥) يوسف منقريوس. **كتاب تاريخ الأمة القبطية من ١٨٩٣ الى ١٩١٢**، صفحات رقم ٢٨، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٩، ٣٥٨، طبع القاهرة ، ١٩١٣.

٦) حبيب جرجس. **المدرسة الإكليريكية بين الماضي والحاضر**، ص ١٢٣، طبع القاهرة، ١٩٣٨.

٧) المرجع السابق نفسه.

٨) لمزيد من المعلومات ، يرجى مراجعة الكتيّب الذي صدر عن مجلس كنائس الشرق الاوسط بعنوان **رابطة كليات اللاهوت والمعاهد اللاهوتية في الشرق الاوسط ،** بيروت، ١٩٩٨.

٩) إكليروس كلمة يونانية معناها "من نصيب الرب" والمقصود بها من كرسوا حياتهم رسمياً في الكنيسة.

درجات ورتب الإكليريكيين : المهمة العليا للاكليروس من ذوي الدرجات الكهنوتية هي الحفاظ على الإيمان والدفاع عنه ورعاية المؤمنين روحياً. وبحسب إيمان الكنيسة القبطية يصنّف الاكليروس ثلاث درجات هي : ١- الشماسية، ٢- القسيسية، ٣- الأسقفية. وبالطبع فإن لكل درجة مهماتها ومسؤولياتها. وتقسم كل درجة في داخلها الى رُتَب. بالنسبة إلينا هنا رتبة **القمص** تأتي ضمن درجة القسيسية التي تشمل : رتبة القس ورتبة القمص، أي مدبر القسوس. وكلمة قمص هي من الكلمة اليونانية (إيغومينوس) اي مدبر.

١٠) مسز بوتشر. **تاريخ الأمة القبطية،** ج ٤، صفحة ٣٧٢، القاهرة، ١٩٠٠، الترجمة العربية.

١١) تقديس "زيت الميرون" حَدثٌ يُشير الى حيوية الكنيسة. إنه يتطلب اجتماع الأب البطريرك وجميع المطارنة والأساقفة على مدى ما يقرب من أسبوع لرفع صلوات كثيرة لصنع الميرون وإضافة الخميرة الأصلية. ويكلف هذا الحدث مبالغ كبيرة أهمها تكاليف شراء مواد صنعه. ويستهلك الميرون ، في داخل مصر وخارجها، في الامور التالية :

العماد، الرشم، تدشين أواني المذبح، تدشين المذابح والكنائس، سيامة الأساقفة.

إذاً، تقديس الميرون يعني استهلاك ما كان متوافراً، أي نهضة وحيوية في الكنيسة.

١٢) لمزيد من المعلومات عن الايبارشيات وعناوينها، راجع **دليل كنائس الشرق الأوسط**، الصادر عن مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٩.

١٣) لمزيد من التفاصيل عن اسماء الأديرة وعناوينها، راجع **دليل كنائس الشرق الأوسط،** الصادر عن مجلس كنائس الشرق الاوسط، بيروت، ١٩٩٩.

الفصل السابع والعشرون

المسيحيون والنهضة العربية

جيروم شاهين

مقدمة

١. الإطار التاريخي للنهضة العربية

احتلت "النهضة العربية" مكانة مهمّة في كتب التاريخ والأدب والفكر... وكلما تحدث الباحثون والسياسيون عن مسألتي الإستعمار والاستقلال في العالم العربي عادوا الى "عصر النهضة العربية"، أو بتسمية أخرى "عصر التنوير العربي"، حيث رأوا فيه بداية المنطلقات الفكرية والحركات السياسية التي هدفت الى استقلال الدول العربية من السلطنة العثمانية، ومن ثم، من الإستعمار الغربي.

لقد شكلت هذه النهضة حداً لبداية تاريخ العرب الحديث. ولكن ما هي، بوجه الدقة، النهضة العربية ؟ ما هي حدودها في التاريخ والجغرافيا ؟

إن مصطلح "عصر النهضة" يفترض وجود مرحلة تاريخية تتسم بـ "النهضة" و"التقدّم" وتلي مرحلة تاريخية تتسم بـ "الانحطاط" و"التأخر".

وفي الواقع إن مصطلح "النهضة العربية" يُطلق على الفترة التي بدأت بحملة نابوليون بونابرت على مصر في أواخر القرن الثامن عشر، وما رافقها من اتصال ثقافي بين الشرق والغرب. وبالتالي، فإنها تعني، عملياً، وبسبب تدخل الغرب في السلطنة العثمانيّة، "يقظة نهضويّة" في البلدان العربية، لا سيما مصر وبلاد الشام، أو سوريا الطبيعية، التي كانت تعاني من السيطرة العثمانية المتّسمة بالجمود والانحطاط.

فالأتراك العثمانيون استولوا، في مجرى القرنين السادس عشر والسابع عشر، على البلدان العربية، وقد دامت هذه السيطرة طيلة أربعة قرون. إلا أن السلطنة العثمانية، بعد أن كانت، ما بين القرن الرابع عشر وأواخر القرن السابع عشر، دولة قوية "تشيع

الرعب في أوروبا" وسمّيت "الصاعقة العثمانية"، و"الرجل الأوروبي المعافى والسليم الجسم"، أصبحت في ما بعد تسمّى : "الرجل المريض"، ودخلت في نطاق "المسألة الشرقية" التي كانت تدور حول سؤال جوهري : أية دولة، أو دول، سترث هذه الامبراطورية الغنيّة، المترامية الأطراف، وتملأ الفراغ الذي سيحدثه موت "الرجل المريض" ؟

وهكذا يمكن تحديد عصر النهضة العربية، تاريخياً، من جهة، بحملة بونابرت على مصر العام ١٧٩٨، ومن جهة أخرى، بنهاية الامبراطورية العثمانية في العام ١٩٢٠.

فالتاريخ الأول يعني احتكاك الغرب بالشرق، ثقافياً، وعلمياً، وعسكرياً. وقد طرح هذا الاحتكاك الإشكالية التالية : "لماذا تأخّر الشرق وتقدّم الغرب" ؟ وبالتالي بحث أسباب تأخر الشرق، على كل المستويات، وبحث الوسائل للخروج من الإنحطاط وتحقيق النهضة.

أما التاريخ الثاني، فإنه تاريخ نهاية مرحلة وبداية أخرى. نهاية السيطرة العثمانية وبداية معاناة دول العالم العربي من الإستعمار الأوروبي، سواء بشكله السافر (الإستعمار) أو بشكله المبطّن (الإنتداب).

٢. *دور المسيحيين في النهضة العربية*

ما هو دور المسيحيين في النهضة العربية ؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال : ماذا نعني بالمسيحيين ؟ هل نعني بهذا التعبير الكنائس المسيحية أم الأفراد ؟ وهل نعني بالأفراد أولئك الذين يؤمنون ويمارسون شعائرهم الدينية ؟ أم اولئك الذين ينتمون "سوسيولوجيًا" الى المسيحية، لا بل الى "طائفة" مسيحية ؟

إننا، في هذا البحث، نعني بالمسيحيين الفئات الثلاث التي ذكرنا. فالمؤسسات الكنسيّة، على اختلافها، أدت دوراً – أيّا كان حجم هذا الدور – في النهضة العربية. وكذلك الأفراد. ولمّا كان من الصعب تحديد المسيحيّ المؤمن والمسيحيّ غير المؤمن، ولما كان أيضاً الإنتماء الديني في شرقنا مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالانتماء الى كنيسة وطائفة، فمن الطبيعي أن نفترض أن كل مسيحيّ هو في آن معًا، سوسيولوجياً وإيمانياً، مسيحي.

أما مساهمة المسيحيين في بناء النهضة العربية فإنها، بلا شك، كبيرة، وهو ما سنتحقق منه في الصفحات التالية.

النهضة الثقافية

شهد القرن التاسع عشر تقدّماً في العلوم وتوسعاً في المخترعات لم تشهد لهما البشرية مثيلاً في القرون الماضية. وكانت أوروبا مسرح هذا التقدّم العلمي.

تعرّف العرب إلى هذه المنجزات العلمية من خلال اتصالهم بأوروبا. ولقد بدأ هذا الاتصال مع البعثات التبشيرية والتعليمية التي انطلقت من أوروبا باتجاه مناطق آسيا وافريقيا. أولى هذه البعثات قامت بها الرهبانية اليسوعيّة الى لبنان في العام ١٥٧٨. وأسفرت هذه الوفادة عن إنشاء مدرسة الموارنة الشهيرة في روما، عام ١٥٨٤، وتخرّج منها عدد من كبار بطاركة الطائفة المارونيّة وأساقفتها، كالدويهي واسطفان، وعدد من كبار أساتذة اللغات الشرقية في مختلف جامعات أوروبا أمثال الحصروني والحاقلاني والسمعاني. وكان خرّيجوها العائدون الى لبنان من مؤسسي النهضة الأدبية العربية. وسنرى، في فقرة لاحقة، مدى مساهمة الإرساليات الدينية الأجنبية في بعث النهضة العربية.

كما أن حملة بونابرت على مصر، والتي اصطحب معه فيها العلماء في مختلف الميادين والاختصاصات، كانت هي أيضا حافزاً على النهضة العلمية.

ما هي المنجزات الثقافية، في أدواتها وبُناها، التي ساهمت في بناء النهضة العربية والتي كان للمسيحيين فيها اليد الطولى ؟

١. *المدارس الوطنية*

ساهمت المدارس الوطنية التي بدأت الكنائس المسيحية الشرقيّة بتأسيسها، ومن ثم الرهبانيات المحليّة، وكذلك المدارس الأجنبية التي أسستها الإرساليات التبشيرية، مساهمة كبرى في النهضة الثقافية. وقد دفعت بالحركة التربوية في لبنان وسوريا سياسةُ إبراهيم باشا الذي أدخل نظاماً تربوياً شاملاً للتعليم الإبتدائي والثانوي في جميع أنحاء بلاد الشام، يساعده في ذلك المربي الفرنسي الدكتور كلوت. وبعد رحيل

إبراهيم باشا نما التعليم في سوريا نمواً سريعاً ومطّرداً. ففي العام ١٨٩٦ بلغ عدد المدارس المسيحية الوطنية ١٠٧ مدارس، وعدد المدارس التي أسستها الإرساليات التبشيرية الأجنبية ٥٠ مدرسة[١].

إلا أن تأسيس المدارس الوطنية المسيحيّة تميّز في مرحلة أولى بأنها كانت توفر، بشكل أساسي، تعليماً دينيّا[٢].

وفي مرحلة ثانية، تمتدّ من أواخر القرن الثامن عشر حتى نهاية الثلاثينات من القرن التاسع عشر، أضافت المدارس الوطنية المسيحية إلى تعليمها الديني تعليم العلوم، واللغة العربية وآدابها. وأشهر تلك المدارس: عين ورقة (١٧٨٩)[٣]، مار عبدا (١٨٣٠)، ريفون (١٨٣٢) وقد أسسها الموارنة. وعين تراز (١٨١١) ودير المخلص (١٨٢٨) وقد أسسها الروم الكاثوليك.

إلا أنّه، منذ بداية أربعينات القرن التاسع عشر وحتى العام ١٨٦٣، عرفت حركة التعليم، لا سيما في لبنان، جموداً ملحوظاً سبّبته الإضطرابات السياسية والاجتماعية. لقد طُبعت تلك الحقبة بحربين أهليّتين طائفيّتين (ما بين الدروز والمسيحيين): الأولى في العام ١٨٤٥، والثانية، الشهيرة، في العام ١٨٦٠.

ثم عادت الحركة التعليميّة تنشط منذ العام ١٨٦٣، واتسعت آفاقها، لا سيما بتأثير المدارس التبشيريّة الأجنبية.

أهم مدارس تلك الحقبة : المدرسة الوطنية (١٨٦٣) التي أسسها بطرس البستاني، الثلاثة أقمار (١٨٥٦) وقد أسسها الروم الأرثوذكس، البطريركية (١٨٦٥) وقد أسسها الروم الكاثوليك، الحكمة (١٨٧٦) وقد أسسها الموارنة، ومدرسة زهرة الإحسان (١٨٨٠) الأرثوذكسية وقد أسستها مريم جهشان لتعليم الفتيات.

٢. *مدارس الإرساليات الدينية الأجنبية*

لقد رافق الإرساليات الدينية الغربية الى الشرق تدخّل الحكومات الأوروبية في السلطنة العثمانية، ضمن إطار ما سُمّي "المسألة الشرقية" La question d'Orient.

كان المرسلون اليسوعيون الأنشط. وتواجدهم في الهلال الخصيب يعود الى العام ١٥٧٨. وبعد أن ألغى البابا إكليمنضُس الرابع عشر، عام ١٧٧٣، الجمعية اليسوعية، انسحب اليسوعيون من الشرق وسلّموا مدارسهم الى الآباء اللعازاريين. ثم بعث البابا بيوس السابع، عام ١٨١٤، الجمعية الى الوجود، فاستردت نفوذها ومؤسساتها السابقة (ما عدا مدرسة مار يوسف في عينطورة التي بقيت في يد الآباء اللعازاريين) ووصلت بيروت عام ١٨٣٠.

أما الإرساليات الإنجيلية فقد بدأ وصولها الى الشرق منذ العام ١٨٢١ : الى القدس ثم اسطنبول فمصر فلبنان وسوريا. أما عمل جميع هذه الإرساليات فقد توزّع على الوعظ، والتبشير، وتعريب الكتاب المقدس وتوزيعه، والطباعة، والنشر، والتعريب، وإصدار المجلات، وخاصة إنشاء المدارس ومن ثم الكليّات الجامعية.

لقد تضاربت المصادر في ما يتعلّق بعدد المدارس التي أنشأها المرسلون الأجانب في الأراضي العربية ضمن الامبراطورية العثمانية. فالمؤرخ الفرنسي الشهير هنري لامنس يقول ان نصف المتعلمين (في بدايات القرن العشرين) تلقوا تعليمهم في المدارس الفرنسية والنصف الآخر في المدارس العثمانية والمدارس الأخرى[٤]. أما المؤرخ أنيس زكريا نصولي فإنه يشكك بهذا التأكيد[٥].

كما ان مجلة "المقتطف"، التي أنشأها يعقوب صرّوف وفارس نمر، نشرت إحصاء يفيد أنه حتى العام ١٨٨٢، كان المرسلون الأميركيون قد أنشأوا ١٣٠ مدرسة في أنحاء سوريا ولبنان[٦]. مصادر أخرى تشير الى أنه في العام ١٨٧٠ وصل عدد المدارس التبشيرية الإنجيلية الأميركية في الامبراطورية العثمانية الى حوالي مئتي مدرسة. وفي العام ١٨٨٥ وصل عدد المدارس التبشيرية الإنجيلية في الامبراطورية العثمانية الى حوالي ٣٩٠ مدرسة تضم حوالي ١٣,٨٠٠ طالباً"[٧].

على أي حال، مهما تباينت مصادر الأرقام، يبقى أن نشاط الإرساليات التبشيرية في إنشاء المدارس كان نشاطاً مهماً في عصر النهضة.

أما على صعيد التعليم الجامعي فلقد كانت مساهمة الإرساليات الأجنبية بارزة جداً. ولقد تبارى المرسلون الإنجيليون والمرسلون اليسوعيون في هذا الحقل. بدأ الأميركيون

بإنشاء "الكلية السورية الإنجيلية" في بيروت وتحولت في ما بعد الى "الجامعة الأميركية في بيروت". بدأ العمل فيها عام ١٨٦٦ وقد أسسها المرسل دانيال بلس (Bliss)، وبلغت أوج مجدها أيام رئاسة ابنه هوارد بلس. وقد استطاعت توسيع فروعها في مدة وجيزة حتى بلغ عدد الطلاب الذين تخرّجوا منها منذ تأسيسها حتى نهاية القرن التاسع عشر ٢٢١٣ خرّيجاً، منهم ١٧٥ طبيباً و٦٨ صيدلياً(٨).

أما المرسلون اليسوعيون، وأسوة بالمرسلين البروتستانت، فقد نقلوا معهدهم من غزير (كسروان ، لبنان) عام ١٨٧٥ الى بيروت وسمّوه "كلية القديس يوسف"، مضيفين الى درجات التعليم الثانوي درجة جامعية بإنشائهم كلية للفلسفة واللاهوت. وفي عام ١٨٨١ منحها البابا لاون الثالث عشر الحق بإعطاء رتبة الدكتوراه، فكانت أولى كلّيات الجامعة اليسوعية في بيروت. ثم تعاقب إنشاء الكليات الأخرى. فكلية الطب والصيدلة أنشئت في العام ١٨٨٣، وكانت في بداية الأمر تمنح دبلوماً في الطب بعد دراسة ثلاث سنوات ثم أصبحت سنوات التدريس أربعاً اعتباراً من عام ١٨٨٧. وأصبحت اللجنة الفاحصة تأتي من فرنسا من أجل امتحان الدكتوراه في الطب منذ العام ١٨٩٥. وبذلك غدت شهادة الكلية معادلة لشهادة الطب التي تمنحها الجامعات الفرنسية. بدأت الكلية بتسعة طلاب عام ١٨٨٣، ونما هذا العدد تدريجياً حتى بلغ ٢٣٧ طالباً عام ١٩٠٥. أمّا خرّيجو الكلية بين عامي ١٨٨٣ و١٩٠٨ فقد بلغ تعدادهم ٣١٣ خريجاً، منهم ٢٢٠ خريجاً من لبنان وسوريا و٩٣ خريجاً من مصر(٩).

٣. *المطابع*

من مقوّمات النهضة الثقافية الأخرى إنشاء المطابع الوطنية والأجنبية. لم يعرف الشرق العربي مطابع بأحرف عربية إلا مع بداية القرن الثامن عشر. وكانت المطابع الأولى تكتفي بطباعة الكتب الليتورجية والكتب اللاهوتية والروحية.

تقسم، بالتالي، حركة الطباعة إلى مرحلتين. الأولى، وتمتدّ من العام ١٧٠٢ حتى إنشاء المطبعتين الأميركية (١٨٣٤) واليسوعية (١٨٤٨). في تلك المرحلة، كانت المطابع القليلة التي أنشئت تعمل في خدمة الكلمة الدينية.

أولى المطابع في الشرق كانت مطبعة دير مار قزحيا وقد أسست في العام ١٦١٠. لكنها لم تكن تطبع إلاّ بالأحرف السريانية. أول مطبعة بالحرف العربيّ في الشرق كانت مطبعة

حلب (١٧٠٦) التي استقدمها البطريرك أثناسيوس الأنطاكيّ من بوخارست. إلاّ أنّ أول مطبعة بالحرف العربي، من صنع محلّي، كانت مطبعة عبدالله زاخرالشماس الحلبي الذي بدأ بتجميع مطبعته في حلب، في العام ١٧٠٢، ثم أتى بها لبنان. وابتدأ بطباعة الكتب الدينية في العام ١٧٢٢. وفي العام ١٧٥٣ أسس نقولا يونس الجبيلي مطبعته تحت إسم "مطبعة القديس جاورجيوس".

في المرحلة الثانية راحت المطابع تطبع الكتب الأدبية والعلمية. أولى تلك المطابع هي مطبعة بولاق في مصر، التي أتى بها بونابرت مع حملته، وبعد رحيله استخدمها محمد علي باشا ووضعها في خدمة النهضة الأدبية والعلمية. وثاني تلك المطابع هي المطبعة الاميركية التي بدأت في مالطا، في العام ١٨٢٢، ونقلها المرسلون الأميركان إلى بيروت في العام ١٨٣٤. أما ثالث تلك المطابع فهي "المطبعة الكاثوليكية" التي أنشأها الآباء اليسوعيون في بيروت عام ١٨٤٤. وكان للمطبعتين الأخيرتين أثر كبير في النهضة الثقافية، إذ إن أصحابهما لم يكتفوا بطباعة الكتب على جميع أنواعها، بل كانوا أيضاً يدربون العمال الذين ينشئون بدورهم مطابع أخرى مستعملين أحرف المطبعتين التي عرفت "بالحرف الأميركاني" و"الحرف اليسوعي"[١٠].

ومنذ العام ١٨٥٥ تسارعت حركة الطباعة بفضل المطابع المجهزة تجهيزا متطوراً. واهم تلك المطابع حتى العام ١٨٧٤ :

مطبعة دمشق (١٨٥٥) لصاحبها حنا الدوماني ؛ المطبعة السورية (١٨٥٧) لخليل الخوري ؛ المطبعة الشرقية (١٨٥٨) لابراهيم نجار؛ المطبعة العمومية (١٨٦١) ليوسف شلفون ؛ المطبعة الوطنية (١٨٦٥) لجرجس شاهين ؛ مطبعة المعارف (١٨٦٧) لبطرس البستاني[١١] ؛ المطبعة اللبنانية (١٨٦٩) لحنا جرجس غرزوزي ؛ المطبعة الأدبية (١٨٧٤) لخليل سركيس[١٢].

٤. *الصحافة*

لا شك أن الصحافة، أكانت يومية أو دورية، سياسية، أدبية أو فكرية، هي من أهم القنوات التي عبّرت بها النهضة العربية. كما أنها من أكثر تجليات النهضة وضوحاً.

من جهة ثانية يكاد مؤرخو الصحافة العربية يجمعون على أن الفضل الأساسي للنهضة الصحافية العربية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعود إلى الكتّاب والأدباء والصحافيين اللبنانيين والسوريين، سواء داخل لبنان وسوريا أم في الخارج، وعلى وجه الخصوص في مصر حيث كانت مصر تنعم بقسط وافر من الحرية، إذا ما قيست بباقي الأقطار العربية الخاضعة لجورالسلطنة العثمانية، أو في العديد من بلدان المهجر.

من جهة ثالثة، إن نسبة المسيحيين الذين أنشأوا الصحف والمجلات، خاصة في لبنان ومصر، هي نسبة عالية جداً. وإذا ما قيس عدد المسلمين بعدد المسيحيين في مصر ولبنان ارتفعت مساهمة المسيحيين في إنشاء صحافة النهضة العربية ارتفاعاً كبيراً.

من جهة رابعة، استقطبت القاهرة وبيروت نشأة الصحافة العربية واحتضنتا نموها وتنوّعها واستمراريتها. أول دورية عربية رسمية صدرت في مصر، في عهد محمد علي باشا، واسمها "الوقائع المصرية" (١٨٢٨).

وأول دورية عربية غير رسمية صدرت في الاستانة تحت اسم "مرآة الأحوال" في العام ١٨٥٥، وقد أسسها مسيحي حلبي اسمه رزق الله حسون.

أما أولى المجلات فقد أسسها المرسلون الأميركان، في العام ١٨٥١، في بيروت، تحت اسم "مجموع فوائد". كما أسس هؤلاء أول مجلة مصورة، في العام ١٨٦٣، وفي بيروت أيضاً تحت اسم "أخبار عن انتشار الإنجيل".

أما الصحافة النسائية فقد نشَأت باكراً، نسبياً، في العالم العربي، إذ إن هند نوفل هي التي أنشأت، عام ١٨٩٢، "مجلة الفتاة" في مصر.

ما بين ١٨٧٠ و١٩٠٠ عرفت الصحافة، خاصة على يد المسيحيين في مصر ولبنان، وبالتحديد في القاهرة، والإسكندرية، وبيروت، نمواً مطّرداً لا مثيل له. وتنوعت موضوعاتها، وتعدّدت اتجاهاتها واختصاصاتها، وساهمت مساهمة فعلية في النهضة العربية على جميع المستويات: الأدبية، والفنية، والفكرية، والسياسية، والوطنية.

في ما يلي جدول بأهم الدوريات التي صدرت في تلك الفترة على يد المسيحيين وكان لها أثر بارز في تكوين الوعي الثقافي والعلمي والسياسي.

اسم الدورية	مؤسسها	مكان التأسيس	تاريخ التأسيس
– الجنّة	سليم البستاني	بيروت	١٨٧٠
– الجنان	بطرس البستاني	بيروت	١٨٧٠
– النحلة	القس لويس الصابونجي	بيروت	١٨٧٠
– المقتطف	يعقوب الصراف – فارس نمر	بيروت	١٨٧٠
– البشير	اليسوعيون	بيروت	١٨٧٠
– النشرة الأسبوعية	البروتستانت	بيروت	١٨٧١
– النجاح	القس لويس الصابونجي – يوسف شلفون	بيروت	١٨٧١
– الأهرام	سليم وبشارة تقلا	الإسكندرية	١٨٧٦
– مصر	أديب إسحق	القاهرة	١٨٧٧
– لسان الحال	خليل سركيس	بيروت	١٨٧٧
– مصر الفتاة	أديب إسحق	الإسكندرية	١٨٧٩
– الشفاء	شبلي الشميّل	القاهرة	١٨٨٦
– المقطم	صروف – نمر– مكاريوس	القاهرة	١٨٨٨
– الهلال	جرجي زيدان	القاهرة	١٨٩٢
– البيان	ابراهيم اليازجي	القاهرة	١٨٩٧
– الضياء	ابراهيم اليازجي	القاهرة	١٨٩٨
– المشرق	الاب لويس شيخو	بيروت	١٨٩٨

٥. *بعض أعلام النهضة الأدبية*

إن المرحلة الأولى من مراحل النهضة العربية، التي تمتدّ بين أوائل القرن التاسع عشر ومنتصفه، كانت تتّسم بسمة التراث الواضحة. ولقد أقبل الأدباء الأُول على مطالعة كتب الأدب العربي القديم، ونسجوا على منوالها متحسسين الفارق ما بين جودة الأدباء العرب القدماء وتخلّف الأدباء المحدثين.

من أوائل هؤلاء الروّاد اليازجيّان : الشيخ ناصيف اليازجي الأب (١٨٠٠-١٨٧١) وابراهيم إبنه (١٨٤٧-١٩٠٦).

ولد الشيخ ناصيف سنة ١٨٠٠ في قرية كفرشيما (لبنان). شغف منذ حداثته بمطالعة الكتب اللغوية والأدبية، وذاع صيته في ميدان الأدب. عيّنه الأمير بشير الشهابي كاتباً

عنده وهو في الثامنة والعشرين من العمر، فبقي في خدمته إثنتي عشرة سنة انتقل بعدها إلى بيروت. اشترك في تصحيح اللّغة العربية وتنقيحها لبعض أسفار العهد القديم التي ترجمها المرسل الأميركي القس عالي سميث.

أشهر مؤلفاته : "مجمع البحرين" و"فصل الخطاب في الصرف والنحو"، و"جوف الفرا"(في أصول النحو أيضاً) و"عقد الجمان في النحو والبيان". هذا فضلاً عن ثلاثة دواوين شعريّة. توفي سنة ١٨٧١ على أثر إصابته بالفالج.

أما الشيخ ابراهيم اليازجي فقد ولد في بيروت سنة ١٨٤٧. تلقى علومه اللغوية والأدبية على يد أبيه، ثم التحق بمدرسة الآباء اليسوعيين في غزير سنة ١٨٧٢، وتعاون معهم في ترجمة العهد القديم. واشترك سنة ١٨٨٤ في تحرير مجلة "الطبيب" في بيروت. ورحل سنة ١٨٨٥ إلى مصر حيث أسس مجلة "البيان" سنة ١٨٩٧، فمجلّة "الضياء"، وتوفي سنة ١٩٠٦.

ومن روّاد النهضة الفكرية أيضاً البساتنة، وأولهم المعلم بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣). ولد في قرية الدّبية، في جبل لبنان. تلقى دروسه في مدرسة عين ورقة حيث درس فيها فنون الأدب في لغة العرب من صرف ونحو وبيان وعروض... وأخذ اللغات السريانية واللاتينية والطليانية وحصّل الفلسفة واللاهوت. ثم تعلم في بيروت العبرانية واليونانية والإنكليزية. عاد الى عين ورقة يدرّس فيها حتى العام ١٨٤٠، حين انتقل الى بيروت، فاستخدمه الإنكليز ترجماناً. وتعرّف إلى المرسلين الأميركيين فعلّمهم العربية وعرّب الكتب لهم. وفي العام ١٨٤٦ عاون الدكتور كرنيليوس فان دايك على إنشاء مدرسة عبيه. ثم قدم بيروت ليتولّى وظيفة الترجمة في قنصلية أميركا. وأعظم ما عمل في تلك الفترة معاونة القس عالي سميث في ترجمة معظم أسفار العهد القديم. ولمّا فرغ من هذا العمل تقدّم الى تأليف قاموسيه المشهورين "محيط المحيط" و"قطر المحيط" في اللغة.

وفي عام ١٨٦٣ أنشأ "المدرسة الوطنية" على قاعدة الحرية الدينية ومبدإ الجامعة الوطنية. وعاونه إبنه الأكبر سليم الذي كان نائب رئيس المدرسة. وفي أول عام ١٨٧٠ أنشأ صحيفة "الجنان" لابنه سليم الذي تولّى إدارتها وكتابتها بادئ ذي بدء. وفي منتصف العام المذكور أنشأ له أيضاً جريدة "الجنة". وفي العام ١٨٧٥ شرع بتأليف

"دائرة المعارف"، يعاونه فيها إبنه سليم وبعض الكتّاب. توفي (في أول أيار ١٨٨٣) وهو على وشك البدء بطبع الجزء السابع من الدائرة.

إلى المعلم بطرس وولده سليم هناك سليمان البستاني (١٨٥٦-١٩٢٥) وهو نسيب المعلم بطرس، وقد تعلم في المدرسة الوطنية في بيروت. حرّر في "الجنة" و"الجنان"، وتولّى تحرير "الجنينة،" وساعد في تأليف "دائرة المعارف"، وانتظم في جمعية "زهرة الآداب" وترأسها مرتين.

تنوّعت حياة سليمان البستاني بين الأدب والصحافة والتجارة والسياسة فذاعت شهرته وانتخب نائباً في مجلس "المبعوثان". إلا أن شهرته العلمية فاقت شهرته السياسية، ومجده الأدبي فاق مجده السياسي. فقد أتحف اللغة العربية بإلياذة هوميروس التي عرّبها عن اليونانية شعراً، ونظمها بأحد عشر ألف بيت في خلال سبعة عشر عاماً وصدّرها بمقدمة فضّلها بعضهم عليها. وشرحها ونظم بعضها بأسلوب جديد، بعد أن طالع ترجماتها إلى اللغات الفرنسية والإنكليزية والإيطالية. ودرس لأجلها لغة اليونان القديمة وتمكن منها تمكنه من سبع لغات غيرها، عدا إلمامه بخمس اخرى، فجاءت تحفة مبتكرة. وبلغ عدد صفحاتها ألفاً ومئتين وستين صفحة.

نكتفي بهذا القدر من روّاد النهضة الأدبية وكان من الممكن - لولا ضيق المجال - ذكر أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤-١٨٩٧) "وهو - برأي مارون عبود - أحد ثلاثة أو أربعة في تاريخ الأدب العربي، وقد يكون فذاً من أفذاذ العالم أجمع، في كتابين : الأول "الفارياق" الذي لم يكتب مثله شرقي، كما يقصر عنه الكثيرون من نوابغ الغرب. أما الثاني فكتاب "سر الليالي" الذي كشف الغطاء عن ناووس اللغة العربية وأعاد الحياة إلى موميائها..."(١٣)

كما يمكن أيضاً ذكر المؤرخ والأديب نقولا بن يوسف الترك (١٧٦٣-١٨٢٨) الذي ألف في التاريخ والأدب، فكتب تاريخ الامبراطور نابوليون وأخبار أحمد باشا الجزّار.

وهناك أيضاً: المعلم الياس إدّه (١٧٤١-١٨٢٨)، وبطرس كرامه (١٧٧٤-١٨٥١) والأديب الحلبي فرنسيس مراش (١٨٣٥-١٨٧٤) وأخوه عبدالله مرّاش (١٨٣٩-١٩٠٠) ورزق الله حسّون الحلبي (١٨٣٥-١٨٨٠) وميخائيل مشاقة (١٨٠٠-١٨٨٨).

البحث عن أسباب تقدّم الغرب وتأخر الشرق

إنّ المجتمع العربي في العهد العثماني كان ينقصه التجانس والتماسك. فما كاد القرن التاسع عشر ينتهي حتى بدأت الأطر الإجتماعية القديمة تنهار، وتراجعت القيم الإجتماعية القبليّة لتحلّ محلّها قيم جديدة مستوردة من الغرب. ونشأ صراع شديد بين الراغبين في "التفرنج" وتقليد الغرب في كل شيء، وبين المحافظين أنصار التقليد القديم الذين بذلوا كل ما في وسعهم لمقاومة تيار "التفرنج" وصدّه.

ولعلّ السؤال الأول الذي طرحه مفكرو النهضة العربية هو التالي : لماذا تقدّم الغرب وتخلّف الشرق ؟

وتالياً قام بحث للإجابة عن هذا السؤال، قبل الانتقال خطوة أخرى تبحث عن الطريق التي يجب سلوكها لكي تتحقق نهضة الشرق، وعن الوسائل التي يجب اعتمادها لأجل ذلك.

١. *تفوّق الغرب*

جميع المفكرين، مسيحيين ومسلمين، أقرّوا بتفوّق الغرب. ونقرأ عند الجميع تعداداً لحسنات الغرب، كما نقرأ أيضاً تعداداً لسيئات الغرب. إنما المهم هو التنبّه لما يحسن التشبّه به وما يجب عدم التشبّه به.

من جهة أولى عدَّدّ المسيحيون كتّاب النهضة أسباب تقدم الغرب وخصائص هذا التفوق. فكتب جرجي زيدان : "وليعلم كل شرقي أن عند الغربيين من آثار في التمدن محدودة ما يليق بأن تكون حلية له كالاستقامة والأمانة والصدق والجد في الأعمال والمحافظة على الوقت وحسن المعاشرة..."[١٤].

وها هو فرنسيس مراش، في كتابه "مشهد الأحوال"، بعد أن ينتقد أحوال الشرق، يصف الغرب ويقول : "وما زالت مناطق النور تمتد في الغرب... وهكذا فتحت الأبصار والبصائر، وتنورت الأسرار والسرائر، حتى انتشر العلم، والجهل انطوى، وجلس العقل على عرشه واستوى. فتكلمت المعارف والمفهومات. وتجملت المقولات والمنقولات. وسقطت الأكاذيب والأباطيل. وهدمت الخرافات والأضاليل..."[١٥].

ويصل معظم الكتّاب المسيحيين، بعد الكلام عن تقدم الغرب، إلى الحديث عن "التمدن" و"الحضارة". وهكذا يتناول بطرس البستاني في العدد الحادي عشر من نشرته الوطنية "نفير سورية" (١٨٦١) هذه القضية على وجه رصين، يعكس التفكير الشائع في عصره. فيعرّف لفظة "التمدن" تعريفاً دقيقاً. ويرى في التمدن حالة تقابل حالة التوعر أو التوحش، التي يخلق عليها الإنسان أصلاً، وهو لا يختلف بعد عن سائر الحيوانات. وكنه التمدن هذا عنده هو "التهذيب في الخلق والأخلاق التي يكتسبها شيئاً فشيئاً، بواسطة التقليد والجد والاجتهاد إلى أن يصل إلى أسمى درجاتها"[١٦]. وهي تتصل إضافةً إلى ذلك بالعلم، وبنمط الحياة الإجتماعية التي يتكامل فيها نمو قوى الإنسان، كما تتجلى في العلوم والصناعات، وفي العلاقات الإجتماعية بين الأفراد على أساس روابط تخرجه عن طور الأنانية والمنفعة الخاصة.

المعيار الحق للتمدن إذن هو معيار خلقي، لا يتنافى مع المعيار الإجتماعي، بل يكمله. أما على الصعيد الإجتماعي، فيقضي التمدن بالنظر إلى فئات المجتمع المتعددة نظرة تكافؤ ومساواة، فلا يفضل فئة على فئة أو شعباً على شعب[١٧].

٢. *تأخر الشرق*

بالمقابل، عندما يبحث كتّاب عصر النهضة العربية في حال الشرق فإنهم يأسفون لتأخره وانحطاطه ويعدّدون أسباب هذا التخلّف. فها هو سليم البستاني يرى في التعصّب الديني أساس البلاء والتأخّر، إذ يقول :

"منذ أن انقسمنا إلى عصب دينية وأخذ كل منا يحاول عضد عصبته وتنكيس غيرها، قد عمّ التأخر وخسف ظلام الجهل بدرنا. وقد دخل ذلك التعصّب في بعض وربما أكثر مجالسنا وجمعياتنا وشركائنا... وهذا هو وباء شديد العدوى يسري من الكبير الى الصغير"[١٨].

كما يرى البستاني أن الانشقاق الداخلي هو من أسباب التخلف الإجتماعي[١٩].

من الأسباب التي عزا إليها المفكرون العرب تأخّر الشرق : استبداد الحكّام بالمحكومين. ومن الكتب التي اشتهرت كتاب عبد الرحمن الكواكبي "طبائع الإستبداد". والكواكبي بدأ

ينشر فصول كتابه هذا في جريدة "المؤيد"، إبتداء من العام ١٩٠٠، ثم طبعها في كتابه المذكور في العام ١٩٠٥.

والحال أن كاتباً مسيحياً هو سعيد البستاني قد سبق الكواكبي بعشرين عاماً بكتابة سلسلة مقالات عن الموضوع ذاته نُشرت في جريدة "مصر"، إبتداء من العام ١٨٨١[٢٠]. ونقرأ في الجريدة المذكورة أن سعيد أفندي البستاني قد جمع هذه المقالات في كتاب تحت عنوان "الحاكم والمحكوم"، وحتى اليوم ليس من أثر لهذا الكتاب. لكن المقالات المنشورة في جريدة "مصر" خلال عامي ١٨٨١ و١٨٨٢ يفصّل فيها سعيد البستاني مسألة الاستبداد، وأنواع الحكومات (من الحكومة المطلقة، إلى المستبدة، إلى الدستورية إلى الديمقراطية).

كما أن جبرائيل دلال (الحلبي) (١٨٣٦-١٨٩٢)، وهو من دعاة الحرية المشهورين في ذلك العصر، كتب مقالات وقصائد ألهبت عواطف الشبيبة والمثقفين في عصره. واشتهر بقصيدته "العرش والهيكل" التي تناولت استبداد الملوك وتسلّط رجال الدين، والتي أودع بسببها السجن وبقي فيه حتى وافاه الأجل.

ومن الرعيل الأول نقرأ لفرنسيس مرّاش، في كتابه "غابة الحق"، الكثير من النقد لأحوال الشرق، لا سيما الرقّ والاستعباد ومساوئه.

ولعلّ ما كتبه شبلي الشميّل في "البصير" (عام ١٨٩٨) في مقالة بعنوان "انحطاط الشرق" يشكل إيجازاً لما كان يراه الأدباء من ميّزات لتأخر الشرق. وقد حدّد الشميّل في مقاله الدول والشعوب الشرقية : الصينيون والهنود والافريقيون والعرب والأتراك والفرس..." تجمعهم جامعة واحدة هي تراخي النظام، وفساد الأحكام، وانحطاط المدارك العقلية، وفساد المبادئ الأدبية. وهم، بحكم تنازع البقاء، معرّضون للذلّ والشقاء، يعملون لأسيادهم أهل الغرب وأسيادهم بهم يعيثون فينقادون إليهم صاغرين إلى يوم يمحقون، لأن الضعف مقضي عليه حسب ناموس تنازع البقاء"[٢١].

يُلاحظ الشميّل أنه قسا في حكمه على الشرق فيعتذر بثلاثة أبيات من الشعر حيث يقول في الأخير منها : "فإن جرتُ في حكمي فما أنا جائر فما أنا إلا باحث لا يجد بدّاً".

فما هي أسباب انحطاط الشرق الأدبي والعقلي ؟ يرد الشميّل ذلك الى عوامل طبيعية : طبيعة البلاد من مناخ وصحارى ... وإلى أسباب أدبية : فساد الأنظمة السياسية، والجهل، والتعصب الديني، والترهات والسفاسف والمجاملات والرياء، والتمسك بالظواهر دون الجوهر، واضطهاد المفكرين الأحرار والمصلحين، ويلحّ على أثر فساد أنظمة الحكم في هذا الانحطاط، وخاصة أنظمة الاستبداد(٢٢).

إلا أنه يجب ألا يفهم القارئ مما سبق أن المفكرين النهضويين المسيحيين، فيما هم أشادوا بمزايا الغرب وتفوّقه، وأسفوا لأحوال الشرق وتخلفه، تنكروا أولاً لعروبتهم (أو بالنسبة إلى البعض : لشرقيتهم)، ونكروا ثانياً، أمجاد العرب وحتى فضلهم على الغرب، وتجاهلوا، ثالثاً، مساوئ الغرب وآفاته.

ففي باب الحضارة والتاريخ العربيين القديمين، تتَجاذب مفكري النهضة نزعتان : نزعة الإعجاب بمآثر العرب القدماء وإقرار صريح بتخلّف العرب المحدثين. بالتالي نلمس عند معظمهم دعوة إلى إحياء التراث العربي القديم. وخير دليل على مثل هذا التوجّه الخطبة التي ألقاها بطرس البستاني، في شباط ١٨٥٩، أمام "الجمعية العلمية السورية"، تحت عنوان "آداب العرب".

أما إبراز سلبيات الحضارة الغربية، وتالياً تحاشي الاقتداء بهذه السيئات، فنجده عند العديد من المفكرين المسيحيين، لا سيما "الرحالة"، أي الذين زاروا المدن الأوروبية وقضوا فترة فيها، وكتبوا انطباعات عن رحلاتهم هذه، أمثال: أحمد فارس الشدياق في كتبه "الساق على الساق"(٢٣)، و"كشف المخبّا عن فنون أوروبا"(٢٤)، و"الواسطة في معرفة أحوال مالطة"(٢٥). وفرنسيس مرّاش في كتابه "رحلة الى باريس"(٢٦). وخاصة جرجي زيدان الذي أبدى تحفظاً كبيراً حيال المدنيّة الأوروبية في كتابه "رحلة جرجي زيدان إلى أوروبا سنة ١٩١٢"(٢٧).

قيم بديلة لنهضة عربيّة

فيما المثقفون المسلمون في عصر النهضة العربية بدت لهم أوروبا تهديداً سياسياً وعسكرياً وفلسفياً، واقتصرت عملية "الإستعارة" من الغرب على الجوانب التقنيّة فقط، شكلت أوروبا للمثقفين المسيحيين موطن الحضارة من حيث فكرها، ولم يضع هؤلاء إلا القليل من الحدود لما يمكن أن يستعيروه من الغرب.

هذا ولقد كانت القضية المركزية للمثقف المسيحي- على رأي المفكر هشام شرابي – هي العثور على موقع في التاريخ خارج العالم الديني، فكوّن المَثقفون المسيحيون موقفاً علمانياً حاولوا من خلاله أن يوفقوا بين النظرتين المسيحية والإسلامية. واستند هذا المسعى التوفيقي إلى استبدال فكرة العصر الذهبي، بفكرة الحضارة (...) وهنا وجهت حركة المثقفين المسيحيين الضربة الأولى في عملية نزع الصبغة الميتولوجية للمفهوم التاريخي كما وصفته الحركة الإصلاحية في الإسلام[٢٨].

"فكرة الحضارة"، التي أشار اليها هشام شرابي، يمكن ترجمتها بوجوب اعتناق قيم الغرب المتنوّر، كتلك التي نادت بها الثورة الفرنسية (١٧٨٩) : "مساواة، حرية، أخوة"، والعقلانية، والاستقلال الذاتي للإنسان، والعلمانية، والإشتراكية...

هذا ما سيحاول المثقفون المسيحيون في عصر النهضة العربية أن يسعوا إليه لإيجاد مكان فاعل في مجتمعاتهم وللخروج من موقعهم "الأقلّوي" الذي يمكن أن يؤدي إلى أكثر من مأزق : مأزق الإنطواء ضمن الطائفة، ومأزق الإرتماء في أحضان الغرب، ومأزق الذوبان في "الأمة الإسلامية".

١. *القيم الليبرالية*

لقد كان للثورة الفرنسية أثر كبير على المثقفين المسيحيين في عصر النهضة العربية. ولقد أتى معظمهم على ذكر شعار تلك الثورة : "حرية، مساواة، أخوّة"، متبنّين إيّاه ومظهرين مدى شموليته وضرورته في الحياة المجتمعية والسياسية.

كما أنهم لجأوا إلى تحديدات الفلاسفة الغربيين، كمونتينيه، وروسّو، ومونتسكيو، لمفاهيم الحرية والعدل والمساواة... وها هو أديب إسحق ينكب على معالجة مفهوم الحرية مبيّناً إساءة السلطات لمبدإ الحرية الطبيعي، معلناً في النهاية إيمانه بانتصار الحرية على جميع أعدائها : "فالحرية ثالوث موحد الذات متلازم الصفات يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية وبمظهر الإجتماع فيعرف بالحرية المدنية وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية"[٢٩].

ثم يربط إسحق مبدأ الحرية بمبدإ المساواة فيقول : "ولكن ليست المساواة مبدأ الحرية وإنما هي نتيجتها الطبيعية، فإن لم توجد فلا تكون تلك حقيقة بل إذا ظهرت الحرية

بمظهرها الحق بين الذين تولاهم الإمتياز خالوا أنها بدعة منكرة وما هي في شيء من ذلك، ولكن بدعة الإمتياز أخفت عنهم الحق وهم لا يشعرون"[٣٠].

وكذلك الأخوّة فهي تنبع من كون اعضاء الإنسانية متساوين في الحقوق والواجبات والطبيعة الواحدة.

٢. *العلم*

أما القيمة الأخيرة البديلة فهي العقلانية أو الذهنية العلمية. فإذا كانت القيم الإنسانية الشاملة، كالمساواة والأخوة والحرية، هي بمثابة الروح التي تحيي الأمة، كان العلم بمثابة الآلة والوسيلة التي تبنى بها الأمة. لذلك أعلى أدباؤنا شأن العلم ورفعوه فوق كل مرتبة. ذلك ان العلم هو قبل كل شيء العقلانية التي تتجسد أكثر ما يكون في الإبداع العلمي والإبداع التقني. كما أن العلم هو أيضاً الذهنية الوضعية والذهنية النقدية التي عليها أن تمارس وظيفتها في جميع حقول الحياة الإنسانية الفردية والجماعية، في المعتقد كما في المسلك، في الإجتماع كما في السياسة. من هنا نبع إيمان مثقفينا بالعلم إيماناً يضاهي الإيمان بالمخلص الجديد للبشرية.

هذا الإيمان الجديد أفنى يعقوب صروف حياته في سبيل تلقينه للناس، وعبّر عنه فرح انطون على لسان الكاهن الشيخ في رواية "أورشليم الجديدة" قائلاً : "إن العلم لا يزال في الأرض طفلاً صغيراً يا بني. ولكن سيأتي يوم يسود فيه هذا الصغير الدنيا كلها (...)"[٣١].

أما شبلي الشميّل فإن إيمانه بمذهب النشوء والارتقاء وبالمذهب المادي يدفعه إلى حد اعتبار العلوم الطبيعية العلوم الكفيلة بتقدم الناس تقدماً صحيحاً وبتطوير المجتمعات البشرية ومفاهيمها والعلاقات الإنسانية فيها وفي ما بينها تطويراً خيّراً ونافعاً وملائماً للطبيعة ومبادئها. ويرى أن هذه العلوم هي "أمّ العلوم الحقيقية ويقتضي أن تكون أمّ العلوم البشرية كافة"[٣٢].

وهكذا فالشميّل قد رفع العلم من مرتبة الأداة الفعّالة وفق المعطيات الإجتماعية إلى مرتبة الغاية المفارقة بالكلّية لكل زمان ومكان ولكل مجتمع وإنسان. وكان هذا الأمر ينطوي على نزعة دينية صرف، لا بل على صوفيّة علميّة.

٣. *من علمنة الفكر إلى علمنة الدولة*

إن العديد من المثقفين المسيحيين في عصر النهضة كانوا روّاداً لطرح العلمانية في المجتمعات العربية. ولطرحهم هذا وجهان : الوجه الأول يتجلّى في دعوتهم إلى بناء قومية عربية حيث لا يكون الرابط الدين بل اللغة والأرض والتاريخ والمصير المشترك. وسنبحث في هذا الوجه بعد قليل ، عندما نعالج الفكر السياسي لدى كتّاب النهضة المسيحيين.

أما الوجه الآخر للطرح العلماني فهو فلسفي، ينطلق من تحليل وظيفة الدين في المجتمعات البشرية، ومن ثم نقد المسلك الديني الطائفي الذي يؤدّي الى التعصب. وينتهي بالدعوة إلى فصل الدين عن الدولة.

الوجه الأول الذي يتجلّى بالدعوة إلى قومية عربية علمانية نجد له تعبيراً عند العديد من المثقفين المسيحيين، ولربما لأنه لا يتعرض مباشرة للدين. أما الوجه الآخر فنجد تعابيره عند بعض الكتّاب أمثال يعقوب صروف، وأديب إسحق، وخاصة شبلي الشميّل وفرح أنطون.

ماذا يقول هؤلاء عن الدين وعلمنة المجتمع والدولة ؟

إن الكتّاب المذكورين قد تطرقوا للدين كظاهرة اجتماعية تخضع للدرس وتؤدّي وظيفة متميزة في المجتمع. وهكذا فالدين، في نظر هؤلاء، غايته اصلاح حال الناس والحفاظ على التماسك الإجتماعي وإرساء دعائم القيم الأدبية التي توجّه سلوك الناس نحو الخير. إنه، على حد قول فرح أنطون، جزء لا يتجزأ من الواقع الإجتماعي، عدا عن كونه ضرورياً للشعب ، إذ إن مبادئه متأصلة في النفوس(٣٣).

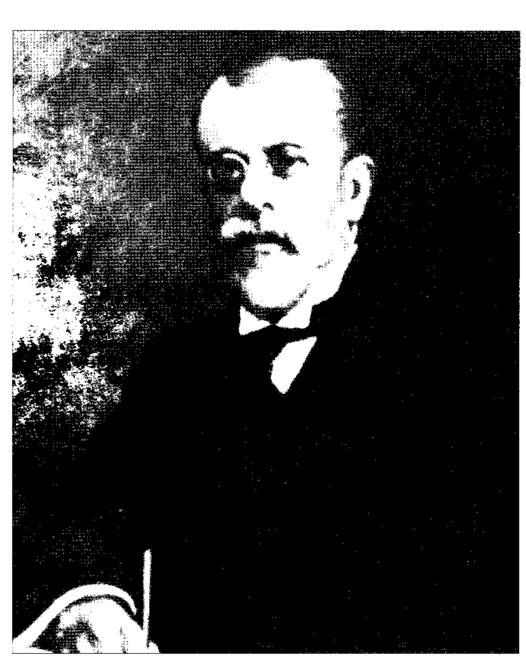
الشميّل نفسه، وعلى الرغم من نقده الجذري للدين، يقرّ بأن هذا الأخير في كونه شرعة أخلاقية يحمل أسمى المبادئ(٣٤).

غير أن الدين، في الواقع، أتى غير فاعل في المجتمع وفق غايته الاساسية، لا بل عجز عن أن يصلح الناس وأن يحسّن أحوال المجتمع.

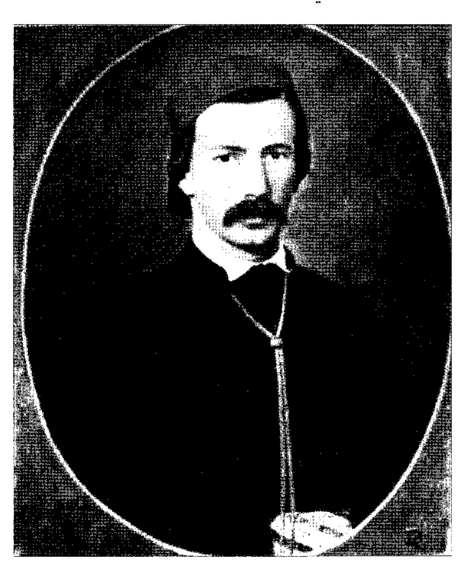
يقول فرح أنطون، على لسان الكاهن الشيخ في رواية "أورشليم الجديدة" : "يا بني إن الدين لم يقدر على إصلاح الفساد الإجتماعي الذي وصفته لك في مقدمة الكلام، ولا يزال يباركه منذ مئات السنين بركة لا أحب لك أن تشترك فيها"(٣٥).



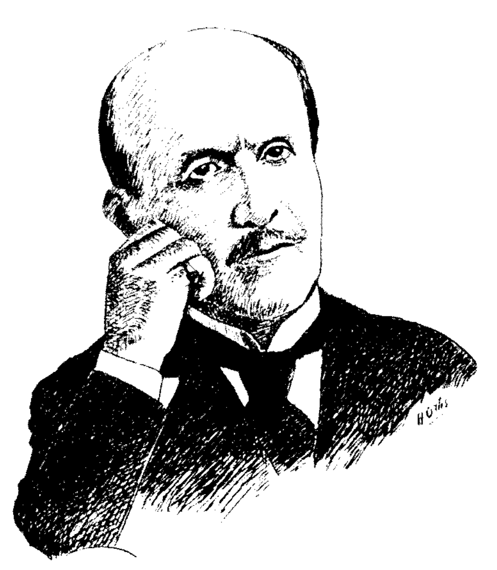
بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣)
صاحب قاموسَي «محيط المحيط» و«قطر المحيط».



سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥)
معرّب الالياذة.



الشيخ ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦)
من أركان اللغة والأدب.



الدكتور يعقوب صرّوف (١٨٥٢ - ١٩٢٧)
من أركان الصحافة في العالم العربي.

ويرى الشميّل أن المجتمعات يمكن أن تدار وتصلح على غير الدين، بل يرى أن الدين أصبح علّة لانحطاطها، وفي هذا يقول : "لا يصلح حال أمّة إلا كلّما ضعفت فيها شوكة الديانة. ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة"[٣٦].

وهكذا فالدين يؤول في نظر هؤلاء، واقعياً، إلى التفرقة، وينحرف عن أهدافه الأساسية.

وها هوذا أديب إسحق ينكبّ على تحليل التعصّب في خطبة ألقاها في "جمعية زهرة الآداب"، ثم يصل الى الخلاصة التالية، وهي أن التعصّب حادث طارئ على الإنسان تولّد من مفاسد الرئاسة[٣٧].

ويقول يعقوب صروف عن مساوئ العصبية الدينية : "لا أعدى من الحسّ الديني ولا أشد منه خطراً على البلاد، لا سيما وإنه سلاح الرعاع الذين إذا ثار ثائرهم أمسوا وحوشاً ضارية لا تأخذهم شفقة ولا رحمة (...) الوحوش الضارية لا تصل الى هذه الشراسة ولكن ابن آدم يقدم عليها عفواً إذا ثار في صدره ثأر الحسّ الديني"[٣٨].

غير أن كلام المثقفين المسيحيين يتّخذ طابعاً أكثر جدّية عندما يتناول مسألة الطائفية ومساوئها. فالطائفية في نظر هؤلاء هي العائق الأكبر في طريق إصلاح الأمّة.

ونرى يعقوب صروف يفضح الأهداف الكامنة وراء إثارة النعرات الطائفية، حيث يقول : "هذا من حيث أهالي لبنان ونسبتهم بعضهم إلى بعض وكأن الحروب الأهلية التي استمرت مئات من السنين لم تكفِ لزعزعة أركان الجبل والتنكيل بأهله فتسلّط عليه عاملان آخران يرميان بسهم واحد إلى غرضين مختلفين : الواحد يريد التنكيل بالنصارى لكي يتحزّب لهم أهل ملتهم من الدول الأوروبية وليسعوا في تغيير الحالة الحاضرة، والثاني يريد التنكيل بهم لكي يجد سبيلاً لحمايتهم واحتلال البلاد"[٣٩].

وهكذا فإن صروف، يقيناً منه بأن الإنقسامات الطائفية تقف حاجزاً في سبيل توحيد الأمة وتقدّمها، قد أفنى حياته في إصدار مجلة "المقتطف" العلمية، وأبى أن تتدخّل المجلة في الصراعات الكلامية المذهبية. وكلمّا بحث أمر الإصلاح الديني نظر إليه من زاوية خير الأمّة، واقتضى تالياً فصل الدين عن الدولة. وشاطره الرأي في **مسألة الفصل هذه** كل من فرح أنطون وشبلي الشميّل.

ولقد أكد ذلك الدكتور الشميّل إذ كتب :" مسألة الدين والوطن مبحث وعر المسالك (...) مع أن المسألة بسيطة جداً ككل الحقائق ، فالدين للآخرة والوطن للدنيا (...) والشارعون جاؤوا متفقين في الكليات مختلفين في الجزئيات، ولكنهم جميعهم لم يفلحوا بجعل العالم ديناً واحداً ووطناً واحداً فقامت الإختلافات بين الأديان والمذاهب والمواطن عراقيل في سبيل ارتقاء المجتمع. فرأى العلم أن لا سبيل إلى ذلك إلاّ بفصل الدين عن الدنيا"(٤٠).

غير أن مسألة فصل الدين عن الدولة اتخذت صيغة واضحة وشأناً كبيراً في كتابات فرح أنطون بشكل خاص. ومشروع فرح أنطون يندرج ضمن منظور إنشاء متحد كبير، هو الأمة المستقلة عن النفوذ الأجنبي والمتجهة نحو النمط الإشتراكي. وتصبح مسألة فصل الدين عن الدولة آنذاك إحدى الضمانات لإنجاح مثل هذا المشروع. لذلك نرى فرح أنطون يحدد بوضوح الأسس التي يرسو عليها مشروع تحقيق الأمة أو الدولة العلمانية، وتلك الأسس هي :

أولاً، مبدأ الفصل بين ما هو جوهري وما هو ثانوي في الديانات. في هذا الشأن، يؤكد أنطون أن جوهر الديانات هو واحد. وما تعدى هذا الجوهر فهو متعدد ومختلف ، عدا عن أنه عامل انقسام في المجتمع الواحد.

ثانياً، مبدأ فصل الدين عن الدولة أو فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية. ويبرر فرح أنطون هذا المبدأ بالحيثيات التالية :

- لأن غايات السلطتين مختلفة، بل متناقضة. فالدين يبتغي العبادة والفضيلة وفقاً للكتب المنزلة. ولما كان كل دين يدّعي الحقيقة لنفسه، ويطلب من الناس أن يسلكوا سبيله لبلوغ الخلاص، كان من الطبيعي للسطات الدينية، إذا ما كانت ذات سلطة سياسية، أن تضطهد الذين يخالفونها، وبالأخص المفكرين. أما غاية الحكم، فهي صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور. لذلك، لا تضطهد الحكومات الناس بسبب آرائهم اذا ما تركت وشأنها.

- لأن المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمّة، مساواة تتعدى الفروق في الأديان.

- لأن السلطات الدينية تشترع من أجل الآخرة. لذلك، كان من شأن سلطتها أن تتعارض مع غاية الحكومة التي إنما تشترع من أجل هذا العالم.

- لأن الدول التي يسيطر عليها الدين ضعيفة.

- الحكومات الدينية تؤدّي إلى الحرب[٤١].

٤. ***القومية***

حاول المثقفون المسيحيون في عصر النهضة العربية، في سبيل تأسيس انتماء يتعدّى الطائفة، إعلاء "شأن الوطن" وبالنهاية وضعه مكان الأمة الدينية.

قال بطرس البستاني : "حب الوطن من الإيمان"، وقد استعمل هذا كشعار لصحيفته "نفير سوريا" التي عمّرت قليلاً (١٨٦٠-١٨٦١).

وقال أديب إسحق : "الإخلاص للوطن يجعلنا جميعاً أخوةً"[٤٢]، وكان بين أوائل الكتّاب الذين شددوا على عنصر اللغة كأساس للأخوة العربية. وربما كان أول من استعمل الشعار القومي "تحيا الأمة، ويحيا الوطن"، المشتقّ من تراث الثورة الفرنسية (١٧٨٩)[٤٣].

ولكن عن أية أمّة وأي وطن تكلّم المسيحيون ؟

هنا يمكن التحدث عن اتجاهات عدّة، نجدها سواء في كتابات المثقفين المسيحيين أو في التزامهم ضمن تيارات سياسية تنادي بهذا الاتجاه أو ذاك، وقد انضوى فيها هؤلاء (عبر الجمعيات والأحزاب السرّية والعلنيّة) وذلك حتى العام ١٩٢٠، أي التاريخ الذي يحدّ نهاية المرحلة التي يغطّيها بحثنا.

- الاتجاه الأول يمكن تسميته بتيار الرابطة العثمانية المستندة إلى الإصلاح الإداري، والى أخوّة جميع الرعايا داخل الامبراطورية العثمانية، بغضّ النظر عن الدين والمنشإ العرقي.

من أصحاب هذا التيار، نذكر : سليمان البستاني الذي وقف مؤيداً العثمنة الكاملة وحبّذ محاربة كل الأشكال الإنفصالية، سواء طائفية أو قومية.

ولربما وقف الشدياق أيضاً موقف الداعية الى القومية العثمانية ، على الرغم من أنه لم يذهب إلى الحد الذي ذهب إليه سليمان البستاني.

وسار سليم تقلا، مؤسس جريدة "الأهرام"، في هذا التيار. فكتب سنة ١٨٩٩ : "إن في ممالكها المحروسة عناصر عديدة بين تركية وعربية وأرمنية ويونانية وغيرها، وكذلك مذاهب مختلفة. ولكنها تجمعها كلها جامعة واحدة وطنية هي الجامعة العثمانية"(٤٤).

- الاتجاه الثاني هو التيار العثماني الذي يتمثل بالرابطة العثمانية اللامركزية. وقد نما هذا الاتجاه بعد أن عطّل السلطان عبد الحميد الثاني الدستور الذي أعلن عام ١٨٧٦، وعلّق الحياة النيابية لمدة ثلاثين سنة. فنشأت أحزاب سرّية وعلنية تنادي بالإصلاح وتندّد بالهيمنة التركية. وهكذا نشأ في العام ١٩١٢ "حزب اللامركزية العثماني" برئاسة رفيق العظم. ومن مؤسسي الحزب اسكندر عمون، وكان نائباً للرئيس، وداود بركات، رئيس تحرير "الأهرام"، والدكتور شبلي الشميّل.

وفي المؤتمر العربي الأول الذي انعقد بين ١٨ و٢٣ حزيرن ١٩١٣ في باريس، أكد المسيحيون الذين شاركوا مشاركة فعّالة في تحضير المؤتمر وفي عقده، أمثال اسكندر عمون، وندره المطران، وشكري غانم، وشارل دباس، وجميل المعلوف، ضرورة الإصلاح على قاعدة اللامركزية.

وعلى سبيل المثال ألقى ندره المطران خطاباً في المؤتمر عنوانه "الحفاظ على الوجود القومي للأقطار العربية في الامبراطورية العثمانية" وقال : "إن ارتباطنا بالدولة العثمانية واتصال علاقتنا بالأمّة التركية أسلم عاقبة وأنتج خيراً للعرب من أي ارتباط آخر سواه"(٤٥).

- الاتجاه المسيحي الثالث عبّر عن نفسه "بالوطنية السورية". "كان الإحساس بالأمّة السورية حصيلة وعي سياسي تلقائي مبكر ارتبط بامتداد إقليمي محدد للوطن السوري. لكن المفهوم العربي المستمد من النهضة الأدبية فرض ذاته في بطء على المفهوم السوري، إنما لم يطمسه كلياً"(٤٦).

ابرز ممثل لتيار القومية السورية هو بطرس البستاني ومن ثم ابنه سليم البستاني.

وقد ألقيت في الجمعية العلمية السورية سنة ١٨٥٧ خطب دوّت فيها الثقة في ان "الشعب السوري"، ذي الماضي المجيد، سيحتل المكانة اللائقة به بين الأمم المتمدنة. وقد أخذ أعضاء الجمعية يتحدثون كثيراً لا عن الامبراطورية العثمانية وإنما عن سوريا : "كانت الجمعية بالنسبة لنا نجمة فجر المعارف في أفق بلدنا سوريا، التي لا يوجد خير منها ولا أغنى".

- الاتجاه المسيحي الرابع عبّر عن نفسه ضمن نزعة القومية العربية. وكانت هذه النزعة معارضة بعنف للسيطرة العثمانية. ويُعتبر هذا الموقف "أعلى مراحل الوعي السياسي، وتشكّلت بداياته على أيدي المثقفين المسيحيين المهاجرين والمقيمين في مصر وأوروبا وأميركا"(٤٧).

"وعلى يد العرب المسيحيين تشكّلت أولى الجمعيات السريّة العربية التي ندّدت بالحكم التركي، وطالبت باستقلال الولايات العربية عن الدولة العثمانية"(٤٨).

ففي بيروت تأسست، عام ١٨٧٥، "جمعية بيروت السرّية" على يد بعض الطلاب في الكليّة السورية الإنجيلية وأخذت توزع منشوراتها المكتوبة بخط اليد في الشوارع، وتلصقها على الأبنية في بيروت ودمشق وطرابلس وصيدا، وكانت تطالب بمنح سوريا الإستقلال.

وكان فارس نمر، الذي هاجر إلى مصر عام ١٨٨٣ وأنشأ هناك جريدة "المقطم" اليومية ومجلة "المقتطف" الشهرية، أحد أعضاء هذه الجمعية. كما كان يعقوب صروف والشاعر إبراهيم اليازجي من أعضائها أيضاً. ونظم الأخير قصائد قومية ثوروية أشاد فيها بأمجاد العرب وحضارتهم ودعاهم إلى نبذ التخاصم الديني وإلى الاتحاد في سبيل مقاومة الأتراك. وأشهر قصائده القومية قصيدته التي مطلعها :

تنبّهوا واستفيقوا أيها العربُ فقد طغى السيل حتى غاصت الركبُ

وأنشأ نجيب عازوري "عصبة الوطن العربي" في باريس بهدف تحرير الولايات العربية من الحكم التركي. ونشرت العصبة حوالي خمسين نداء موجهاً إلى العرب تدعوهم إلى الثورة على الأتراك. ونشر نجيب عازوري عام ١٩٠٥ كتاباً بالفرنسية هو "يقظة الأمة العربية" دعا فيه إلى فصل الولايات العربية عن الدولة العثمانية ؛ على أن تكون الحجاز مقراً لخلافة عربية وأن تكون الشام والعراق دولة عربية موحدة عصرية. كما طالب

بتوحيد الكنائس الكاثوليكية تحت إسم الكنيسة الكاثوليكية العربية. وبعد عامين أصدر مع مجموعة من الكتّاب الفرنسيين مجلة شهرية هي (L'indépendance arabe) "استقلال العرب"، صدر العدد الأول منها في نيسان ١٩٠٧. وكان الغرض منها التعريف بالبلاد العربية وإثارة اهتمام الناس بقضية تحريرها. إلا أن عازوري لم يفلح في إثارة اهتمام العرب بهذا الموضوع فكان أثره ضعيفاً. وحالت الرقابة العثمانية دون وصول نداءاته ومنشوراته الى البلاد العربية.

- الاتجاه المسيحي الأخير اتخذ موقفاً طائفياً-قومياً. وقد يرتكز هذا الموقف على التجربة المسيحية في لبنان خاصة، وفي مصر. فالأمة الإسلامية غرّبت المسيحيين وجعلتهم في درجة ثانية في المواطنية والحقوق. والقومية العربية لم تستطع أن تميز تمييزاً واضحاً ونهائياً ما بين الإنتماء القومي العلماني وبين الدين، فبقي الإسلام عنصراً أساسياً مكوناً لهذه القومية العربية. لذلك ظهرت في لبنان فكرة الكيان المسيحي المستقل. لكن هذه الفكرة لم تتمكن من البروز بشكل إيديولوجي منظم إلا بعد نهاية الامبراطورية العثمانية ونشوء دولة لبنان.

وفي مصر ظهر هذا التيار الطائفي على يد بعض المثقفين الأقباط، مثل ميخائيل عبد المسيح الذي أنشأ صحيفة "الوطن" عام ١٨٧٧. كما برز هذا الاتجاه في صحيفة "مصر" التي أنشئت عام ١٨٩٥.

ومن الدلالات التي تُظهر، في آن معاً، الشعور المسيحي بعدم المساواة، والرغبة في التآلف والمحبة بين العناصر المختلفة التي تتآلف منها الأمة المصرية، تأسيس "جميعة الاصلاح القبطية"، في القاهرة عام ١٩٠٨، التي هدفت إلى توثيق الصلات ما بين جميع الفئات المصرية، وفي الوقت نفسه الدفاع عن حقوق الأقباط.

وبالفعل قابل وفد من الأقباط، بزعامة أخنوخ فانوس، الخديوي في مطلع عام ١٩٠٨ وطلب منه إزالة الفوارق بين عنصري السكان، الأقباط والمسلمين.

خاتمة

ننهي بحثنا هذا باستعادة موجزة لوجوه مساهمة المسيحيين وميزاتها في النهضة العربية :

لقد ساهم المسيحيون، وبخاصة المثقفون منهم، مساهمة فعالة في النهضة الأدبية. فاشتغلوا في اللغة وآدابها، وألفوا الكتب المدرسية والمعاجم والموسوعات.

وأسسوا المدارس، إبتدائية وتكميلية وثانوية، فتعددت وانتشرت في كل الأقطار، مستقطبة الفتيان والفتيات. وأتاحوا لأبناء البلاد الإستفادة من التعليم الجامعي، والفضل الأكبر في هذا الحقل يعود للمرسلين الإنجيليين الأميركان وللمرسلين الكاثوليك اليسوعيين.

وبموازاة هذه النهضة الأدبية والتعليمية أسس المسيحيون المطابع وأنشأوا الجمعيات الأدبية، وقاموا بتعريب الكتب الأجنبية على أنواعها، أدباً وفلسفة وعلماً، لينفتح العالم العربي على التيارات الفكرية الأوروبية.

ولتعميم الثقافة على كل أبناء البلدان العربية أطلق المسيحيون حركة صحافية تميزوا بها على غيرهم بكثرتها وبتنوع مواضيعها وبمستواها الرفيع. فلم تترك الدوريات والصحف حقلاً من حقول الأدب والفكر والفلسفة والعلوم إلا وأفادت قراءها بمفاهيمها المنقولة عبر لغة عربية حديثة، وضعت في متناول الإنسان العربي العادي. وبالتالي تعود نشأة الصحافة العربية (على أنواعها : سياسية، أدبية، فكرية، علمية، ساخرة، نسائية...) إلى المسيحيين، لا سيما "الشوام"، أي أبناء سوريا ولبنان الذين هاجر بعضهم إلى مصر حيث لم يتقوقعوا أو يهربوا من الاستبداد ليعيشوا حياة فردية هادئة، بل انخرطوا في المجتمع المصري وساهموا في العمل والإبداع.

وكانت الصحافة هذه منبراً اعتلاه المثقفون المسيحيون لمعالجة المواضيع الفكرية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وكان الهاجس الأكبر الذي طغى على كتاباتهم وتفكيرهم : البحث في أسباب تخلّف الشرقيين وإيجاد مقومات التمدن الصحيح. لذلك فتحوا أبواب النقاش الفكري واسعاً امام مسائل لم يعتد على خوضها العقل العربي التقليدي، وقد جمّدت حركته السلطنة العثمانية التي احتلت الأقطار العربية لأكثر من ثلاثة قرون. فقام بحث دؤوب وغير منقطع في مسائل الحرية، والعدالة، والمساواة، والمدنية، والعلم، والدين، وأصل السلطة، وأنظمة الحكم، وأسس الحكم الديمقراطي الحديث...

وقبل نهاية الحكم العثماني بعقدين أو أكثر بقليل، أي منذ نهاية القرن التاسع عشر، ترجم المثقفون المسيحيون في العالم العربي التزامهم الفكري النهضوي بالدعوة إلى استقلال بلدانهم العربية الأمّ، وتوفير الأطر السياسية الأكثر ملاءمة لتأمين وحدة شعوبها وانصهارهم في انتماء وطني وقومي يعلو على جميع الإنتماءات الدينية والمذهبية والعشائرية. فانخرطوا في الجمعيات والأحزاب السياسية، السرية والعلنية، وناضلوا تحت غطائها حتى تفككت الامبراطورية العثمانية تفككاً نهائياً.

وبعد نهاية الامبراطورية العثمانية – النهاية التي جعلها الباحثون الحدّ التاريخي الأخير لما يسمى عصر النهضة العربية – سنجد المسيحيين يكملون التزامهم بمجتمعاتهم ويتابعون نضالهم في معركة ثانية هي معركة التحرر من الإستعمار الأوروبي، الذي خلف الحكم العثماني على الأقطار العربية.

الحواشي

١) جورج أنطونيوس، **يقظة العرب**، بيروت، ١٩٦٢، ص ١٠٤.

٢) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، جزء رابع، القاهرة ، ١٩١١-١٩١٤، ص ٤٦-٤٧.

٣) نشير الى أن بطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق، وهما من أبرز الكتّاب الذين ساهموا في نهضة اللغة العربية، كانا من تلاميذ مدرسة "عين ورقة".

٤) H. Lammens, **La Syrie, précis historique**, 2 volumes, Beyrouth, 1921, p. 201.

٥) أنيس زكريا نصولي، **أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر**، بيروت ، ١٩٢٦، ص ٤٣-٤٩.

٦) مجلة **المقتطف**، السنة السابعة. ص ٤٦٨.

٧) Jean-Pierre Valognes, **Vie et morts des chrétiens d'Orient**, Fayard, Paris, 1994, p. 86.

٨) "الإرساليات الأجنبية" في **موسوعة السياسة**، الجزء الأول. المؤلف الرئيسي ورئيس التحرير : د. عبد الوهاب الكيالي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ١٤٦.

٩) **المشرق** ، السنة ١١، عدد ٥، أيار ١٩٠٨، ص ٣٤١-٣٥٤.

١٠) **يوبيل المطبعة الأميركية**، بيروت ، ١٩٢٢، ص ٨-٣٣.

١١) طبع البستاني عليها كتبه : **محيط المحيط**، **دائرة المعارف**، ومجلاته **الجنان**، **الجنة**، **والجنينة**. عدا عن الكتب المدرسية.

١٢) طبع عليها الجريدة التي أصدرها تحت اسم **لسان الحال**.

١٣) مارون عبود، "أحمد فارس الشدياق"، في مجلة **الكتاب**، ج ٢، (١٩٤٦) ، ص ٥٨٧-٦٠٦.

١٤) **الهلال**، المجلد الثالث (١٨٩٤)، ص ٦٩٩.

١٥) فرنسيس مراش، **مشهد الأحوال**، بيروت، ١٨٨٣، ص ٣٤-٣٥.

١٦) **نفير سورية**، نيسان ١٨٦١.

١٧) المصدر نفسه.

١٨) "لماذا نحن في تأخر"، **الجنان**، السنة الاولى، ج ٦، آذار ١٨٧٠، ص ١٦٢-١٦٤.

١٩) المصدر نفسه.

٢٠) أصدر هذه الجريدة عوني إسحق (وهو شقيق الأديب المعروف أديب إسحق). صدر العدد الأول منها في ٣ ديسمبر ١٨٨١. وهي غير الصحيفة التي أسسها أديب إسحق في العام ١٨٨٧، وتحمل الإسم نفسه وقد أوقفها الخديوي رياض باشا في العام ١٨٧٩.

٢١) **البصير**، ١٨٩٨، ص ١٩٤-١٩٥.

٢٢) المصدر نفسه. ص ١٩٥-١٩٩.

٢٣) وقد طبع أولاً في باريس عام ١٨٥٥.

٢٤) نشره في اسطنبول عام ١٨٨١.

٢٥) نشره في اسطنبول عام ١٨٨١.

٢٦) نشره في بيروت عام ١٨٦٧.

٢٧) نشره في القاهرة عام ١٩٢٣.

٢٨) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب (عصر النهضة العربية ١٨٧٥-١٩١٤)**، الطبعة الرابعة، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٩١، ص ٧٣.

٢٩) أديب إسحق، **الدرر**، ١٨٨٦، ص ٣-٤.

٣٠) المرجع نفسه، ص ٧.

٣١) فرح أنطون، **أورشليم الجديدة**، الإسكندرية، ١٩٠٤، ص ٤٧.

٣٢) شبلي الشميّل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، الطبعة الثانية، ١٩١٠، ص ٥٧.

٣٣) فرح أنطون، **الدين والعلم أو المدن الثلاث**، ١٩٠٣، ص ٣٠-٣٤.

٣٤) شبلي الشميّل، **المجموعة**، الجزء الثاني، مطبعة المعارف في القاهرة، ١٩٠٤، ص٤٥.

٣٥) فرح أنطون، **أورشليم الجديدة**، المصدر المذكور، ص ٤٥.

٣٦) شبلي الشميّل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، الطبعة الثانية، ١٩١٠، ص ١٥.

٣٧) أديب إسحق، **الدرر**، الإسكندرية، ١٨٨٦، ص ٨-٩.

٣٨) يعقوب صرّوف، **أمير لبنان**، بدون تاريخ، ص ٧٧.

٣٩) يعقوب صروف، **أمير لبنان**، المصدر المذكور، ص ٣٤.

٤٠) الجزء الثاني من **مجموعة الدكتور الشميّل**، ص ٢٩٧.

٤١) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، القاهرة ، ١٩٠٣، ص ١٥١ وما بعدها...

٤٢) مارون عبّود، **روّاد النهضة الحديثة**، بيروت، ١٩٥٢، ص ١٨٨.

٤٣) استعمله للمرّة الأولى في ١٨٨٧ في مقالة صدرت في مجلة **مصر** راجع نصّها في كتاب عبود، **الروّاد**، ص ٩٧-٩٨.

٤٤) أنيس المقدسي، **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث**، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٦٠، ص ٢١.

٤٥) **المؤتمر العربي الأول**، مطبعة البوسفور، القاهرة ، ١٩١٣، ص ٥٩.

٤٦) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، المصدر المذكور، ص ١٢٣.

٤٧) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، المصدر المذكور، ص ١٢٢-١٢٣.

٤٨) علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة العربية (١٧٩٨-١٩١٤)**، بيروت، ١٩٧٥، الأهلية للنشر والتوزيع، ص ١٣٠.

المراجع

ملاحظة :

لم نذكر هنا كل المراجع التي وردت في حواشي البحث. وقد استبعدنا من قائمة المراجع هذه الكتب التي هي دراسات جزئية لمواضيع معينة عن النهضة العربية. كما استبعدنا إدراج المؤلفات الأصيلة لكتّاب عصر النهضة، ما عدا بعض الكتب التي تشكل مراجع مهمّة.

أنطونيوس، جورج : **يقظة العرب**، بيروت، ١٩٦٢.

الجبرتي، عبد الرحمن : **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، القاهرة، ١٩٠٤/٥، ٤ مجلدات.

حوراني، ألبرت : **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)**، بيروت، ١٩٧٧. طبعة ثالثة.

خالدي، الدكتور مصطفى – وفروخ، الدكتور عمر : **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، بيروت – صيدا، ١٩٧٣، الطبعة الخامسة، المكتبة العصرية.

خدّوري، مجيد : **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**، بيروت، ١٩٧٢.

خوري، رئيف: **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، بيروت ، ١٩٤٣. دار المكشوف.

داغر، يوسف : **مصادر الدراسة الأدبية**، بيروت، ١٩٥٥.

دروزة، محمد عزة : **نشأة الحركة العربية الحديثة**، صيدا ، ١٩٧١.

الدوري، عبد العزيز : **الجذور التاريخية للقومية العربيّة**، بيروت، ١٩٦٠، دار العلم للملايين.

زيدان، جرجي : **تاريخ آداب اللغة العربية**. القاهرة ، ١٩١١-١٩١٤. أربعة أجزاء.

زين، نور الدين زين : **نشوء القومية العربية**، بيروت ، ١٩٧٢. طبعة ثانية، دار النهار للنشر.

سابا-يارد، نازك : **الرحّالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربيّة الحديثة**، بيروت، ١٩٧٩.

شرابي، هشام : **المثقفون العرب والغرب. عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤**، بيروت ، ١٩٩١، الطبعة الرابعة. دار النهار للنشر.

شيخو، الأب لويس : **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، الجزء الأول ١٩٠٨، والجزء الثاني، الطبعة الثانية ١٩٢٦، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين.

طرزي، فيليب دي : **تاريخ الصحافة العربية**، بيروت، ١٩١٣-١٩٣٣، ٤ مجلدات.

الطهطاوي، رفاعة رافع : **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، القاهرة، ١٩١٢.

عبّود، مارون : **روّاد النهضة الحديثة**، بيروت، ١٩٥٢.

عوض، لويس: **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث والفكر السياسي والإجتماعي**، القاهرة، ١٩٦٦، طبعة ثانية.

الفصل الثامن والعشرون

أصول مبدإ المواطنة
في تراث القبط وتاريخ بلادهم

وليم سليمان قلادة

مقدمة

صفة "المواطنة" تُلحق بالشخص بسبب علاقته بالوطن، أي بأرض معينة أو بوالدين ينتميان لهذه الأرض. وتمنح هذه الصفة صاحبها حقوقاً، وتُلزمه بواجبات. هذه المنظومة من الحقوق والواجبات تغرس في وجدان المواطن شعوراً بالأصالة والمسؤولية والندّية؛ ويُعتبر الوعي بصفة المواطنة نقطة البدء الأساسية في نظرته إلى نفسه وإلى بلاده وإلى شركائه في صفة المواطنة. لذلك، ولأن الأقباط ينتمون إلى أرض مصر، فإنه يصبح من الطبيعي أن نبحث عن أصول مبدإ المواطنة في تراثهم وأن نتابع جهدهم لاستخلاصه وممارسة مضمونه على امتداد تاريخ الحركة المصرية، التي شاركوا فيها من مرحلة إلى أخرى. وذلك في فقرات ثلاث :

أولاً – الجذور الدفينة.
ثانياً – التكوين التلقائي ثم الواعي.
ثالثاً – إقرار المبدأ.

أولاً – الجذور الدفينة

١ – جاء القديس مرقس الرسول إلى مصر في منتصف القرن الأول الميلادي فبشّرها بالمسيحية، وأسس الكنيسة المصرية. استمرت هذه الكنيسة بدون انقطاع أكثر من تسعة عشر قرناً ولها رئاستها وتنظيمها المكتمل والمكتفي بذاته في مصر. فهي بذلك أقدم مؤسسة شعبية في مصر استوعبت الكيان المصري، أرضاً ونيلاً وزرعاً وثمراً وبشراً، وكانت الحاضنة الوحيدة للوجدان المصري ستة قرون متصلة. في هذا الحضن الرؤوم

تعلم المصريون جميعاً وتربّوا، ومارسوا الكرامة والإخلاص. وقدمت الكنيسة وما تزال نموذجاً رائداً للمؤسسة المسيحية الأمينة لعقيدتها، المعتزة ببلادها؛ ثمة وقت كانت فيه الكنيسة القبطية مرادفاً لمصر. وعبر قرون طويلة كانت مصر ولاية مستعمرة تابعة لامبراطورية عظمى، ولكن لها كنيسة مستقلة. ويقرر الدارسون أن الكنيسة المصرية أصبحت لدى المصريين رمزاً للاستقلال القومي في غياب استقلال سياسي حقيقي[١]. وفي نفس كل مصري كانت تتردد، بوعي أو في العمق الدفين، أُمنية : أن تكون بلاده مستقلة ككنيستها.

وفي حقيقة الأمر، نحن نجد هنا، بعد الدولة المصرية القديمة، الأصل التاريخي للإستقلال الوطني.

٢ - قلنا إن مبدأ المواطنة يعبّر عن الانتماء للوطن، للأرض. وقد تعلّم الأقباط من الكتاب المقدس أن أرض مصر كجنة الرب (تكوين ١٣:١٠) ولأرض مصر مكان مهمّ في الممارسة الطقسية للكنيسة القبطية. فالتقويم الزراعي المصري القديم، الذي يعرفه جيداً كل فلاح مصري ويتخذه أساساً لعمله في الحقل، وكان مستخدماً في الحكومة المصرية حتى أواخر القرن التاسع عشر، هو ما تعتمده الكنيسة لتحديد مواعيد أعيادها ومواسمها وصلواتها، كما أنها تربط هذه الصلوات بالفصول الزراعية كما يحددها التقويم. فمنذ قدماء المصريين تُقسم السنة إلى ثلاثة فصول زراعية، وفي كل فصل تعبّر صلوات الكنيسة عن احتياجات الفلاح وتمنياته وترفعها إلى إله الكون المعتني به.

هكذا أسبوعاً إثر أسبوع، بل يومياً في كثير من الكنائس، ومن عام إلى عام، تفيض قلوب الأقباط تضرعاً من أجل بلادهم وشعبها. وفي أقدس اللحظات يقدمون من أجلها صلوات مفعمة حباً وإخلاصا. والمدلول الإنساني والتربوي واضح : فالكنيسة تعمِّق حب الوطن في نفوس أبنائها، وتقيم هذا الحب على أسس إنسانية تحمل قلق الفلاح ومشاعره نحو أرضه وزرعه ومفاجآت نهره. وفي الوقت نفسه تذكّر أبناءها بالتزامهم مشكلات بلدهم : الطبيعة والإنسان والمجتمع، وواجباتهم نحوه في هذه المجالات.

٣ - إضافةً إلى انتماء الشخص لأرض بلاده، لا بد لاكتمال صفة المواطنة من أن يسود في الجماعة مفهوم للإنسان يقرر حقوقه ويحفظ كرامته ويؤكد وحدة الجماعة. هذا المفهوم

نجده في التراث القبطي؛ يقول القديس مقاريوس الكبير: "الإنسان له قيمة عظمى؛ تأمل ما أعظم السموات والأرض والشمس والقمر، ومع ذلك لم يشأ الله أن يستريح فيها بل في الإنسان فقط ... لأنه قال : "نصنع الإنسان على شبهنا ومثالنا..."[٢].

من الواضح أن هذا التقدير للإنسان أساسه العقيدة المسيحية التي تعلّم أنّ الله خلق الإنسان على صورته ومثاله (تكوين:١:٢٦ و٢٧، ٩:٦). وأكثر من ذلك، فإن المسيحية تعلّم أن حب الله للإنسان وصل الى أنه بذل ابنه الوحيد، فجاء إنساناً وبذل نفسه من أجل الإنسان. لذلك فإن الرسول بولس يذكّر المؤمنين بقيمة ذواتهم فيقول : "قد اشتُريتم بثمن فلا تصيروا عبيداً للناس" (١ كو ٦:٢٠، ٧:٢٣). ويقول القديس أثناسيوس إن كلمة الله صار إنساناً لكي يصير الإنسان شريكاً للطبيعة الالهية[٣].

تغرس الكنيسة القبطية في أبنائها منذ طفولتهم هذا الوعي بكرامتهم؛ ففي نهاية طقس المعمودية يتوّج الكاهن كل الذين يعتمدون بوضع إكليل المجد على رؤوسهم، تعبيراً عن أنهم بمشاركتهم قيامة المسيح صاروا "ملوكاً" (رؤيا ١:٦؛ ٥:١٠- ١ بط ٢:٩) في ملكوت السموات. ولذلك فإنه حين جاءت المسيحية إلى مصر، وجد فيها الفلاح المصري "تعبيراً عن كرامته ووعداً بها كان منذ زمن بعيد قد فقده"[٤]. ومن هنا كانت "مصر واحدة من البلاد التي كان اقتبال المسيحية فيها عامًّا وبحماس"[٥].

وفي حقيقة الأمر، فإن نقطة البداية في أي تفكير أو تنظيم لحقوق الإنسان، تنطلق من مفهوم للإنسان يقرر له قيمته. فالحديث عن حقوق الإنسان إنما يعني الترجمة العملية لهذا المفهوم على صعيد الواقع. ومن هنا فإن نظرة المسيحية والكنيسة للإنسان توجهه للاحتفاظ أثناء حياته في المجتمع بهذه القيمة وعدم إهدارها.

هنا نجد أصولاً مصرية تاريخية للمبادئ الدستورية التي تقرر حقوق الإنسان وللحركات التي تدافع عنها.

٤ – وسرعان ما وجد الأقباط أنفسهم مجبرين على الاختيار بين حقهم في التمسك بعقيدتهم وبين الخضوع لأمر الحكام بالتخلي عنها وتقديم العبادة للآلهة الوثنية ولشخص الامبراطور. وكانت هذه فرصة تاريخية للأقباط يسجلون فيها على أرض مصر، مرة والى الأبد، تقييد سلطة الحاكم... قد استخلصوا من مفهوم الإنسان الذي تعلموه أن سلطة

الحاكم في مجال العقيدة والرأي ليست مطلقة، وأن عليهم أن يتمسكوا بما آمنوا ولو ضد أوامر الحكام. ومن ثم كان عصر الاضطهاد الشرس الذي بلغ ذروته مع تولي ديوقليتيانُس العرش، ولكن الإنسان المسيحي في مصر انتصر. ولأن الأقباط يفتخرون بهذه المرحلة من تاريخهم، فقد جعلوا يوم تولي الامبراطور ديوقليتيانُس - ٢٩ آب/أغسطس ٢٨٤- بدءًا للتقويم الجديد الذي نسبوه الى الشهداء وهو التقويم الزراعي -الطقسي الذي أشرنا اليه.

في هذا الصراع، الذي انتهى بالانتصار، نجد الأصول الأولى في التاريخ المصري لحقّ الإنسان في حرية العقيدة والرأي.

٥ - ذكرنا أن للكنيسة القبطية نظامها الداخلي. ومن الطبيعي، نتيجة لذلك، أن يكون فيها تدرّج رئاسي تحكمه قواعد يضمنها قانون الكنيسة. ومن أهم المبادئ الأساسية في هذا القانون أن شعب الكنيسة يقوم باختيار رئاسات الكنيسة بمختلف درجاتها. ولذلك نقرأ في تاريخ البطاركة الأوائل عبارة تتكرر في بداية سيرة كل منهم تقريباً، تقول في بساطة : "واجتمع الشعب وتشاوروا ووقع اختيارهم على "فلان"... "[٦]. وكثيراً ما كان الاختيار يتم تلقائياً؛ فالشخص مطلوب ليس لتولي منصب رسمي وحسب، ولكن بالأحرى لقيادة شعبية.

وكان من الحتمي أن تتبلور هذه الخبرة قواعد ملزمة في القانون الكنسي. وينصح التراث القبطي كله، في القانون الكنسي وفي التطبيق المتواتر وفي طقوس الكنيسة، أن للجمهور سلطاناً أصيلاً لا يمكن تجاوزه أو إهماله. وفي بعض الأحيان كان يحدث انقسام في الرأي بين جماهير الكنيسة، ويجهد الجميع للوصول الى حل للخلاف. وهكذا، بينما كان تعيين الحاكم السياسي- الوالي - يتم إما بناء على قرار من سلطة الدولة المركزية، أو من خلال صراع يكون أحياناً دموياً بين فرق الجند المنفصلة انفصالاً قاطعاً عن المصريين في مجموعهم، كانت جماهير الأقباط تمارس سلطة حقيقية في اختيار الرؤساء في مختلف المسؤوليات : البابا والأساقفة والقسوس والشمامسة. كما تعرف الكنيسة القبطية مشاركة فعالة من أبناء الكنيسة، غير رجال الدين، في إدارة مختلف أنشطة الكنيسة.

هنا نجد أصولاً تاريخية لمبدإ سيادة الشعب والممارسة الديمقراطية في الواقع المصري.

٦ - ما هي الصلة بين المسيحي والمجتمع الكبير الذي يعيش فيه والذي لا يدين بالمسيحية ؟

لقد رفضت الكنيسة منذ بداية المسيحية أن يحيا المسيحيون في معزل عن المجتمع الكبير. ويعبّر عن هذا التوجه نص منسوب الى أحد معلمي مدرسة الإسكندرية، من القرن الثاني، يقول :"المسيحيون ليس لهم بلد خاص بهم، أو ملابس تميزهم عن سائر الناس. وهم لا يسكنون مدناً مقصورة عليهم... ولا يتكلمون لغة مخالفة لغيرهم، ولا يتبعون أسلوب حياة غير مألوف.. يعيشون وسط جميع الشعوب، وبينما هم يمارسون العادات المحلية في ملابسهم وطعامهم وطريقة معيشتهم، يظهرون الطابع المميز لحياتهم... يؤدون واجباتهم كمواطنين... يطيعون القوانين الوضعية، ولكنهم في سلوكهم يسمون على القوانين..."(٧).

٧ - ومن المعلوم أن الدولة التي يعيش المسيحيون في إطارها تنظم الإنتساب اليها، وتحدد الحقوق والواجبات التي تكون لكل من تلحقه صفة المواطنة في هذه الدولة. ما هو الموقف المسيحي في هذا الموضوع ؟

يقدم القديس بولس الرسول النموذج العملي في هذا الصدد. نقرأ في سفر أعمال الرسل أنه في إحدى المواجهات بين بولس واليهود، أمر القائد جنوده أن يُدخلوا بولس الى الثكنة وأن يستجوبوه تحت جلد السياط ليعرف سبب الهتافات الصاخبة ضده، فلما مدوه للسياط، قال بولس لقائد المئة الواقف : "أيجوز لكم أن تجلدوا مواطناً رومانياً من غير أن تحاكموه ؟" فذهب قائد المئة الى الامير وأطلعه على الأمر، وقال : "أتعلم أية مخالفة كنا سنرتكبها لو جلدنا هذا الرجل ؟ إنه روماني الجنسية". فجاء الأمير بنفسه الى بولس وسأله : "أأنت حقاً روماني ؟" فأجاب: نعم. فقال الامير : "أنا دفعت مبلغاً كبيراً من المال لأحصل على الجنسية الرومانية"، فقال بولس : "وأنا حاصل عليها بالولادة". يقول سفر الأعمال : "وفي الحال ابتعد عنه الجنود المكلفون باستجوابه تحت جلد السياط، ووقع الخوف في نفس الأمير من عاقبة تقييده بالسلاسل بعدما تحقق أنه "روماني" (٢٢:٢٤-٢٩) وتشبه هذه الواقعة أخرى حدثت في مدينة فيليبي (١٦:٢٢-٢٤؛٣٠-٤٠).

الواضح هنا أن بولس المسيحي يتمسك بصفته في المواطنة كروماني. وهنا نجد التوافق في المبدإ بين عمل الرسول بولس وما تدعو اليه الرسالة الى ديوجنيتس.

من ناحية أخرى، يأمر القديس بولس المسيحيين بوفاء التزاماتهم نحو الدولة، كأداء الضرائب مثلاً : "أدوا لكل واحد حقه : الضريبة لمن له الضريبة، الجباية لمن له الجباية، والاحترام لمن له الاحترام، والإكرام لمن له الإكرام" (رومية ١٣:٧).

الى جوار هذه الجذور الدفينة، كان يقوم في مصر، منذ قرون طويلة، نظام حكم أساسه الإنفصال القاطع بين الحكام والمحكومين، وبلغ ذروته في عصر المماليك والعثمانيين. كان المصريون – أقباطاً ومسلمين – يعيشون أسفل حاجز السلطة، محرومين من الحقوق السياسية، يمارسون تدينهم في العبادة والتصوف أو الرهبنة والعمل الجاد والاجتهاد في السلوك الأخلاقي، ويدفعون، أقباطاً وفلاحين مسلمين، الجزية للعسكر المماليك والعثمانيين، كما يقرر ذلك د. يوسف القرضاوي والأستاذ محمد قطب والمستشار طارق البشري.

في هذا المجتمع الذي ينفصل فيه الحكام عن المحكومين، وتجمع هؤلاء ممارسة دينية متشابهة، قوامها العبادة والأخلاق، لا يتصور أن يشعر فريق من المحكومين بأن له في مجال الحكم والسياسة امتيازاً على فريق آخر بسبب دينه؛ فالواقع يؤكد النقيض : ثمة مساواة كاملة في الحرمان.

فالدين في المسيحية والإسلام لم يدخل المصريين المؤمنين بأي منهما الى مجال السلطة السياسية، لأنه لم يكن لدى المصريين عصبية مثل العرب والفرس والأتراك. وطبقاً لما يقوله ابن خلدون : العصبية أساس المُلك والسلطة. وباستقراء التاريخ يتبين أن المصريين لم تصبح لهم عصبية إلا بالوحدة بين مكوناتهم. لم تكن عصبية دينية – مسيحية أو إسلامية – بل هي عصبية مصرية تضم الجميع، وبحركتها قامت الدولة ونظامها الدستوري.

ثم تأتي الواقعة الأخرى التي بها تكتمل الحقيقة المصرية، وهي أن المصريين استخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم معاً وبجهد مشترك ساهم فيه وتعب وضحى الأقباط والمسلمون، فدخلوا مجال الحكم والسياسة ضحية. لقد جمعتهم، في مساواة كاملة، أيام القهر

والحرمان. فلما بدأوا حركتهم ضمَّهم، في مساواة كاملة أيضاً، موكب زحف المحكومين الى كراسي الحكم والسيادة. وفي هذا المجال، لم يسبق المسلمون المصريون إخوتهم الأقباط بل استردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم بلادها والدفاع عنها والجلوس في مؤسسات الدولة الجديدة في وقت واحد وكثمرة للكفاح المشترك. فالإقرار بحق المسلمين المصريين في حكم بلادهم لم يسبق الإقرار بحق القبط في ذلك. وكان الإقرار بحق المسلم والقبطي هو الإقرار بحق المواطن المصري.

لقد أيقن الجميع أن ما أنجزه الشعب كان بفضل اشتراك كل مكونات الجماعة في الحركة الوطنية والدستورية، ولولا هذه المشاركة لواجهت الحركة صعوبات ومعوقات كان من الممكن أن تهددها بالفشل.

لقد فُقِدتْ مصر، واستردّها شعبها كله. فصارت الحركة وما ترتب عليها هي سند المواطنة والمساواة.

يأتي هنا نص بالغ الأهمية للدكتور سليم العَوّا يقول : إن الدول الإسلامية القائمة اليوم تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة لم يعرض لأحكامه الفقهاء، لأنه لم يوجد في زمانهم. فهذه السيادة لم تؤسس على فتح الدول بعد حرب المسلمين وأهلها، بل اشترك الشعب كله في كل من هذه الدول في استخلاصها. ويضيف د. العَوّا إن الدولة الإسلامية التي قامت في العصور الأولى قد انقضت وصارت تحت الاستعمار الغربي، ولكن الشعوب قاومت هذه السيطرة، وشاركت في المقاومة الجماعة كلها : المسلمون وغير المسلمين، فخاضوا معارك المقاومة معاً وقتل أبناؤهم بيد الطغيان الأجنبي وطغيان العملاء المحليين معاً.

ومن مسلسل المقاومة المستمرة، وقوة الصمود المتجددة، وحركة التاريخ، من ذلك كله نشأت الدول القائمة اليوم وقد روّى شجرة استقلالها أبناؤها جميعاً بدمائهم، ودعا الى حريتها وعمل لها المفكرون والسياسيون معاً[٨].

ومؤدى ما يقوله د. العوّا أنه في إطار هذه الحياة المشتركة والحركة الموحدة، تقوم العلاقات بين كائنات إنسانية يحركها العقل والوجدان والمصلحة. وحين يتعامل الواحد مع الآخر فإنه يدخل في علاقة مع كائن حي له إرادة وعقيدة. وبناء على ذلك ، لا يمكن

أن يكون ثمة اشتراك في الفعل – في الحياة وفي المشروع الموحد – من دون اشتراك في معنى الفعل وفي هدفه وفي مرجعية تطبيق نتائجه. ومن ثم يخلق تلقائياً بناء معنوي موحد، مساحة مشتركة من المفاهيم والقواعد والقيم والأهداف، تضبط العلاقات بين أعضاء الجماعة، وترتفع بها إلى مستوى إنساني راق. ويصبح هذا البناء المعنوي الموحد هو المرجعية العامة للحياة المشتركة.

هذا هو منطق التعددية والمشاركة في الحياة والحركة.

وهكذا تتبدى نتيجة بالغة الأهمية : إن العلاقة بين مكونات الجماعة المصرية – الأقباط والمسلمين – لم تحدد من خلال فحص مباشر بين الطرفين، أو بناء على صياغة نصوص أو نظريات موضوعة أو مستوردة من المكان أو الزمان، بل ثمة واقع شامل يستوعب الجميع وحركة موحدة، ثم يأتي النص الدستوري تعبيراً عنها. وتشترك جميع مكونات الجماعة في صياغة هذه المرجعية العامة، إذ يصبّ كل مكون من تراثه أسس البناء المعنوي الموحد ويدعّمه. وبذلك يستطيع كل مكون من مكونات الجماعة أن ينسب هذا البناء إلى نفسه وإلى تراثه بدون تعارض مع الآخر أو تجاهل له.

فمن خلال هذه الحياة المشتركة ذات المرجعية الموحدة يحقق الدين هدفه الأساسي من خلال الممارسة العملية، وفي الوقت نفسه، فإن هذه المساحة المشتركة ليست بديلاً من الدين؛ فهي أولاً تستمد مضمونها من أديان مكونات الجماعة معاً. ثم إن الممارسة الدينية الخاصة تثريها وتدعمها. ولذلك فإن هذه المساحة المشتركة تحثّ كلاً من مكونات الجماعة على أن يواصل ممارسته الدينية كاملة، بل إن هذه الممارسة هي التي تهيئ الشخص والجماعة الدينية للقيام بواجباتها طبقاً لمفاهيم المساحة المشتركة وقيمها وأهدافها. وهذه الممارسة هي التي تعبئ طاقة الإبداع والمثابرة وتنشطها لمزيد من تطور المجتمع وتجاوز الواقع الراهن. ومن ثم يكون المنهج العام لهذه الممارسة الدينية الإسلامية والمسيحية معاً هو أن الدين يساهم في تكوين الإنسان، والإنسان يصنع العالم بعقله ووجدانه وإرادته.

لم يحدث هذا كله دفعة واحدة، بل ثمة حركة للمحكومين المصريين قامت بها أجيال متتابعة تحقق التغيير وإن في خطوات بطيئة، عبّر فيها كل مكونات الجماعة عن انتمائهم لبلدهم وإصرارهم على استخلاص مبدإ المواطنة. ونعرض في ما يلي لبعض مظاهر هذه الحركة المشتركة ودور الأقباط فيها.

ثانياً – التكوين التلقائي ثم الواعي

١– هذه العناصر في عقيدة الأقباط وفي عبادتهم وتوجّه حياتهم، لا بد أن تؤدي إلى نتيجتها الطبيعية، وهي أن الأقباط أصرّوا في كل مراحل حياتهم – وعلى الرغم من الصعوبات الهائلة والعقبات الضخمة والمشاكل المضنية، وأنواع الإحباط التي واجهتهم – أصروا على الحضور الفعال في الحياة العامة المصرية. وإن القارئ لتاريخ البطاركة ليملأه العجب (بل الإعجاب أيضاً) وهو يتابع كيف يترجم الأقباط هذا الإصرار من جيل إلى جيل. وقد لا يمكن تفسير هذه الظاهرة إلا لو ربطت بالمضمون العقائدي الليتورجي الذي أوجزنا عناصره في ما سبق، والذي يحتم عليهم عدم الإنعزال والاندماج النشط في حياة المجتمع المصري الكبير.

وثمة ظاهرة نجدها في مختلف مراحل التاريخ المصري، وهي أن الحكام الوافدين كانوا محتاجين، من أجل إدارة البلاد وضبط ماليتها، إلى خبرة المصريين في هذه الشؤون وإلى أمانتهم. ويقرر المؤرخون[٩] أنه بعد فتح مصر، ترك العرب "لأهل الأرض"[١٠] – وهم الأقباط – التنظيم الإداري والمالي. ويمكن القول بصفة عامة إن هذا الوضع استمر في البلاد طوال عصر الولاة، وازداد اشتراك القبط في هذه المجالات في عصر الدولة المصرية المستقلة، الطولونية والإخشيدية وبخاصة الفاطمية. وتواصل حضور القبط في الحياة العامة بدرجات متفاوتة في عصر الدولة الأيوبية ثم في عصر المماليك والعثمانيين وإلى بداية الدولة الحديثة.

على أننا، ونحن نتكلم عن أصول مبدإ المواطنة في مصر، يتعين أن نضع في الاعتبار ملاحظات عدة :

أ) كانت السلطة العليا في تلك العصور في يد الحاكم غير المصري، ويأتي اشتراك المصريين في عملية الحكم في نطاق معاونته على أداء مهمّاته. فقد كان الفكر السياسي يقيم، في مجال تولي السلطة وممارستها، تفرقة حاسمة بين أصحاب السلطة من المسلمين (وفي الأغلب الأعمّ كانوا غير مصريين) وبين أهل الذمة. فثمة سقف محدد تقيمه كتب الفقه، لم يكن يمكن الذمّيين أن يتجاوزوه.

ب) لم تكن ثمة ضمانات لهؤلاء المصريين المعاونين في أثناء تأدية أعمالهم. وكان يحدث كثيراً أن يتمّ استبعاد أهل الأرض لعديد من الأسباب واعتبارات التوازن الشعبي. ويأخذ الإستبعاد صوراً شتى تدخل ضمنها المصادرات والنفي والتصفية الجسدية، والأمثلة كثيرة ومتنوعة.

ج) ومع وجود هذه المحددات، فإن الحضور القبطي النشط والفعال في الحياة المصرية العامة لم ينقطع قط، بل كان يصل في بعض الفترات إلى مستويات عالية[١١] وانتشار واسع.

٢- من الطبيعي أن يؤدي هذا الانغماس في الشأن العام المصري إلى أن يدخل تلقائياً، في تكوين العقل والوجدان والضمير القبطي، حرص شديد على المصلحة العامة، وشعور حاد بالمسؤولية في تحقيقها، ويصبح هذا كله جزءًا من تكوين الشخصية القبطية، ومن ثم يجد المضمون العقائدي والطقسي، الذي أوضحناه في ما سبق، الفرصة ليعبّر عن نفسه من خلال الممارسة العملية المتاحة.

ولعل الرواية التالية التي تضمنها كتاب تاريخ البطاركة تشرح ذلك، يقول الكتاب : "في بداية مملكة صلاح الدين، قاسى أنبا مرقس البطريرك المصاعب وشاهد الشدايد حين خرج أمر الملك الناصر بأن تنزع الصلبان الخشب التي كانت على كل قبة عالية في كل كنيسة من جميع الكنائس التي بأرض مصر، وأي كنيسة كان ظاهرها مبيضاً تليس بالطين الأسود من فوق البياض، وأن لا يدق ناقوس في جميع ديار مصر، ولا يدور النصارى بالزيتونة في أي مدينة أو قرية كالعادة الأولى، وأن يغير النصارى زيهم ليُعرفوا من المسلمين بأن يشددوا زنانيرهم في أوساطهم ولا يرتدون بعرض ولا طيلسان ولا يركبون الخيل ولا البغال بل يركبون الحمير، وأن يخفضوا أصواتهم في صلواتهم. وطمع العامة فيهم وأهانوهم وقاموا على بعض الكنائس في المدن والقرى فهدموها ونال القوم من ذلك مشقة عظيمة".

لكن الأمور تتغير كلما اقترب هذا الحاكم الوافد من الحقيقة المصرية، وتعرّف إلى أهمية الوجود القبطي وفائدته للمصلحة العامة واختبر في الممارسة إخلاص القبط وأمانتهم.

٣- على أنه بعد القضاء على المماليك وخروج الفرنسيين، أتيح للمصريين أن يقوموا بحركة لمواجهة العثمانيين، ولاختيار حاكم جديد يمكن أن يغير الأوضاع المتردية التي

صارت اليها الحياة في مصر. وكانت النتيجة أن فرضوا إرادتهم على الباب العالي لإقامة محمد علي والياً.

هل كان الأقباط بعيدين عن هذه الحركة الحاسمة في التاريخ المصري ؟

يروي الجبرتي أنه في أثناء احتدام الحركة حضر في بيت السيد عمر مكرم عدد من زعماء الشعب : الشيخ الشرقاوي، وجرجس الجوهري (وهو قبطي) والشيخ الأمير وتشاوروا في الأمور العامة(١٢).

إن حضور عميد الأقباط المدني- أي الذي ليس من رجال الدين - هذا الاجتماع يدل على مشاركة جميع مكونات الأمة في حركة التغيير ليسترد الشعب حقوقه الأساسية. إن حركة الجماهيرالمحتشدة والمصممة على تغيير الأوضاع كانت شاملة للجميع؛ فالمظالم تحيط بالمحكومين جميعاً ولا بد أن تكون ثورتهم عامة يشارك فيها الكل، سواء على مستوى الصفوة والقيادات أو الجماهير.

٤- بدأ محمد علي حكمه، وكانت له رؤيا مشروع كبير. كان على وعي بأنه "لم يتولَّ أمر باشوية عثمانية عادية". قال في أحد منشوراته : "إن نيلنا لوطن عديم النظير كهذا هو من النعم الجسيمة. وعدم القيام بالسعي والاجتهادات في عمارتها يكون عين الكفران بالنعمة، وتأبى نفسي أن أكون شريكا في ذلك"(١٣). وقال في مجال آخر : "إني أحب مصر بكل حرارة العاشق، ولو أعطيت عشرة آلاف حياة، لضحيت بها جميعاً، راضياً من أجل امتلاكها"(١٤).

لم يقتصر هدف محمد علي على الحصول، كمن سبقه من الولاة، على إيراد مصر، بل تجاوز ذلك واتجه إلى تغيير في مصادر الإيراد ذاتها : الزراعية، والصناعية، والتجارية. كما اتجه إلى بناء المؤسسة الرئيسية في نظام حكمه وهي الجيش الحديث.

وهنا كان من الضروري أن يظهر عامل حاسم غيّر العلاقة بين الحاكم والمحكومين - وكذا العلاقة بين المحكومين أنفسهم - ذلك أن المشروع الشامل للحاكم الجديد يحتاج إلى البشر الذين يقومون بتنفيذه. وليس هؤلاء سوى المصريين "أهل الأرض"، الذين لا غنى للمشروع الناجح عن خبرتهم العريقة وجهدهم السخي.

وبسبب الحضور النشط والفعال للأقباط في الحياة المصرية - كما يدعوهم إلى ذلك تراثهم الذي سبق أن ذكرناه - فإنهم كانوا إحدى الفصائل المهمّة التي شاركت بايجابية في النهوض بمشروع الجماعة.

وقد جاء في تقرير جون بورنج، المبعوث الإنجليزي عام ١٨٣٧ لدراسة حالة مصر، ان الوجود التركي في البلاد آخذ في الانقراض وزاد نفوذ الوطنيين زيادة عظيمة حيث بوّئ كثير منهم مناصب ذات هيبة وسلطان، فباسيليوس بك مدير الحسابات من الوطنيين الأقباط. وإذا ظلت الأمور تجري على هذا النحو فستنقطع هجرة الترك بعد سنوات قليلة إنقطاعاً يكاد يكون تاماً وتؤول مقاليد السلطة إلى الوطنيين وحدهم، مسلمين كانوا أم مسيحيين. وقال :"لا ريب في أن نفوذ القبط آخذ في الازدياد، وقد يكون لهم في قابل الأيام أثر غير ضئيل في تاريخ مصر"(١٥).

وهكذا، بعد أن كانت جميع أبواب الوظائف موصدة في وجوه المصريين، أصبحنا نراهم في المصالح المدنية والعسكرية، وصار القبط وأبناء العرب يقلدون في بعض الأحيان مناصب ذات سلطان. وأصبح جميع المآمير من المصريين الوطنيين إلا النزر اليسير منهم واختير بعض المآمير من نصارى البلاد(١٦).

ويذكر كامل صالح نخله أن محمد علي "أظهر من أول وهلة ما دل على اعتباره جميع المصريين، على اختلاف مذاهبهم وأجناسهم، في مساواة واحدة، فأباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الوطنية على حد سواء... ووزع خدمة الوطن على أهله بما كان له من الأهلية... وبتوسع محمد علي باشا في المصالح والدواوين ازداد عدد الموظفين الأقباط في دوائر الحكومة ..."(١٧).

٥- نعلم أن محمد علي اضطر إلى أن يكون جيشه من المصريين بعد تجارب فاشلة في تجنيد المماليك والسودانيين(١٨). واعتبر الأمير عمر طوسون ذلك "مخاطرة كبيرة"(١٩) منه. ويورد المؤرخون الآثار المهمة التي ترتبت على هذه المخاطرة، سواء في علاقة المحكومين بالحاكم أم في علاقة المحكومين في ما بينهم وفي علاقتهم ببلادهم، فثمة فرق بين الجندي المجلوب المرتزق والجندي "المتوطن" في القرية التي يؤخذ منها، أي الجندي المواطن(٢٠). يقول موريبه انه "لما انتظم الفلاحون في صفوف الجيش النظامي ألفوا بسرعة حياتهم الجديدة. وبعد أن كانوا معتادين الذل والمسكنة في قراهم استشعروا تحت راية الجيش

كرامتهم الإنسانية" وأخذوا يفخرون بأنهم جنود في جيش بلادهم ويقابلون غطرسة الترك خاصة حين هزم الجيش المصري جيش العثمانيين، أولئك السادة الذين حكموا مصر لثلاثة قرون . لقد شعر الجند بموجة من الفخر تعبيراً عن اعتزازه بمصريته. ومن هنا رفض الجند أن يكون الأسرى العثمانيون ضباطاً لهم(٢١).

ويقول محمد رفعت إن التجنيد في الجيش فتح مجالاً لجميع العناصر الوطنية، أقباطاً ومسلمين، ومكّنهم من أن يساهموا في الدفاع عن بلدهم وتحقيق المجد لقواتها المسلحة(٢٢).

وطبقاً لما أوردته د. عفاف لطفي السيد من وثائق، كان الجند الأقباط يجندون أيضاً في الجيش. وصدرت الأوامر بأن يعفى العاملون القبط في الترسانات البحرية بالإسكندرية من دفع الجزية(٢٣). وتقول د. سيدة اسماعيل كاشف إن محمد علي ألحق نحو مئة قبطي بالعمل في ترسانة الإسكندرية، وأمر بإعفائهم من دفع الجزية. وصدر الأمر بذلك في ٢٢ ربيع الآخر سنة ١٢٥٢(مايو ١٨٣١). وجاء في هذا الأمر: "يقتضي اتباع الأصول المدونة بها وربط ماهية ومرتب الصرف الذي يستحقه الأقباط الذين يؤخذون للجباية لكونهم يؤدون مصالح الميري ومن اللزوم رعايتهم ورفاهيتهم"(٢٤).

وتكتمل هذه الصفحة من التاريخ المصري بما أصدر الوالي سعيد باشا بإلغاء الجزية عام ١٨٥٥، و تطبيق التجنيد العام على جميع المصريين.

ولقد أعلن البابا كيرلّس الرابع اعتزاز القبط بالانخراط في جيش بلادهم. "يقول البعض إني طلبت إلى الباشا أن يعفي أولادنا القبط من الخدمة العسكرية، فحاشا الله أن أكون جباناً بهذا المقدار، لا أعرف للوطن قيمة، أو أفتري على أعز أبناء الوطن بتجردهم من محبة الوطن، وعدم الميل لخدمته حق الخدمة والمدافعة عنه. فليس هذا ما طلبته ولا ما أطلبه"(٢٥). وقد أمر محمد علي في سنة ١٨٣٢ بتجنيد خمسة آلاف قبطي في الجيش(٢٦).

لقد واصل الأقباط خدمتهم لوطنهم في هذا المجال، وَتحفظ سجلات القوات المسلحة أسماء قادة من القبط وصلوا الى أرفع الرتب وقدموا أمجد صفحات البطولة مثل القائمقام رؤوف محفوظ الذي صدر اليه أمر الإنسحاب من منطقة شرم الشيخ في أثناء عدوان ١٩٥٦ ولكنه صمم على أن يجعلها معركة خالدة تكتسب بها القوات المسلحة

المصرية فخراً. وصمد، ومعه ضباطه وجنوده والأطباء، وأرسل إلى القيادة العامة يقول : "نحن في مواقفنا لآخر طلقة وآخر رجل" على الرغم من التهديدات الإسرائيلية المتوالية. وظلوا صامدين ثلاثة أيام كاملة. وأرسل اليه القائد العام للقوات المسلحة باللاسلكي برقية : "من القائد العام رسالة إلى القائمقام أركان الحرب رؤوف محفوظ : أقدر فيك وجنودك البطولة والإقدام. ستكون مثالاً للوطنية والتضحية في سبيل الواجب"[٢٧].

أما ذروة هذه الصفحات فهي ما حدث في أثناء عبور أكتوبر ١٩٧٣. كان اللواء فؤاد عزيز غالي (وهو قبطي) يتولى قيادة فرقة المشاة التي عبرت القناة واقتحمت خط بارليف في المنطقة الممتدة شمال وجنوب مدينة القنطرة خلال الساعات الأولى لحرب أكتوبر. قال عنه رئيس الجمهورية : لقد حقق فؤاد غالي في هذه المعركة ما يشبه المعجزة. "وتمت له ولقواته السيطرة على الموقع بعد ٢٢ دقيقة من بدء المعركة"[٢٨].

وكان اللواء شفيق متري سدراك (وهو قبطي) أول من مُنح أرفع وسام عسكري – نجمة سيناء من الطبقة الأولى. وهو أول الشهداء من ضباط القوات المسلحة. ووجد جثمانه في عمق سيناء متقدماً على جنوده بمسافة بعيدة[٢٩].

وتمتلئ أيام حرب أكتوبر بوقائع رفقة السلاح. لقد استشهد غريب وشنوده، من مقاتلي الصاعقة، واحد منهما يحمل أخاه بعد أن أصيب[٣٠].

وأقيم في مصر الجديدة نصب للجندي المجهول، رمزاً للمصري الذي يؤدي واجبه من أجل بلاده وحسب : فهو مجهول الإسم والنسب والموطن، ومجهول الدين أيضاً. وحول قبره أقام الفنان سامي رافع جملة معمارية غاية في البلاغة والإيجاز : هرم شفاف يتخلله النور، يحتضن الجندي. ولكي يعبر عن وحدة الأمة وهي تواجه العدو، كتب بالخط الكوفي على أضلاع الهرم أسماء تنتسب إلى محافظات الجمهورية : البحيري، الجيزاوي، الصعيدي... وأيضاً انتقى بعض الأسماء الشائعة لمسلمين ومسيحيين: محمد وعمر واسماعيل وجرجس وميخائيل وبسطوروس. وهكذا عبّر عن التحام مكونات الشعب معاً[٣١].

٦ – مع تولي الخديوي اسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩)، تدخل الحركة المصرية إلى مرحلة جديدة، تزداد فيها مشاركة المصريين في حكم البلاد. ويتمثل التطور في مجالات عدة :

أولاً – اتخذت مشاركة المحكومين في مجال السلطة أشكالاً تنظيمية ومؤسسية أكثر وضوحاً وانضباطاً وأشمل تمثيلاً لمكونات الجماعة.

ثانياً – تبدّى حضور الأقباط في هذه المؤسسات وفاعليتهم في نشاطها.

ثالثاً – نشطت حركة ثقافية تغرس في الفكر المصري مفاهيم تدعم مشاركة المصريين في حياة بلادهم.

رابعاً – عبّرت النصوص القانونية والفقهية والسياسية عن زوال التفرقة بين المصريين على أساس الدين، في مجال ممارسة السلطة.

لقد رأينا كيف اضطر محمد علي للالتجاء الى المصريين لتشكيل جيشه ولجانه الإدارية المختلفة. و تكرر الموقف مع الخديوي اسماعيل، فلكي يجد حلاً لمشكلته المالية اضطر للالتجاء إلى ملاك الأراضي المصرية ليحصل منهم على ما يحتاجه من موارد مالية. ولكي يكسب ثقتهم أنشأ عام ١٨٦٦ مؤسسة ذات طابع نيابي هي "مجلس شورى النواب"، يتكون من ٧٥ عضواً يأتون عن طريق الانتخاب وليس من بينهم أعضاء تعينهم الحكومة. يجتمع المجلس شهرين كل عام، ومهمته هي المداولة في المنافع الداخلية التي تراها الحكومة من خصائصه وإعطاء الرأي عنها وعرض جميع ذلك على الحضرة الخديوية. ويصير تجديد انتخاب الأعضاء كل ثلاث سنين[٣٢]. ولقد ظل المجلس يؤدي مهمته إلى أن صار إلغاؤه بعد الإحتلال البريطاني.

كذلك نعرف كيف يوجه التراث القبطي الأقباط للاندماج في الحياة العامة والتمسك بحقوقهم كمواطنين. وبناء على ذلك كان للأقباط في هذه المرحلة أيضاً حضور متميز وفعال في نشاط المجلس. فمنذ الدورة الأولى للمجلس وحتى آخر دورة، جلس فيه الأعضاء الأقباط الذين جاءوا اليه بالانتخاب ومارسوا مهماتهم بكفاءة وإخلاص، ولم يخلُ المجلس منهم قط.

وعلى سبيل المثال: اقترح ميخائيل أفندي أثناسيوس (قبطي) من نواب المنيا إلغاء نظام العهد، وهو نظام وضعه محمد علي يعهد بمقتضاه إلى الأعيان بجباية ضرائب البلاد بأكملها. وأدى هذا النظام إلى إرهاق الفلاحين، لأن المتعهدين كانوا يسخرونهم لمصالحهم الخاصة، فضج الناس من مساوئه. ولذلك قوبل اقتراح ميخائيل أفندي

أثناسيوس بالاستحسان وانتهت المناقشة بأن قرر المجلس فك العهد جميعها، ووافقت الحكومة على القرار ونفذته.

وحين ناقش المجلس بعض المقترحات بشأن التعليم وإنشاء مكاتب لتعليم الأهالي القراءة والكتابة، أثيرت مسألة اختلاف الدين بين التلاميذ. وطُرح اقتراح بأن تفتح البطركخانة مدارس مخصوصة بكل مديرية ويصرف عليها من أوقافها ومن تبرعات الأقباط الأغنياء. لكن النائب محمد جمال سارع إلى القول بأن المدارس المقرر إنشاؤها يجب أن يدخل فيها كل من يرغب من مسلمين وأقباط. وهؤلاء يكون لهم قسيس مخصوص بالمدرسة لتعليم دينهم. وأكد النائب محمد الشواربي هذا الاتجاه. ثم حضر رئيس الوزراء شريف باشا الجلسة الأخيرة للمجلس وأعلن موافقة الحكومة على "الأفكار السديدة والآراء المتمدنة التي احتوت عليها الشورى" وقال : إن ما دار فيه من مناقشات مطابق لرأي الحكومة. كما أنها توافق على دخول القسس في تلك المدارس لتعليم الأمور الدينية لأولاد الأقباط. وأضاف : إن الاعتراض في الأمور الدينية مغاير للعدل والإنصاف[٣٣]. وفي المدارس الابتدائية والثانوية التي أنشأتها الكنيسة تخرّج العديد من قادة الفكر والوزراء والموظفين المسلمين والأقباط.

وحين حاولت الحكومة عام ١٨٧٩، بناء على الضغط الأجنبي، فض دورة انعقاد المجلس، رفض الأعضاء وطلبوا النظر في المسائل المالية. فقال رياض باشا إنه حين يعاد انتخاب أعضاء المجلس ستجرى هذه المناقشة. فتصدى له باخوم أفندي لطف الله (وهو قبطي) قائلاً : إن "توجهنا إلى البلاد بهذه الكيفية ربما يحصل منه زعزعة للأهالي بناء على الوعد السابق حصوله من حضرات النظار، بسبب التشكي الذي حصل من الأهالي : إن نوابكم موجودون للنظر في راحتكم. والأولى أن ننظر المسائل التي قررناها وميزانية المالية". ولكن رياض باشا أصر على موقفه وصار فض انعقاد المجلس[٣٤].

حينئذ تحركت "القوة المحكومة" (بتعبير رفاعة الطهطاوي)، وثارت الخواطر وقويت في النفوس فكرة الكرامة القومية، واتجه شعور الناس إلى التخلص من الوزيرين الأجنبيين وإلى أن تكون سلطة الخديوي مقيدة بأن يحكم من خلال وزارة تكون مسؤولة أمام مجلس النواب. والتأم أصحاب الرأي وصفوة الأمة في "جمعية وطنية" واتفقوا على وضع بيان يتضمن مشروع تسوية مالية تجعل البلاد قادرة، بضمانتهم وكفالتهم، على وفاء

ديونها والمطالبة بوزارة مستقلة وتقرير نظام دستوري للبلاد قوامه جعل الوزارة مسؤولة أمام مجلس النواب. وفي ٢ أبريل/نيسان سنة ١٨٧٩ وضعت الجمعية الوطنية "اللائحة الوطنية" بهذه المطالب وقالوا فيها : "فلأجل ذلك نحن، عن أنفسنا ونيابة عن أبناء وطننا، صممنا جزماً على بذل كل مجهودنا في تأدية ديون الحكومة وبذل كافة ما في وسعنا وطاقتنا في إجراء ذلك. وبذلك صار ختم هذا إعلاناً بتصديق ذلك وبأننا متحدون اتحاداً تاماً قولاً وفعلاً في الإجراء". وبلغ عدد الموقعين على هذه اللائحة أكثر من ثلاثمئة شخص من العلماء والهيئات الدينية والأعيان والتجار والموظفين والضباط – وفي مقدمتهم شيخ الأزهر وبطريرك الأقباط. وقبل الخديوي اللائحة، وكلف شريف باشا بتأليف الوزارة، وواصل مجلس النواب جلساته. وشكل لجنة لدراسة الدستور ولائحة الإنتخاب – وقد وضعا على أساس ما قررته الجمعية الوطنية – وشكل المجلس لجنة لدراستهما من الأعضاء المسلمين والأقباط[٣٥].

ولكن صار إجهاض هذا الانتصار بصدور "إرادة" من السلطان العثماني في ٢٦ يونيه/حزيران ١٨٧٩ بخلع اسماعيل وتنصيب توفيق خديوياً لمصر.

وحاول الخديوي توفيق استعادة سلطاته المطلقة، لكن واجهته مقاومة شعبية صلبة حققت هدفها بإجراء انتخابات مجلس النواب عام ١٨٨١، وفيها أيضاً نجح مرشحون من الأقباط. واضطر الخديوي إلى إصدار الدستور.

حينئذٍ تدخلت القوة العسكرية البريطانية لمناصرة الخديوي، الذي أذاع منشوراً دافع فيه عن نيات الإنجليز من احتلالهم الإسكندرية ودعا الشعب إلى مناصرة الجيش البريطاني الذي بدأ باحتلال البلاد. وواجه المصريون بكل مكوناتهم هذه الخيانة، ومرة أخرى التأمت "جمعية عمومية" من خمسمئة عضو من رجال المجتمع والدين والدولة، وفي مقدمتهم شيخ الأزهر وبطريرك الأقباط، وأصدرت قراراً خطيراً ينصّ على وجوب توقيف وعدم تنفيذ أوامر الخديوي وما يصدر عن نظاره الموجودين معه في الإسكندرية. هذه أمثلة لوحدة مكونات الأمة في الدفاع عن أرض بلادها وحقوق الشعب السياسية، ومن ذلك يتضح الحضور القبطي الفعال النشط في الحركة المصرية الوطنية والدستورية، والمشاركة القبطية في إصدار أخطر القرارات السيادية في مصر خلال القرن التاسع عشر[٣٦].

ثالثاً – إقرار مبدإ المواطنة

١- بعد أن انتهت الحرب العالمية الأولى كان من الطبيعي أن يفكر المصريون في أوضاع بلادهم. وقد حدث أن توجه ثلاثة من أعضاء الجمعية التشريعية – سعد زغلول وعبد العزيز فهمي وعلي شعراوي – إلى المعتمد البريطاني صباح ١٣ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩١٨ يطلبون بحث الوضع المصري، وقالوا إنهم يطالبون باستقلال مصر. ورفض المعتمد ذلك، على اعتبار أن قضية مصر من اختصاص الامبراطورية البريطانية وحدها، لأنها تحت حمايتها، فضلاً عن أن هؤلاء ليسوا سوى أعضاء في الجمعية التشريعية المعطلة وقتئذٍ. ولمواجهة هذه الذرائع، قرر سعد زغلول وصحبه تأليف هيئة تسمى "الوفد المصري" إشارة إلى أنه وفد مصر للمطالبة باستقلالها، وأن تحصل هذه الهيئة على توكيلات من الأمة تخولها هذه الصفة. وتألف الوفد في اليوم نفسه، وحُررت التوكيلات الأولى وفيها سبعة أسماء فقط للتوقيع عليها من أبناء الأمة.

هكذا تبدأ المرحلة الحاسمة من الحركة الوطنية المصرية التي تسارعت خطواتها إلى أن صدر الدستور مقرراً مبدأ المواطنة.

وهنا أيضاً نجد الإصرار القبطي التقليدي على الحضور النشط الفعال في الحياة المصرية العامة. بل إن وقائع الخطة تفيد أن الوثائق الأولى للمطالبة بالاستقلال التي أعدها سعد زغلول في عجلة للمواجهة السريعة مع الإنجليز خلت من الأسماء القبطية، فبادر الأقباط الى المطالبة بأن يكونوا ضمن المطالبين المناضلين لتحقيق السيادة والحرية لمصر. واتفق الرأي على اختيار واصف غالي لعضوية "الوفد"، ورحب سعد زغلول بذلك. ثم رأى "الوفد" بعد ذلك أن يضم اليه سينوت حنا، عضو الجمعية التشريعية، وجورج خياط، من كبار أعيان أسيوط، فحلفا اليمين مع حمد الباسل في جلسة واحدة في ديسمبر/كانون أول ١٩١٨، وتوالى بعد ذلك انضمام الأقباط إلى "الوفد" ليس بصفتهم الطائفية وإنما على أساس درجة الوطنية والكفاءة لدى كل منهم[٣٧].

هنا مثل واضح للظاهرة التي أشرنا اليها والتي أوضحنا أساسها في التراث القبطي، نعني بذلك إصرار الأقباط على الحضور النشط في الحياة العامة، ورفضهم الإنعزال، وتمسكهم بصفتهم كأعضاء فاعلين في شؤون الجماعة . ويستمر هذا الحضور في

المراحل الحرجة من ثورة ١٩١٩، ويتحملون أثناءها المصاعب ويتعرضون حتى لأحكام الإعدام في أثناء الكفاح من أجل استقلال مصر.

يقول مصطفى أمين في مذكراته :

"عندما نفى الإنجليز سعد زغلول سنة ١٩٢١ إلى سيشل كان البيان الذى أصدره "الوفد" احتجاجاً على نفيه بتوقيع خمسة أعضاء.. فيهم مسلم واحد هو مصطفى النحاس وأربعة من الأقباط هم : واصف غالي وسينوت حنا وويصا واصف ومكرم عبيد".

"وأعضاء الوفد الذين نفاهم الإنجليز إلى سيشل كانوا ستة، أربعة منهم من المسلمين هم: سعد زغلول وفتح الله بركات ومصطفى النحاس وعاطف بركات، وإثنان من الأقباط هما سينوت حنا ومكرم عبيد".

"وأعضاء الوفد الذين نفاهم الإنجليز الى الصحراء في معسكر المحاريق كانوا سبعة، أربعة من المسلمين هم: المصري السعدي والسيد حسن القصبي ومحمد نجيب الفرابلي والشيخ مصطفى القاياتي، وثلاثة من الأقباط هم: فخري عبد النور وسلامه ميخائيل وراغب عبد النور. وظهر لسلطة الإحتلال أنه لا بد من القضاء على الوفد المصري بالقوة فوجهت إنذارات في ٢٢ ديسمبر/كانون الأول ١٩٢١ الى بعض أعضاء الوفد يأمرهم بالإقامة في الريف أو النفي من مصر. فرفض الإنذار سعد والنحاس (مسلمان) ومكرم عبيد وعاطف بركات وسينوت حنا وفتح الله بركات (قبط)، فنفوا من مصر. وبقي من أعضاء الوفد واصف بطرس غالي وويصا واصف (وهما قبطيان) وعلي ماهر. فأصدر الأول بياناً للشعب باسم الوفد المصري يعلن تصميم الوفد على الاستمرار في الكفاح"(٣٨).

ولقد قال المستشار طارق البشري : إن القصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة "الوفد"، بيان أن القبط لم يكونوا بمعزل عن قيادة الحركة الوطنية ولا عن أي من تشكيلات "الوفد" الدائمة أو المؤقتة في أية ظروف. وأنهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفة معينة ولا كان اختيار أحدهم يتم على أساس الإنتماء الطائفي له، في ما عدا الحالة الأولى التي كانت لتأكيد وحدة الأمة في طلب الإستقلال. ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء أي تشكيل. ولا يظهر من استقراء الأسماء في كل مجال أن ثمة حدود

دنيا أو قصوى قد التُزمت. فلا يبقى أساس للاختيار إلا الإيمان بمبادئ "الوفد" ومدى الفاعلية في النشاط وأداء العمل المطلوب.

كتب الدكتور محمد صبري :"كان الأقباط حسب اعتراف المورنينغ بوست الصادرة في ٩ نيسان/ أبريل ١٩١٩ أكثر حماساً من المتحمسين، لقد كانوا من أشد الناس تحمساً للدفاع عن الفكرة الوطنية... وكان القساوسة يحضّون على حب الوطن من فوق المنابر وفي المسجد وفي الأزهر. وكان أشد المشاهد تأثيراً ظهور الأعلام وقد رسم عليها الهلال كأنه يعانق الصليب. إن هذا الحدث هو ثورة سياسية دينية"[٣٩].

ونحن لا نريد هنا متابعة تفصيلات ما جرى في تلك الأيام المهمة في التاريخ المصري عام ١٩١٩، والتي صارت نموذجاً مرجعياً لوحدة مكونات الشعب المصري. لكن ما نريد الوقوف عنده هو أن حركة المصريين الموحدة أدت في النهاية إلى صدور الدستور عام ١٩٢٣ الذي يستوعب ما تضمنته الوثائق الدستورية السابقة : لائحة مجلس شورى النواب عام ١٨٦٩ ودستور ١٨٧٩ ودستور ١٨٨٢. ومهما تكن أنواع النقد التي توجه إلى دستور ١٩٢٣، فإنه أقَّر من حيث المبدأ سيادة الوطن وسيادة المواطن. وبهذا المضمون صدرت جميع الدساتير المصرية اللاحقة.

تنص المادة الأولى من دستور سنة ١٩٢٣ على أن "مصر دولة ذات سيادة وهي حرة مستقلة، ملكها لا يجزأ ولا ينزل عن شيء منه". وتنص المادة ٢ على أن "جميع السلطات مصدرها الأمة". وتنص المادة ١٢ على أن "حرية الإعتقاد مطلقة". وتنص المادة ١٤ على أن "حرية الرأي مكفولة – ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بغير ذلك في حدود القانون".

وطبقاً للمادة ٢٣، "المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين. واليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية...". وطبقاً للمادة ٩١، "عضو البرلمان ينوب عن الأمة كلها ولا يجوز لناخبيه ولا للسلطة التي تعينه (بالنسبة لأعضاء مجلس الشيوخ المعينين) توكيله على سبيل الإلزام".

لقد جاء الدستور المصري يجسد المعطيات الرئيسية لأقدم طبقات التراث المصري بعد نهاية العصر الفرعوني : فاستقلال مصر وسيادتها يأتيان محققين للرؤيا القديمة التي كمنت في أعمق وجدان المصريين : أن تكون بلادهم مستقلة ككنيستهم. ويعبّران أيضاً عن إصرارهم على رفعة بلادهم كاستجابة لصلواتهم على مدى القرون المستطيلة من أجل أرضهم ليتحقق لها العزة والخير.

ومبدأ سيادة الأمة وأنها مصدر السلطات هو التعبير السياسي في المجتمع العام عن كرامة الإنسان وعن حقوقه الأساسية، فلا يصير مجرد خاضع لسلطة لا يشارك فيها. وهو أيضاً امتداد سياسي للحق الذي يمارسه شعب الكنيسة في إدارة شؤونها وهو ما مارسه المصريون قروناً طويلة، حين كانوا محرومين من الحقوق السياسية. كما أن مشاركة الأقباط في اتخاذ القرار العام هو ممارسة لحق المواطنة، الذي تمسك به الرسول بولس كما أشرنا الى ذلك.

٢- يتضح من كل ما سبق أن "اللحظة الدستورية" بزغت في الواقع المصري نتيجة حركة شاملة شاركت فيها كل مكونات الجماعة. وإن كلمة "حركة" هنا مقصودة ومهمة. ذلك أن النظام الدستوري الأصيل والفعال لا يقوم في جماعة بمجرد إعلان مبدأ أو نص، بل إن هذا النظام ووثائقه لا تصبح له قوة وفاعلية إلا إذا كان تسجيلاً لإنجازات حركة تجري على صعيد الواقع، تسود فيها العناصر ذات الوعي والإرادة من أجل استخلاص حقوق المحكومين. وإذ تصل الجماعة من خلال حركتها إلى إجماع، يصير التعبير عنه في نص تصدر به الوثيقة الدستورية.

وهكذا تكون المرجعية الحاكمة للعلاقات بين المصريين وبين الحاكم والمحكومين هي هذه الحركة، بمعنى أن المواطن هو من اشترك في الحركة، أو هو من يعترف بمرجعيتها فيحدد موقفه وفكره في الجماعة كما لو كان قد اشترك في الحركة. أي هو من يرتضي نتائج الحركة أساساً للنظام الإجتماعي السياسي الدستوري القانوني في البلاد.

ولقد أعد التراث القبطي الأقباط للاشتراك في هذه الحركة على مدى قرون طويلة. يصدق هنا ما يقوله طارق البشري عن ثورة ١٩١٩: لقد نقلوا "فيض العواطف الدينية المختزنة إلى مجرى النضال الوطني..." واندمجوا مع باقي المصريين في الحياة الإجتماعية

الإقتصادية، ودخلوا معهم إلى مدرسة الثقافة السياسية التي تربط المصريين بأرض بلادهم وتطلب العزة والخير لها، وتحترم الإنسان وتضمن حقوقه المدنية والسياسية، وتوحّد مكونات الجماعة في الفكر والحركة.

لقد استردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم البلاد والدفاع عنها واحتلال مؤسسات الدولة الجديدة معاً وفي وقت واحد، وكثمرة للكفاح المشترك. واكتمل نفي جميع الصياغات السابقة التي تقيم تفرقة في مجال الحكم على أساس الدين.

٣- وبمجرد أن صدر الدستور في نيسان/أبريل سنة ١٩٢٣، بدأ الإستعداد للمعركة الإنتخابية. وتقدم الوفد في الإنتخابات بمرشحيه على أساس الكفاءة والإخلاص واستبعد الوصف الديني والعصبية العائلية والملكية الزراعية. وعلى سبيل المثال، رشح ويصا واصف في المطرية دقهليه، رغم أنه من الصعيد وليست له مصالح مادية بالدائرة المرشح فيها. أما خصوم "الوفد" فاعتمدوا على عاملين : العصبية والمصالح من ناحية، والعواطف الدينية من جانب آخر. وهكذا وجهوا هجومهم على "الوفد" بسبب ترشيحه لكثير من القبط، كما ركزوا على هؤلاء المرشحين بسبب صفتهم الدينية.

وجرت الإنتخابات وانتصر الوفد انتصاراً ساحقاً، ونجح مرشحوه جميعاً مسلمين وأقباطاً. ولم يظفر خصومه إلا بعشرة مقاعد...

٤ – كان من الطبيعي، بعد أن نجح المصريون في استخلاص مبدإ المواطنة، وبدأ الحكم الدستوري على أساسه، أن تمضي الحياة السياسية والإجتماعية على نهج يطبق هذه الإنجازات ويدعمها. ولكن الملك وسلطات الإحتلال لم يستسلموا للتغيير الذي حدث في الحياة المصرية، ومن ثم بدأوا يحيكون مؤامراتهم لوضع العراقيل التي تؤدي إلى فشل الحكم الدستوري الوليد. وكان أحد أهدافهم الرئيسية صنع الإنقسام بين مكونات الجماعة المصرية، والهجوم على الأقباط بوجه خاص. يقول طارق البشري :

"إن فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت في مصر وتبلورت بثورة ١٩١٩ على أساس مضمون وطني ديموقراطي، أي تبلورت بمضمون نضالي معادٍ للإحتلال الأجنبي ومعادٍ لحكم الإستبداد الفردي الذي يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به. فالجامعة الوطنية شبت كجامعة مخاصمة للملك وحلفائه الإنجليز معاً. وهي من جهة أخرى تعني

في انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين أساسها الدين. لذلك كان من الطبيعي أن يكون الملك ضدها، مفضلاً أن يرفع بدلاً منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم"، ويضيف : "وإن إسهام القبط في بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة في ذلك كان لا شك يسخط الملك من حيث كونه إسهاماً ومشاركة في بناء جامعة تنمو ضد سلطانه وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها. وتمثل ذلك بقدر قل أو كثر من الوعي في نوع من النفور لدى الملك إزاء النشاط السياسي لتلك الأقلية الدينية. فإذا كان الملك يعادي الحركة الشعبية عامة، فقد كان لديه سبب "خاص" لمعاداة مساهمة هذه الفئة من الشعب. وبالمقابل كانت تلك المساهمة من دعائم مقاومة الحركة الوطنية لنفوذ الملك، ولمحاولته رد الجماعة المصرية الى مبدإ الجماعات الدينية".

وبعد...

قد نكون أمام حالة فريدة تستحق التأمل.

إنه تراث ديني لشعب ، يصوغ المؤمنين، يغرس فيهم حب أرض بلادهم والمحافظة على كرامة الإنسان وحقوقه، ويمنعهم من الإنعزال. بل إنه يدفعهم دفعاً إلى الحياة النشطة الفعالة في المجتمع العام، فيجهدون للنهوض بالمشروع القومي وحماية التكوين الوطني التلقائي الواعي. ثم يتقدمون بالمبادرات ليكونوا فصيلة متقدمة في النضال من أجل استرداد حقوق شعبهم. وهكذا يبزغ مبدأ المواطنة وتبدأ ممارسته، فتحقق الوحدة لمكونات الشعب المصري. على أنه سرعان ما يجبر هذا الكيان الموحد على مواجهة موجات الردة والإحباط.

الحواشي

١) سعد الدين ابراهيم وآخرون، **مصر في ربع قرن ١٩٥٢-١٩٧٧**، بيروت، ١٩٨١، ص ٣٦.

٢) **عظات أنبا مقاريوس**، القاهرة، ١٦١٧ ش ١٩٠١، ص ١١٣ وما بعدها، طبعة كنيسة مار جرجس باسبورتنج، ١٩٧٦، ص ١١٤ وما بعدها.

٣) **القديس أثناسيوس الرسولي** (تعريب القمص مرقس داود)، تجسد الكلمة ٣:٥٤، وانظر ٢ بط ٤:١.

٤) H. I. Bell, **The Legacy of Egypt**, Oxford, 1942, pp. 340-342.

٥) **Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie,** Paris, cité par Sylvestre Chauleur, **Histoire des Coptes**, Paris, 1960, p. 29.

٦) **History of the Patriarchs**, edited by B.Wetts, I.

٧) AD : "Agnite", Sources Chrétiennes, Paris, 1951, p. 63. "119 The Epistle of Mathete to Diognetes", **The Ante-Nicene Fathers**, vol. I, Michigan, 1956, p. 26.

٨) د. محمد سليم العوّا، **النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين، في المواطنة : تاريخياً – دستورياً – فقهياً**، (مجموعة كتّاب)، سلسلة المواطنة رقم (١)، المركز القبطي للدراسات الإجتماعية، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٧٥.

٩) أنظر، على سبيل المثال، علي ابراهيم حسن، **مصر في العصور الوسطى**، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٣٤٨.

١٠) هذا هو التعبير الذي استخدمه عمرو بن العاص في رسائله للخليفة عمر بن الخطاب وأورده عبد الرحمن بن عبد الحكم في كتابه **فتوح مصر وأخبارها**، ليدن، ١٩٢٠طبعة Torrcy، ص ١٥٨.

Z.M. Hassan, **Des Tulunides**, Paris, 1933, p. 9.

١١) أنظر **تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية**، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص ١٧٣ والمجلد الثالث، الجزء الثاني، ص ٩٧ و٩٨.

١٢) عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآراء**، طبعة بولاق، ١٢٩٧ هـ، الجزء الثالث، ص ٣٣٣.

١٣) شفيق عزبال، **محمد علي الكبير**، ص ٦٦.

١٤) Valentine Chirol, **The Egyptian Problem**, London, 1920, p. 19.

١٥) تقرير بورنجفي، محمد فؤاد شكري وآخرون، **بناء دولة، مصر محمد علي**، القاهرة، ١٩٤٠، ص٣٨٧.

١٦) أ. ب كلوت بك، **لمحة عامة الى مصر**، تعريب محمد مسعود، القاهرة، ٢، ص ٢٧٨. وانظر وليم سليمان قلادة، **محمد علي حاكماً**، الطليعة، القاهرة، أكتوبر ١٩٦٩، ص ٤٦ وما بعدها.

١٧) كامل صالح نخله، سلسلة **تاريخ البابوات بطاركة الكرسي الإسكندري**، الحلقة الخامسة، مطبعة دير السريان، ١٩٥٤، ص١٧٧.

١٨) عمر طوسون، **الجيش المصري البري والبحري**، ص ٤ وما بعدها، ٣٨ وما بعدها. وانظر طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٣.

١٩) المراجع السابقة وكلوت بك، المرجع السابق، ٢، ص ٢.

٢٠) طارق البشري، المرجع السابق، ص ١٣ و ١٥؛ بورنج، المرجع السابق، ص ٤٧٣.

٢١) عبد الرحمن الرافعي، **عصر محمد علي**، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٣٠٩ و٣٩٧ و٤٧٤.

٢٢) Mr. Rifaat, **The Awaking of Modern Egypt**, London, 1947, p. 38.

٢٣) Afaf Lutfi Al-Sayyid, **Egypt in the Reign of Mohammad Ali**, p.13.

٢٤) سيدة اسماعيل كاشف، **مصر الإسلامية وأهل الذمة**، القاهرة، ص ٦١.

٢٥) ميخائيل شاروبيم، **الكافي في تاريخ مصر**، الجزء الرابع، القاهرة، ١٩٠٠، ص ١١١ و١١٢. وأيضاً كامل صالح نخلة، المرجع السابق، ص ٢٢٢؛ وطارق البشري، المرجع السابق، ص ٣١.

٢٦) أحمد صادق سعد، **تاريخ العرب الإجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي**، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٦٣.

٢٧) صلاح هلال، **الأهرام**، ١٩٥٩/١٠/٢٩- وليم سليمان قلادة، **مدرسة حب الوطن**، الطبعة الثانية، القاهرة، ص ١١١.

٢٨) **الأهرام** ، ١٩٧٥/٦/٦ و ١٩٧٧/١٠/٧؛ وليم سليمان قلادة، المرجع السابق، ص ١١٣.

٢٩) وليم سليمان قلادة، **المسيحية والإسلام في مصر ودراسات أخرى**، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٥٠؛ **مدرسة حب الوطن**، المرجع السابق، ص ١١٢.

٣٠) حمدي لطفي، **العسكرية المصرية فوق سيناء**، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٠٥؛ **المسيحية والإسلام في مصر**، المرجع السابق، ص ٢٥٠.

٣١) حسين بيكار، **أخبار اليوم**، ١٩٧٨/٨/١٢، **المسيحية والإسلام في مصر**، المرجع السابق، ص ٢٥٤.

٣٢) عبد الرحمن الرافعي، **عصر اسماعيل**، القاهرة، الجزء الثاني، ١٩٤٨، ص ٧٨، ص ٢٨٧ و٢٩٠. وعبد العزيز رفاعي، **فجر الحياة النيابية في مصر الحديثة**، القاهرة، ١٩٦٢.

٣٣) عبد الرحمن الرافعي، المرجع السابق، ص ٩٣ وما بعدها.

٣٤) عبد الرحمن الرافعي، المرجع السابق، ص ١٧٩.

٣٥) عبد الرحمن الرافعي، المرجع السابق، ص ١٨٠.

٣٦) عبد الرحمن الرافعي، **الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي**، القاهرة، ١٩٣٧، ص ٤٠٢-٤٠٨.

٣٧) وليم سليمان قلادة، **المسيحية والإسلام**، المرجع السابق، ص ٢١٣ وما بعدها.

٣٨) مصطفى أمين، **من واحد لعشرة**، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٣٠؛ وطارق البشري، **المسلمون والأقباط**. المرجع السابق، ص ١٥٠.

٣٩) Sabry Mohammed, **La Révolution égyptienne,** 1, p. 38.



الفصل التاسع والعشرون

المسيحيون في المشرق العربي :
قراءة في التاريخ المعاصر

طارق متري

تكمن خصوصيّة هذه القراءة لتاريخ المسيحيين في المشرق العربي المعاصر، ومحدوديتها، بأنها تشق طريقها ما بين المجالات السياسية والإجتماعية والثقافية العامة من جهة، والمجال الكنسي من جهة اخرى. ورغم انصرام القرن العشرين، فهي أيضاً موسومة، منذ البداية، بالحذر من الجنوح إلى إطلاق الحكم على ما يميّز الحقبة المعاصرة في تاريخ المسيحيّة الطويل. ولهذا، تختار هذه القراءة أن تصوِّب النظر نحو جوانب محددّة من هذا التاريخ.

غالباً ما تثار المسألة الديموغرافيَّة في أول اهتمامات الكثيرين ممَّن كتبوا عن نهاية القرن العشرين. ويرى هؤلاء أن التناقص في أعداد المسيحيين، بفعل الهجرة أو غيرها من الأسباب، يُنذر، على عتبة القرن المقبل، باضمحلال الوجود المسيحي. لكن فئة اخرى، وبعضها أكثر اطلاعاً على الأرقام، واستناداً إلى الإحصاءات المتوافرة والتقديرات ومقارنتها، لا ترى الأمر بصورة هذا الإفتراض. بل إنها، بعد تأييد ما هو معروف عن تضاؤل أعداد المسيحيين النسبي، تنفتح على أسئلة يتردد الباحثون في الإجابة الحاسمة عنها، وفي مقدمها ما يتصل باستشراف المستقبل : "أفول أم كسوف ؟"(١) .

من نافل القول أن هم الحجم العددي للمسيحيين لا ينفصل عن قلق العديد منهم نتيجة تراجع أدوارهم في الحياة العامة. ويرى البعض، هنا وفي الغرب، أن القرن المنصرم افتُتح بآمال وبوعود كبيرة ما لبث أن انقلبت بسرعة إلى خيبة مأساوية عند بعض الجماعات المسيحيّة، من الأرمن والأشوريين والسريان، والتي تطلعت إلى تحقيق أهداف

لها قوميَّة أو شبه قوميَّة. أما الجماعات المسيحيَّة الأخرى، فأتيح لأبنائها، في ظل تفكك النظام القديم والدخول في مرحلة حافلة بالتغيير من كل نوع، أن يمارسوا تأثيراً في الحياة السياسيَّة والإقتصادية والثقافيَّة أهمَّ من السابق، بل على نحو تتعدَّى أهميَّته أحجامهم العدديَّة. إلاّ أن القرن اختُتم، عند الكثير من هذه الجماعات أيضاً، بخيبات توازي في عمقها آمال هذا القرن ووعوده.

من جهتهم، يميل المهتمون بالشأن الديني والكنسي إلى قراءة خبرة القرن العشرين لمسيحيي المشرق العربي في ضوء الأخذ والرد الذي لم ينقطع بين المسيحيين أنفسهم، وبينهم وبين المسلمين، حول قضيتَي "الهوية" و"الحضور"[٢]. كما تستوقفهم مشكلة التكيُّف في الخروج من عالم الملَّة إلى عالم متنازَع بين تشكيلات تقليديَّة وأخرى حديثة. وتظهر هذه المشكلة، بصفة خاصة، في تقلُص الوظائف التمثيليَّة والوسيطة بين الدولة ورعاياها، والتي اضطلعت بها الكنائس في ما مضى، واستعادة، أو تعزيز، بعض الأدوار الروحيّة والتربوية والثقافيَّة والإجتماعيَّة المتحررة من قيود المنطق الملّي واعتباراته. وتبرز، بصفة خاصة، ثلاث ظواهر انطبعت بها الحياة الكنسية في هذا القرن : النهضة الروحية أو الإحياء الديني، تحديث البُنى في بعض جوانب الحياة الكنسية وبناء المؤسَّسات واعتماد منطقها في العمل الكنسي، وإرساء علاقات جديدة بين الكنائس يوثّقها الحوار بينها والتعاون.

غني عن القول أنه يتعذَّر علينا، في صفحات معدودة، أن نستعرض تاريخ المسيحيين في المشرق العربي على نحو يفي هذه القراءات، وما تثيره من أسئلة، حقها. حسبها ألاَّ تُغفل أيّاً منها، وهي متمايزة وإن غير منفصلة، وأن تحاذر التعميم واختزال التفسيرات والانزلاق من الفرضيَّات إلى التأكيدات المتسرّعة.

في مرآة الأرقام

يؤكد غير مطلّع وباحث أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين كان حقبة مؤآتية للتزايد السكاني المسيحي في المشرق العربي. فالمسيحيون استفادوا، على صعد عدة من بينها العددي، من التغييرات الدستوريَّة والسياسيَّة التي عرفتها الدولة العثمانيَّة ومن الروابط الإقتصادية والثقافية التي توطَّدت بين فئات غير

قليلة منهم والدول الأوروبيَّة. وتحسنت أوضاعهم المعيشيَّة وارتفعت منزلتهم في المجال الإجتماعي العام من دون أن تتهدَّد علاقاتهم بالمحيط الإسلامي. وبحسب الإحصاءات المتوافرة عن عام ١٩١٤، بلغت نسبة المسيحيين إلى مجموع السكان في المنطقة التي تشمل اليوم سوريا ولبنان وفلسطين والأردن ما ينوف على الربع، وهي أعلى نسبة لهم منذ الحروب الصليبية[٣].

إلاَّ أن هذه النسبة تدنَّت على امتداد القرن. غير أنه لا يتيسّر قياسها بدقة، خاصة بعد قيام الدول الوطنية الحديثة التي لم تحافظ كلها، وإن لأسباب مختلفة، على التقليد العثماني في تعداد الرعايا حسب انتمائهم الديني. ففي لبنان ليس من إحصاء رسمي في هذا المجال منذ ١٩٣٢، بفعل الحذر من التداعيات السياسية المحتملة لأي تغيير في التوازن العددي بين الطوائف. وفي سوريا أُلغيت منذ الستينات، ولأسباب تتعلّق بطبيعة الدولة وتحديدها للمواطنة، كل إشارة إلى الإنتماء الطائفي في القيود الإحصائية الرسميَّة. أما الفلسطينيون ، فإن تشريدهم منذ قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ لم يسمح لأي جهة أن تقيس تنوعهم الديني. وحده الأردن حافظ على التقليد العثماني وما زالت تتوافر فيه إحصاءات دقيقة نسبيَّاً لمواطنيه تسمح باحتساب نسبة المسيحيين. يبقى الفلسطينيون المقيمون في دولة إسرائيل وهم مصنَّفون حسب انتمائهم الديني.

في ضوء ذلك، ليست المجازفة بتقديرات حول أعداد المسيحيين ونسبتها إلى أعداد مواطنيهم خالية من المخاطر. فهي، أيًّا كان من أمر رصانتها العلميَّة، تتحول بسرعة إلى مسألة خلافية تتحكم بها حسابات معنوية وسياسيَّة تتعدى نطاق القياس والمقارنة.

إلاّ أن ذلك كله لم يمنع بعض المتخصِّصين والكتَّاب، العرب والأجانب، من الإتفاق على بعض التقديرات، ومنها أن نسبة المسيحيين إلى مجموع السوريين واللبنانيين والأردنيين والفلسطينيين المقيمين تقارب، عام ١٩٩٠، العشرة بالمئة.

ليس تفسير أسباب التدني في النسبة المذكورة خلال ثلاثة أرباع قرن، من الربع إلى العشر، أيسر مراماً. بل نجد هنا ثمة جنوحاً إلى اختزالها في انخفاض معدلات الخصوبة عند المسيحيين وفي ارتفاع معدَّلات الهجرة. كما بات رائجاً، في السنوات الأخيرة، اختزال أسباب الظاهرة الثانية، وهي أشدّ وقعاً، إلى الشعور المتزايد بالغربة

والقلق على المصير. ويكاد هذا الجنوح يطغى على تفسيرات أقل إثارة وتسرُّعاً، بل إنه يعطِّل أحياناً التفحص الجاد والتبصر في احتمالات المستقبل.

ففي بعض الأحيان، يتجاهل الكلام الشائع أن نسبة المسيحيين تناقصت تبعاً لفقدانهم التدريجي للأفضلية النسبيَّة في التعليم والصحة والاستقرار المديني وشبه المديني. كما يتجاهل بعضه، عند الحديث عن انخفاض معدَّلات الخصوبة، التغيرات القيميّة التي عزَّزت ميل المسيحيين النسبي إلى السعي وراء النجاح الفردي والتخفيف من الرهان على التضامن الأسري.

إضافةً إلى هذه التفسيرات التي لا تُعار إهتماماً كافياً، لا بد من الإنتباه إلى أن الأسباب نفسها أدَّت، بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إلى نتائج معاكسة. فالتطورات الإقتصادية والثقافية ساهمت بدرجة عالية في رفع معدل سن الوفيّات عند المسيحيين أكثر من مواطنيهم المسلمين، ممَّا رفع نسبتهم إلى مجموع السكان. لكنها دفعت لاحقاً إلى انخفاض معدل الخصوبة عند المسيحيين، بالمطلق ومقارنة مع المسلمين، وهو ما أضعف تلك النسبة(٤).

نزف الهجرة

إن الهجرة، ورغم انعدام الأرقام الموثوق بها، تبقى العامل الأشد تأثيراً في تفسير الخط التنازلي لديموغرافية المسيحيين. فما خلا بعض الكنائس المسيحيّة الصغيرة(٥)، يفوق عدد المهاجرين المنتمين إلى مختلف الكنائس ضعف العدد الإجمالي لأبنائها.

شهد المشرق العربي موجتين من الهجرة الواسعة. امتدَّت الأولى من أواخر القرن التاسع عشر حتى آخر الحرب العالمية الأولى، أما الثانية فتواصلت منذ أوائل الستينات حتى اليوم.

لا يمكن اختصار دوافع الهجرة المسيحيَّة الأولى، كما يفعل البعض، في الهرب من الإستبداد العثماني ومن الجنديّة والمجاعة والفاقة. كما لا يصح اقتصار النظر إلى الموجة الثانية بوصفها تخلُّصا من المضايقات وتعبيراً عن اعتراض المسيحيين على حرمانهم حقوقاً يتمسكون بها أو تحسباً لاحتمال فقدانها. ذلك أن هجرة مطلع القرن لا تنفصل، من حيث محرِّكاتها، عن تزايد المسيحيين العددي، المطلق والنسبي، وعن تحسن

أوضاعهم المعيشيَّة. فقد تسارعت حين بات الوضع الإقتصادي غير قادر على تحمّل تبعات ذلك التزايد واتسع التفاوت بين نمو الإقتصاد المحلي ومتطلبات الناس الجديدة.

أمَّا هجرة الستينات فإنها تغذَّت بدورها من الرغبة في الارتقاء الإقتصادي. وانعكس نمو ازدهار الإقتصاد أو ركوده على تراجع حدّة الهجرة أو تصاعدها. كما أثَّرت فيها، بطبيعة الحال، الأوضاع السياسية المتقلبة من هزيمة ١٩٦٧ وتداعياتها حتى حرب لبنان.

وما خلا حالة الفلسطينيين، حيث أدّى قيام دولة إسرائيل إلى تهجير وهجرة واسعين، فإن انعدام الإستقرار السياسي والأمان الإقتصادي لا يفسِّران، بحد ذاتهما، الارتفاع النسبي في وتيرة الهجرة عند المسيحيين[٦].

لقد وجد المسيحيون أمامهم طريقاً مفتوحاً شقَّتْه هجرة يعود تاريخها إلى ما يناهز القرن. وكان نجاح عدد غير قليل ممن سبقهم من المهاجرين واستقرارهم ومحافظتهم على بعض الروابط بعائلاتهم وطوائفهم بمثابة عامل جاذب لهم. وتزيد فاعليّة هذا العامل بسبب من العلاقات الدينيَّة والثقافيَّة مع الغرب، رغم أنها كثيراً ما تكون رمزيَّة بل من طرف واحد.

ولا تقتصر خصوصيَّة الهجرة المسيحيَّة، في موجتها الثانية، على هذا السبب بل تتعداه إلى سببين إضافيين يتكرَّر ذكرهما، مهما كان من صعوبة قياس تأثيرهما. ويتصل الأول بالعلاقة بين التناقُص المطلق في أعداد المسيحيين والتسارع النسبي لهذا التناقص. فبقدر ما يصغر الحجم العددي للمجموعة المسيحيَّة، كما هي الحال في فلسطين مثلاً، يقوى نزوع أبنائها إلى الهجرة[٧]. ويختص الثاني بوقع الشكوك التي يجري الحديث عنها، بدرجات متفاوتة من الجدية والوضوح، حول ديمومة الوجود المسيحي في المشرق العربي[٨]، ومنها ما يكشف عنها المعنيون أنفسهم الذين تساورهم المخاوف مما يخبِّئه المستقبل من جهة ما يسمَّى موجات الأصولية الإسلامية.

وتتجاوز التغييرات في ديموغرافيَّة المسيحيين، وانعكاساتها، ما أحدثته موجتا هجرتهم إلى الخارج. فالقرن العشرين شهد أيضاً هجرة أعداد منهم إلى المشرق العربي، بل تهجيراً إليه، وحركات تهجير وهجرة داخلية أيضاً. وعرفت بدورها، أيَّاً كان اختلاف الأسباب أو تقاطعها، موجتين كبيرتين. ولم تكن عديمة التأثير على الهجرة إلى الخارج.

ففي مطلع القرن وحتى أوائل العقد الثالث منه، استقر في المشرق العربي مسيحيون جاؤوا من تركيًا، أوّلهم الأرمن الذين نجوا من المجازر، والسريان والأشوريون الذين اقتلعوا من ديارهم أو فرّوا من الإضطهاد.

أما موجة النصف الثاني من القرن فتبدأ من تشريد الفلسطينيين بعد احتلال بلادهم عام ١٩٤٨، وحلول عدد من المسيحيين منهم في الأردن ولبنان بصفة خاصة. وأصبح هذا الأخير، منذ الستينات، موقعاً جاذباً لعدد من المسيحيين الذين تركوا مصر وسوريا، ولأسباب إقتصادية في الدرجة الأولى. كما شهدت الستينات والسبعينات والثمانينات حركات تهجير داخلية، منها التي ذهب ضحيتها في العراق، بعد سقوط حكم عبد الكريم قاسم، عشرات الآلاف من المسيحيين من منطقة الموصل، ومنها تلك التي طالت مئات الآلاف خلال حرب لبنان، بمن فيهم أعداد كبيرة من المسيحيين.

وفي الحالتين، فإن الضغوط الكثيرة الناتجة عن التهجير والشعور بالخسارة وعدم الإستقرار، عند الذين انتقلوا من بلد إلى آخر داخل المنطقة، شكلت عامل دفع نحو الهجرة الخارجية عند الفئتين المذكورتين.

المشاركة والنخب

لم تكن الهجرة، وغيرها من الظواهر المؤثّرة في أعداد المسيحيين المطلقة والنسبية، هاجساً طاغياً عند الكثيرين كما صارت في العقدين الأخيرين من القرن المنصرم. ذلك أن الحديث عنها تلازم مع اتساع التعبير عن هموم المشاركة المسيحيّة في السياسة والثقافة، والخوف ممًّا يخبئه المستقبل. إلاّ أن هذا التلازم، وهو لا يُستغرب، ليس في حد ذاته قرينة سببيَّة. ولا يُخفى على أحد أن حجم المشاركة السياسيَّة والثقافيَّة، ونوعيَّتها، لا يقاسان بالوزن العددي فحسب. بل يمكن النظر اليهما أيضاً، رغم تعدُّد العوامل المؤثِّرة وهي في أكثرها عامة ولا تخص المسيحيين وحدهم، في مرآة الدورالذي أدّته، وتطلَّعت إليه أو أخفقت في القيام به، النخب الثقافيّة والسياسيَّة والدينيَّة المسيحيَّة.

لقد سمح القرن التاسع عشر بتشكُّل نخب مسيحيَّة امتلكت أدوات ثقافيَّة، اكتسبتها من خلال التعليم والانفتاح على الغرب، أتاحت لها خوض غمار التحرّر والتقدم، لا لمصلحة المسيحيين دون سواهم، بل أيضاً لمصلحتهم المشتركة مع مواطنيهم المسلمين. وكان

انخراطهم، ومساهمتهم الريادية أحياناً كثيرة، في الحركات المطالبة باللامركزيّة والاستقلال، بداية للخروج من العزلة المليّة. غير أن هذه النخب، رغم نمو تأثيرها في العقود الأولى من القرن العشرين، لم تحل محل النخب التقليديَّة وتنتزع منها تمثيل مجموع المسيحيين وقيادتهم. ويتصل ذلك، وإن بمقادير مختلفة، بموقف هذه النخب من الدين وعلاقتها بالإكليروس. صحيح أن البعض كان متمسكاً بالقيم المسيحيَّة التقليديَّة أو مهتماً بالإحياء الديني أو حريصاً على المحافظة على هوية مسيحيَّة شرقية والاعتزاز بها، إلاَّ أن الكثيرين كانوا متشبعين بأفكار عصر الأنوار الأوروبي. وكانت للبعض منهم مواقف حيال الدين تبلغ حدَّي التنصل والإنكار[٩].

لقد استعيد، عبر حركة الأفكار في ما سمي "عصر النهضة" ، دور للمسيحيين سبق له أن كان فاعلاً في المرحلة التي شهدت بناء الحضارة العربيَّة الإسلاميّة[١٠]. بيد أنه تم تجاوزه على صعيدَي الريادة والوساطة الثقافية. وتفاوتت، حسب الإنتماءات الطائفية والمراحل، أهمية هذا القطب أو ذاك من الدور المزدوج. فعلى سبيل المثال، سمحت العلاقات بالغرب، الوثيقة نسبياً، لبعض المسيحيين أن يؤدّوا دوراً بارزاً، قبيل الحرب العالميَّة الأولى، بالتعريف بالقضيَّة العربيَّة[١١]. وأتاحت، من جهة أخرى، علاقات التضامن مع المسلمين، والتي يعبِّر عنها الوعي الشرقي والعربي، أن تقدِّم فئة من النخبة المسيحيَّة مساهمتها الفاعلة في تأسيس الحركات والأحزاب السياسيّة.

وتواصل، بل تنامى، الدور المزدوج خلال الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالميَّة الأولى وحتى نكبة فلسطين بعد الحرب العالميّة الثانية، بدعم من القوى الغربية المنتدبة وفي ظل الصراع معها أيضاً. ولقد بلغ هذا الدور مرحلته الفاصلة عند قيام الدول الوطنيَّة الحديثة المستقلة وبدء المواجهة الطويلة مع إسرائيل.

وتغيَّر الحال بشكل تدريجي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، إذ لم يعد للنخب الثقافيّة المسيحية التأثير نفسه، على صعيد الريادة، أكان ذلك داخل الجماعات التي تنتمي إليها أم في المجال العام. ولم يعد للدور المسيحي الخاص لجهة الوساطة الثقافيّة الأهمية ذاتها، رغم قوة المؤسَّسات التربوية والثقافية المتزايدة، في لبنان خاصة. وتضافرت لاحقاً، في تعزيز هذا الإتجاه، عوامل متعدِّدة منها الهجرة، من جهة، وتضاؤل الحاجة إلى الوساطة الثقافية واتساع الفئات القادرة على القيام بها، من جهة أخرى.

ومن نافل القول أن الإعتراض على اعتناق الثقافة الغربيَّة، والذي اختلفت مسالكه من مرحلة صعود الحركات القوميّة والوطنيّة إلى المرحلة التي تعاظم فيها دور التيارات الإسلاميَّة في الثقافة والسياسة، أدَّى الى قدر ملحوظ من الإنكفاء في تأثير النخب المسيحيّة بلغ، هنا وثمة، حدوداً تكاد لا تتعدى الجماعات المسيحيّة نفسها.

ولم يكن هذا الإعتراض خالياً من الإلتباس من حيث الخلط بين المسيحيّة والغرب، وعدم التمييز بين التأثر الثقافي والولاء السياسي للخارج، بل أيضاً بين الفكرالعلماني والمسيحيَّة. ولعل الإلتباس كان، في وجه من وجوهه، صنواً للإلتباس عند بعض النخب المسيحيَّة نفسها.

فمساهمة المسيحيين في الحياة الثقافيَّة، والإجتماعيّة، والسياسيَّة، لم تكن، إلاّ بنسبة محدودة، ذات مرجعيّة مسيحيّة. صحيح أن قياس التأثيرات المسيحيّة في الفن واللغة والشعر وغيره من صنوف الأدب ليس بالأمر اليسير، إلاَّ أن دور المسيحيين "المسيحي" وتأثيره في الحياة العامّة يظهر بصفة خاصة من خلال ما يثيره الفكر الديني وما يستطيعه من استجابة لحاجات المجتمع كله في مواجهة تحديات العالم المعاصر.

لقد انشغل الفكر الديني المسيحي في المشرق العربي، خلال القرن المنصرم، وإلى حد كبير، بإعادة اكتشاف الجذور الروحيّة والليتورجية الخاصة بكل كنيسة مسيحيّة وبالحفاظ على الهويّة التاريخيّة. لكنه اهتم أيضاً، وفي الوقت نفسه، بتكييف الفكر المسيحي العالمي، في تراثاته المختلفة، مع الخصوصيات المحلية والطائفيّة.

بيد أنه كان للمسيحيين في المشرق العربي مساهمة فريدة، على صعيد الفكر الديني، تركت بعض الأثر عند مواطنيهم المسلمين وعند أبناء دينهم في الخارج. ولعلها تظهر بصورة خاصة في نقد الصهيونيَّة من دون الوقوع في المرقيونيَّة واختزال التراث اليهودي إلى أفكار تؤسِّس للفكرة الصهيونيَّة وتسوِّغها. كما نراه في نقد التعصب الطائفي والتمييز بين الناس، في حقوقهم وواجباتهم، على أساس ديني. ونجدها أيضاً في تصويب النظرة إلى الإسلام والمسلمين وصياغة لغة حوار تطوي صفحة السجالات القديمة.

الشراكة في الوطن وتوكيد الطائفة

على غرار الإشارة إلى العلاقة المتبادلة بين الهجرة والتراجع النسبي في تأثير المسيحيين على صعيد الثقافة، ومن دون اختزال أو استعجال، لا بد من النظر إلى دور المسيحيين في السياسة وانعكاساته المختلفة. ففي السنوات الأخيرة يتزايد الحديث عنه في ضوء "الإحباط"[١٢] أو الشعور بالغربة، كما يظهر في النزوع إلى طلب الهجرة وفي العزوف عن المشاركة في الحياة العامة.

كثيراً ما نقرأ، في كتابات عربية وأجنبية، عن نموذجين، أقرب إلى أن يكونا نقيضين، للمشاركة المسيحيّة في حياة المشرق العربي السياسيَّة. وفيما يقدِّم الأول بصورة الخيارات القوميَّة، العربيَّة أو السوريَّة أوالوطنيَّة، وهي علمانيَّة وإن بأقدار متفاوتة، يوصف الثاني بالطائفي. وغالباً ما يقسِّم المسيحيون، عبر مراحل التاريخ الحديث المختلفة، إلى كتلتين تفصل بينهما حدود المذاهب المسيحيَّة. ويتميَّز السلوك السياسي للأولى بالسعي لتجاوز الشعور والوضع الأقلّوي عن طريق اعتناق قضايا الوطن كله والأمة، وفي مقدمها التحرُّر من السيطرة الأجنبية، والتشديد على المواطنة ووحدة الإنتماء الحضاري. أمَّا الثانية فهي حريصة على إبراز، بل تضخيم، ما يشكِّل خصوصيَّة جماعة مسيحيَّة بعينها أو خصوصيّة المسيحيين بوجه الإجمال. ويطغى على سلوكها السياسي هاجس حماية الأقلية من طغيان الأكثريّة ويعتمد على العلاقة بالغرب للحفاظ على تلك الخصوصيّة وضمان الحماية لها.

غني عن القول أن هذه النمذجة ليست بلا سند. إلاَّ أنها، ككل نمذجة من هذا الصنف، لا تفي التنوع في المواقف داخل كل طائفة مسيحيّة حقَّه ولا تعير اهتماماً كافياً لحركة النخب السياسيّة والدينيّة حين تؤدي دوراً سياسياً، في سياق تاريخي متغيِّر. نحن أمام نموذجين–مثال يبيِّنان لنا بجلاء قوة قطبَي الشراكة في الوطن وتوكيد الطائفة، أو "الإنتماء والاستثناء"[١٣]، في مشاعر المسيحيين ومواقفهم السياسيَّة. ولكن تصنيف المسيحيين بشكل قاطع، على أساسها، يغفلان أن أكثرية المسيحيين، في زمن القرن العشرين "الطويل" وفي ما خلا مراحل تتَّسم بالحراجة أو المأساوية، متجاذبة بين القطبَين. فعلى سبيل المثال، هناك بعض الغلو في "ضم" الأرثوذكس إلى الحركات القوميَّة، العربيَّة والسوريَّة، والشيوعيَّة[١٤]. كما نجد الميل نفسه نحو المبالغة في إظهار

تحفّظ الموارنة، بل عدائهم، حيال الحركات المذكورة تصل أحياناً إلى إغفال أسماء شخصيَّات مارونيَّة ذات دور في تلك الحركات، حتى أنه يُنسب إلى عدد منها هوية أرثوذكسيَّة.

في كل الأحوال، يتعذَّر الحديث بدقَّة عن المشاركة المسيحيَّة في الحياة السياسيَّة لأسباب تتعلَّق بتلك الحياة نفسها ومسألة المشاركة فيها، عند المسيحيين والمسلمين على حد سواء، في تعاقب الدول والأنظمة منذ سقوط الدولة العثمانيَّة. وهناك أسباب تتصل بتكوين النخب المسيحيَّة الحديثة، منذ الإصلاحات العثمانيَّة، ومشكلات تجدُّدها اللاحق عن طريق الأحزاب أو التمثيل الإنتخابي.

إن علاقة النخب المسيحيَّة بمن يفترض أن تكون ممثِّلة لهم قضية شائكة لا يمكن استعجال الكلام عنها. إلاَّ أن الشهادات القليلة عن تلك العلاقة، خاصة في مراحل التحول من العشرينات حتى أواخر الأربعينات، توحي أن النخب السياسيَّة "تسود المسيحيين أكثر ممَّا تقودهم"[١٥]. قد لا يصح ذلك، على الأقل بالقدر نفسه، في النخب التي أدت دوراً بارزاً في المؤتمرات والحركات الإستقلاليَّة وفي الأحزاب ولا في تلك التي ظهرت بقوة في الإنتخابات النيابيَّة.

غير أن المشاركة العالية نسبياً للمسيحيين في المؤتمر العربي في فلسطين عام ١٩٢٠ ومؤتمر الوحدة السوري في دمشق عام ١٩٢٨ ونظيرتها لاحقاً في قيادات الأحزاب القوميَّة وفي المقاومة الفلسطينيَّة، لا تعني بالضرورة انخراطاً واسعاً للمسيحيين فيها[١٦]. ورغم أهميتها، لا تقاس، بشكل آلي، مشاركة المسيحيين في السلطة وبتمثيلهم بنسبة أعلى من نسبتهم إلى مجموع السكان، في البرلمانات السورية والعراقية حتى عام ١٩٥٨، وفي الأردن منذ قيامه حتى اليوم، وفي المجلس التشريعي الفلسطيني.

في ضوء هذه الملاحظات حول مكانة النخب المسيحيَّة وصفتها التمثيليَّة، تتَّضح أهمية الدور السياسي-الوطني على جاري القول في البيانات الكنسية. والذي تمارسه (ولعل بعضها يجد نفسه مضطراً لذلك) القيادات الدينيَّة. ولا يعود ذلك إلى ديمومة الماضي الملِّي فحسب، بل إلى حاجة اجتماعيَّة لم تلغها محاولات تحديث النظم والعلاقات في مختلف بلدان المشرق العربي. أكثر من ذلك، تبدو تلك الحاجة، في الحالة اللبنانيَّة خصوصاً، وكأنها ازدادت قوة.

يتجاذب مواقف رؤساء الطوائف المسيحيَّة قطبا الوطن والطائفة اللذان سبقت الإشارة إليهما. ويمكن فهم هذه المواقف على نحو أفضل في سياقها، دفاعياً كان أو مبادراً، وفي تعبيرها عن التوتر بين "الهوية" و"المعنى" عند الاضطلاع بالمسؤولية الرعويَّة وبين "الخوف من الإندثار" و"المجازفة بالحضور"[١٧].

يضيق المجال بقراءة وافية لتطور المواقف الطائفية والوطنيَّة عند رؤساء الكنائس وأشكال تدخلهم في الحياة العامة، على امتداد تقلبات القرن. يكفي مجرَّد الإشارة إلى عدد منها، ممَّا تبدو دلالته غنيَّة عن تحليل الدوافع والمؤثرات وعن عناء الإسهاب في التفسير.

عام ١٩١٩، طالب البطريرك الماروني الياس الحويك باستقلال لبنان ورسم على هذا النحو طريقاً سار عليه خلفاؤه. وتوثقت مذّاك العلاقة الخاصة بين القضيّة المارونيّة والقضيّة اللبنانية. ولعبت البطريركية المارونيّة دوراً على الصعيد الوطني اللبناني يتجاوز دورها الطائفي، حتى إن اقتضى ذلك في بعض الأحيان معارضتها الصريحة لسياسات واسعة الشعبيَّة بين الموارنة أنفسهم[١٨].

من جهتها، دعت شخصيّات دينيَّة عام ١٩١٩، وأمام لجنة كنغ-كرين[١٩]، إلى حكم ذاتي، بحماية القوى الأوروبية، لكيان يضم الكلدان والأشوريين والسريان في منطقتَي غرب الموصل بين دجلة والفرات في العراق، والجزيرة في سوريا. وكانت الأخيرة صارت مستوطناً لقسم من الذين أُرغموا على النزوح من معاقلهم التاريخيَّة في جبال الأناضول الشرقية والجنوبيَّة وسفوحها.

بين الجماعات المسيحية الثلاث، كان الأشوريون الأشد حماسة لإغراء الوحدة بينها وحق تقرير المصير الوطني. وساهمت تلك الحماسة، التي غذَّاها البريطانيون، في استعجال الكارثة التي حلَّت بهم في العراق عام ١٩٣٣، بعد تخلي حماتهم المزعومين عنهم[٢٠].

أما الكلدان فاختاروا، بوجه الإجمال، الولاء للوطن العراقي وحفظوا أنفسهم من انفجار المشاعر ضد الأقليات المشكوك في وطنيّتها.

ولم يكن قادة السريان أقل واقعيَّة من الكلدان، بل إن بعض قياداتهم الكنسيَّة لم يجد غضاضة في الدفاع عن القضية العربيَّة على نحو المواقف الصادرة، إبان مؤتمرالسلام في باريس، عمّن صار في ما بعد البطريرك اغناطيوس برصوم[٢١].

لكن الثلاثينات شهدت، عند القيادة الكنسيّة للشق الكاثوليكي من السريان، عودة إلى طلب الحماية الأجنبيّة ومعها نوع من الحكم الذاتي. فالكاردينال تبّوني، بطريرك السريان الكاثوليك، اعترض لدى الفرنسيين، في عام ١٩٣٧، على إخضاع منطقة الجزيرة للسلطة السوريَّة[٢٢].

بالمقابل، كانت شخصيات الروم الأرثوذكس الكنسيّة، بوجه الإجمال، في موقع المعارضة للإنتداب الفرنسي. وسبق للبطريرك الأنطاكي غريغوريوس الرابع أن أيَّد، ومعه الكثرة من أبناء طائفته، الحكومة العربيَّة، والتي لم تعمر طويلاً، وظل وفيّاً للملك فيصل حتى هزيمته أمام الفرنسيين عام ١٩٢٠. لم يكن ذلك التأييد مسألة ظرفيَّة بل أتى تعبيراً، في المدى الأطول، عن انجذاب الأرثوذكس نحو كيان سياسي تتطابق حدوده، إلى أكبر حد ممكن، مع خارطة بطريركيَّتهم. وكان الوجه الآخر لقلقهم حين وجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى غربيَّة مسيطرة تتنافس على غنيمة ماديَّة ومعنويَّة كبيرة[٢٣]. وجاء أيضاً تجاوباً مع سياسة، تعهّد التزامها الشريف حسين وابنه فيصل من بعده، ترمي إلى كسب ثقة المسيحيين وضمان المساواة السياسيَّة والمدنيَّة الكاملة بين المواطنين كافة. ولعل هذه السياسة لم تغب عن العلاقات بين المسيحيين والأسرة الهاشميَّة في العراق والأردن. لقد أدّت معارضة فئة غير قليلة من الأرثوذكس للسياسة الفرنسية إلى انضوائها في "لبنان الكبير"، من دون حماس كبير. إلاَّ أن قياداتهم الكنسيَّة، وبعد مرحلة انقسامات هدَّدت بعضها وحدة البطريركيّة، حرصت على نوع من التوفيق بين الولاء للبنان والانتماء إلى مدى عربي مشرقي يتعدّاه. وفي العقود اللاحقة يظهر هذا الحرص، رغم اختلاف الظروف والنبرات، عند البطريرك الياس الرابع[٢٤] والبطريرك إغناطيوس الرابع[٢٥].

وهكذا فإن المشاركة المسيحيَّة في الحياة العامة، على صعيد القيادات الكنسيَّة، عرفت منذ عشرينات القرن العشرين تنوعاً كبيراً في صيغها واتجاهاتها. ولم يكن، في كل مرة، مجرد إنعكاس لتعدُّد الطوائف. غير أنه انحسر نسبيَّاً، في العقود الثلاثة الأخيرة، لمصلحة تقارب أكبر بين المسيحيين. فخلال الحرب اللبنانيَّة، كثيراً ما اتفق رؤساء الطوائف المسيحيَّة، رغم خلافات أبنائها، على انتهاج سياسة اعتدال وانفتاح على المسلمين تدرأ عن لبنان خطر التفتيت والسقوط وتسعى لوصل ما انقطع بين أبنائه من وشائج العيش المشترك.

وكما دفعت أهوال الحرب في لبنان، وصعوبات ما بعدها، إلى المزيد من التلاقي بين الكنائس، فإن مشكلات الإحتلال الإسرائيلي والظلم الواقع على الفلسطنيين حثّت قادة الكنائس في القدس على التوافق حول القضايا العامة، رغم استمرار المنافسة والتنافر بينهم على غير صعيد.

وفي ما يتجاوز لبنان وفلسطين، بات قادة الكنائس المسيحيَّة أكثر قدرة على اعتماد لغة واحدة مشتركة في الحديث عن مستقبل المسيحيين ومصير أوطانهم(٢٦).

عن التكيّف واستجماع القوى

على صعيد حياة الكنائس الداخلية والعلاقات في ما بينها، لم يكن انهيار نظام الملل مجرد حدث سياسي ودستوري "خارجي"، بل أحدث تغييرا عميقاً في وعي الذات الكنسي والطائفي. وازدادت أسئلة الهويَّة حدَّة في ظل التبدُّلات في الخارطة الكنسيَّة والسياسيَّة، وبصورة خاصة بعد معاهدة لوزان عام ١٩٢٣، واستمرت عمليَّة التكيُّف طيلة عقدين أو أكثر، وحتى قيام الدول المستقلة وضياع فلسطين.

فالكنيسة الأرمنيَّة، رغم قساوة المحن بل بسبب منها، بذلت جهوداً كبيرة لإعادة بناء نفسها. وبعيد ١٩٢٣، تخلَّت بطريركيَّة القدس عن سوريا ولبنان لمصلحة كاثوليكوسيَّة كيليكيا التي اتخذت من أنطلياس مقراً لها. وشهدت الكنيسة حيويَّة كبيرة، محورها الحفاظ على هوية شعبها الثقافيَّة والوطنيَّة.

والكنيسة الأشوريَّة واجهت صعوبة أكبر، خاصة بعد ١٩٣٣، في استجماع قواها. وبعد أن تضعضع وجودها في العراق، لم تجد لها مواقع ارتكاز بديلة في المشرق. ووصلت الضغوط الخارجيّة، ومعها بعض المشكلات الداخليَّة، بالبطريرك نفسه نحو الهجرة فانتقل عام ١٩٣٩ إلى الولايات المتحدة.

وأعادت الكنيسة السريانيِّة تنظيم نفسها بما يتناسب مع ما استجد على صعيد انتشار أبنائها في المشرق كله، وفي سوريا بصورة خاصة. وانتقلت البطريركيَّة من دير الزعفران في طور عابدين إلى حمص عام ١٩٢٤، ثم استقرت في دمشق عام ١٩٥٩.

وسلك التكيف واستجماع القوى طريقاً آخر عند الطوائف الإنجيليَّة. ولعلَّها سعت للتعويض عن قلة أعداد المنتمين إليها من خلال بناء الكثير من المؤسَّسات التربوية

والصحيّة وتعزيز فعاليتها، رغم الصعوبات المتأتية عن علاقة مضطربة بالإنتداب الفرنسي. ورغم أنه سبق للحركات الإرساليَّة أن نقلت إلى الشرق المسيحي خلافات الغرب وتنوع المذاهب المنبثقة من حركة الإصلاح، فإن العشرينات والثلاثينات والأربعينات شهدت محاولات استطاعت، بقدر ملحوظ، أن توحد أدوات العمل الكنسي لدى الإنجيليين. وأسهمت هذه المحاولات في تكوين نوع من الشخصيَّة الإنجيليَّة الجماعيّة تميّز عائلاتهم الرئيسيَّة، وهي الأسقفيَّة والمُصلحة الناطقة بالعربيّة أو بالأرمنية، عن الجماعات الصغيرة المتكاثرة والوافدة حديثاً إلى المشرق، وإلى فلسطين بصورة خاصة[٢٧].

من جهتها، شهدت الكنائس الكاثوليكيَّة تطوراً متسارعاً من حيث التأثر بالثقافة الغربيّة الدينيّة وتحديث البُنى بحسب النهج الكنسي الروماني، رغم بعض الإشارات إلى اهتمام روما بالحفاظ على هوية الشرقيين الخاصة، مثل إنشاء مجمع الكنائس الشرقيّة والمعهد البابوي للدراسات الشرقيَّة. كما أوحى الإهتمام نفسه، وإن لم يستمر طويلاً، ميل البابا بيوس الحادي عشر إلى إلغاء البطريركيَّة اللاتينيَّة في القدس[٢٨]. وحظيت الكنائس الكاثوليكيَّة كلها بدعم أتاح تنمية قدراتها فتكاثرت بشكل ملحوظ المؤسسات، التربويَّة منها بصفة خاصة. واحتل لبنان، أكثر فأكثر، موقعاً خاصاً جاذباً لمختلف الكنائس الكاثوليكيَّة ومؤسساتها. وتعزَّز منذ قيام لبنان الكبير دور الكنيسة المارونية، على الصعيدين الوطني والكاثوليكي.

بالمقابل، وجدت الكنيسة الأرثوذكسية نفسها في مواجهة صعوبات كبيرة تحول دون إسراعها في التكيُّف مع الأوضاع الجديدة. غير أنها استطاعت، في بطريركية أنطاكية، أن تحافظ على وحدتها بعد أن هدّدتها الضغوط الخارجية والإنقسامات الداخلية أكثر من مرة. واستؤنفت، وإن بروحية جديدة ولغة جديدة، محاولة النهوض التي عرفتها في أوائل القرن.

أما في بطريركية القدس الأرثوذكسية فتلازم السعي للحفاظ على الذات مع التمسك بالوضع القائم وإقفال النوافذ أمام رياح التغيير. وباتت الكنيسة ترى نفسها، على نحو متزايد، على هيئة الحارس التاريخي، ذو الأسبقية التاريخية والشرعية المنبثقة منها، للأماكن المقدسة.

وفي الحالتين، الأنطاكية والأورشليمية، اضطر الأرثوذكس إلى مواجهة الضغوط المسيحيّة الغربية، إلاّ أنهم اعتمدوا في ذلك نهجين مختلفين.

ففي فلسطين، استطاعت الإرساليات المسيحية الغربية، ومعها الكنائس الشرقية المرتبطة بالغرب المسيحي، أن تسلخ عدداً من المسيحيين عن كنيستهم الأم. ولم يكن النجاح النسبي الذي حققته غريباً عن الشرخ المتزايد اتساعاً بين القيادة الكنسية اليونانيّة والرعية الفلسطينية العربية. ولعلّ جاذبية المسيحية الغربية لم تنحصر في تفوقها الثقافي وفي الإمكانات التي أتيح لمؤسساتها أن تقدمها. بل كشفت، في وجه من وجوهها، عن مرونة في التجاوب مع التطلعات الوطنية والاحتياجات الإجتماعية للمسيحيين الفلسطينيين.

لم يكن النجاح الغربي داخل الصفوف الأرثوذكسية الانطاكية بالحجم النسبي الذي أصابه في فلسطين. غير أن الأرثوذكس الانطاكيين لم يكونوا بمنأى عن التأثير المسيحي الغربي، لكنه لم يُخرج إلاّ فئة قليلة منهم عن كنيستهم الأم بل ساهم، ورب ضارة نافعة، في إيقاظ الوعي الأرثوذكسي. ولم يظهر هذا الوعي بصورة انغلاق دفاعي، بل كشف عن سعي إلى المواءمة بين العودة إلى الجذور والانفتاح على أسئلة المعاصرة وتحدياتها[٢٩].

عن الإنتماء والإحياء الديني

يترجّح عمل الكنائس في المشرق العربي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، بين قضيتي توكيد الإنتماء والإحياء الديني. فالمؤسسات الكثيرة والحديثة التي أنشأتها الكنائس غالباً ما انشغلت بالحفاظ على روابط الإنتماء الطائفي أو تجديدها ووصل ما انقطع منها.

إلاّ أنها انفتحت بشكل متزايد، بل أن بعضها قام على فكرة الشهادة المسيحية عن طريق خدمة المجتمع كله وفي ما يتعدى تلك الروابط التقليدية. فاعتمد العمل الإجتماعي الذي اضطلعت به الكنائس صيغاً حديثة سمحت له بتجاوز النطاق الخيري والداخلي. وجاءت هذه الصيغ تجاوباً مع احتياجات اجتماعية كبيرة، ومن نوع جديد، وأبرزها التي ظهرت بفعل تهجير الفلسطينيين، ودفع اليها التعاون الذي لم تُعرف له سوابق بين جهات مسيحية مختلفة والذي شجّعه الدعم المسيحي الخارجي والمسكوني.

بدورها، شهدت المؤسسات التربوية المتكاثرة تغييراً مشابهاً وتعزّز تأثيرها في المجتمع كله، في لبنان بالدرجة الأولى وفي فلسطين والأردن وسوريا، وحتى منتصف الستينات.

وبموازاة المؤسسات الإجتماعية والتربوية، قامت حركات دينية عديدة تمكنت من استقطاب قطاع من الجيل الشاب. ذلك أن التدين الموروث لم يعد مؤهلاً، أو كافياً، لإشباع حاجاتها الروحية والثقافية. ونُسجت، بفعل نشاط هذه الحركات، علاقات بين المؤمنين لا يقيِّدها الإنتماء الطائفي. وبنسب متفاوتة بين كنيسة وأخرى، ساهم الإحياء الديني في تجديد البُنى الكنسية والنخب الإكليريكية وإرساء دور للمؤمنين العلمانيين، لا تحدّه، كما في العقود الماضية، المطالبة بالمشاركة في التمثيل الطائفي والمؤسسات وإدارة الأوقاف أو النزاع عليها.

وبين القطبَين اللذين سبقت الإشارة إليهما ترجَّح أيضاً العمل المسكوني. بدأ بصورة حركة نخبوية في الخمسينات وتدرَّج نحو العمل المؤسسي المنظَّم. وتوازى تطوره مع اختلاط متزايد بين مسيحيي الطوائف المختلفة وميل عند فئات واسعة منهم إلى استعجال التقارب وعدم رهنه بالاتفاق العقائدي والتلاقي بين القيادات الكنسية.

ولكن المسكونيّة ترجحت أيضاً بين قُطبي التراث الديني الخاص بكل كنيسة والتراث المسيحي المشترك، وبين الإحترام المتبادل والحوار بديلاً من الصراع والمنافسة والتضامن من أجل حضور مسيحي فاعل.

ولعل السنوات الأخيرة من القرن العشرين، والذي لم يحن بعد وقت كتابة تاريخه كله، تُظهر اندفاعاً أكبر نحو التضامن المسيحي أمام قلق المصير وتحدي المستقبل. غير أن هذا الإندفاع قد لا يؤول، بقوة ذاته، إلى مسكونية خصبة وخلاقة وإلى شهادة مسيحية واحدة وحيَّة.

الحواشي والمراجع

١) يرد هذا السؤال عنواناً للفصل الأخير في كتاب يتفرّد بدراسة تاريخ المسيحيين في العالم العربي من منظور تطور أعدادهم ونسبهم.

Youssef Courbage et Philippe Fargues, **Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc,** Paris, Fayard, 1992.

٢) حسب المصطلح الذي شاع استخدامه مؤخّراً. وكان البعض تحفظ تجاه اعتماده في الوثائق المسكونيّة، على نحو ما شهدت الجمعية العامة السابعة لمجلس كنائس الشرق الأوسط في نيسان ١٩٩٩، لأسباب لغوية وأخرى تتعلّق بالإلتباس في مدلوله.

٣) Courbage et Fargues, *op. cit.*, p. 279.

٤) Philippe Fargues, "Les Chrétiens arabes d'Orient : une perspective démographique", **Proche-Orient chrétien,** 1998, t. 47, f. 13. p. 77.

٥) كالسريان الكاثوليك والإنجيليين.

٦) يبدو أن الإرتفاع النسبي آخذ بالإنحسار على وجه العموم. غير أننا لا نملك معطيات دقيقة وتقديرات كافية إلاّ في بعض مراحل الحرب اللبنانيّة، وعن هجرة مسيحيي القدس الكبرى والتي بلغت في الثمانينات والتسعينات ضعفَي المعدل العام للهجرة المقدسيّة الاجمالية.

٧) Bernard Sabella, "The Emigration of Christian Arabs: Dimensions and Causes of the Phenomenon", in Pacini Andrea (ed.), **Christian Communities in the Arab Middle East,** Clarendon Press, Oxford, 1998.

٨) على نحو ما جاء في كتاب

Jean-Pierre Valognes, **Vie et mort des chrétiens d'Orient,** Paris, Fayard, 1994.

٩) حسب ما جاء عند الذين أرّخوا لأفكار المسيحيين في المشرق العربي خلال العقود الأولى من القرن العشرين. ونخص منهم بالذكر، وبسبب من صياغة عنوانها، الأطروحة التالية:

Joseph Fontaine, **Le désaveu chez les écrivains libanais chrétiens, de 1825 à 1940**, thèse, Paris, 1970.

١٠) على نحو ما يفصِّله، في مقارنة بين "المنعطفين"، الإسلامي الأول وآخر الحقبة العثمانيَّة، كتاب :

Robert Haddad, **Syrian Christians in Muslim Societies**, Princeton University Press, 1970.

١١) مثل نجيب عازوري وندره مطران وخيرالله خيرالله.

١٢) حسب ما تردِّده، في السنوات الأخيرة، فئة غير قليلة من المسيحيين في لبنان.

١٣) حسب عبارة للأسقف البريطاني المستعرب كينيث كراغ، جاءت في معرض كلامه عن مستقبل المسيحيين بين مجرد البقاء والمساهمة كأنداد للمسلمين في صنع مصائر بلادهم.

Kenneth Gragg, **The Arab Christian, A History in the Middle East,** London, Mowbray, 1992, p. 282.

١٤) لا يتردَّد ألبرت حوراني في الإشارة إلى ذلك :

Albert Hourani, **Minorities in the Arab World**, London Oxford University Press, 1947, p. 83.

١٥) ترد هذه العبارة عند الفرنسي بيار روندو، المطّلع على أحوال المسيحيين في سوريا ولبنان منذ أيام الإنتداب الفرنسي، في معرض اختصاره رأي المسيحيين العاديين في لبنان بزعمائهم.

Pierre Rondot, **Les chrétiens d'Orient,** J. Peyronnet & Cie, Paris, 1995, pp. 206-207.

١٦) لعل الإستثناء الأبرز هو الحزب القومي السوري، صاحب القاعدة المسيحيّة في بعض مناطق لبنان. والإستثناء نفسه ينطبق على الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان.

١٧) نقرأ مناقشة مسهبة لهذه الثنائيات، على غير صعيد من صعد الحياة الكنسية ، عند:

Jean Corbon, **L'Église des Arabes**, Paris, Cerf, 1970.

١٨) أبرزها مواقف البطريرك المعوشي في أواخر الخمسينات والبطريرك صفير في أواخر الثمانينات.

١٩) Harry N. Howard. **An American Inquiry in the Middle East: The King-Crane Commission,** Beirut, Khayat's, 1963.

٢٠) John Joseph, **The Nestorians and their Muslim Neighbors, A study of Western Influence**, Princeton University Press, Princeton, 1961, pp.195-209.

٢١) غريغريوس بولس بهنام، **النفحات العظام في حياة البطريرك افرام**، الموصل، ١٩٥٩، ص ٢٥ - ٢٧.

Moussa, Matti I., **Kitab al lu'lu' al Manthur**, by Ignatius Aphram Barsoum, Syrian Patriarch of Antioch and All the East, Ph.D. diss., Columbia University,1965, p. vii.

٢٢) Joseph, John. **Muslim-Christian relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East, The Case of the Jacobites in an Age of Transition,** State University of New York Press, Albany, pp. 106-107.

٢٣) Joseph Hajjar, **Le christianisme en Orient. Études d'histoire contemporaine 1684-1968,** Librairie du Liban, Beyrouth, p. 187.

٢٤) من أبرز النصوص التي تكشف عن المواقف المذكورة خطابه في مؤتمر القمة الإسلامي المنعقد في لاهور عام ١٩٧٤. وكانت مشاركة الوفد المسيحي, الذي قاده البطريرك، الأولى من نوعها في لقاء على ذلك المستوى،

٢٥) راجع خطابه في مؤتمر القمّة الإسلامي في الطائف عام ١٩٨١ وفي مختارات من خطب ومحاضرات أخرى له منشورة بالعربية في :

البطريرك إغناطيوس الرابع، **من خبرة أنطاكية إلى دعوتها**، نصوص ووثائق من زيارة البطريرك إغناطيوس الرابع الى أوروبا الغربيّة عام ١٩٨٣، بيروت ، ١٩٨٥.

٢٦) يشهد على ذلك ما قاله بصوت واحد رؤساء الكنائس في اجتماعَين جامعَين لهم، عامَي ١٩٨٥ و١٩٩٨.

٢٧) نقرأ عن تلك المحاولات وعن الهوية الإنجيلية الجماعيّة عند :

Jean-Michel Hornus, "Cent cinquante ans de présence Évangélique au Proche-Orient (1808-1858)", **Foi et Vie,** Cahiers d'études chrétiennes orientales, Paris, n° 2, 1979.

٢٨) Joseph Hajjar, "Les Églises orientales catholiques", dans **L'Église dans le**

monde moderne, t. V : **Nouvelle histoire de l'Église**, Éditions du Seuil, Paris, 1975, pp. 481-580.

٢٩) لم يغب هذا الاهتمام بمواجهة قضايا العصر عن العمل الكنسي الأرثوذكسي الانطاكي. لكنه لم يفصح دائماً عن اسمه. غير أننا نقرأ، بين الحين والآخر، كلاماً مباشراً عن هذه الإشكالية، على غرار محاضرة للارشمندريت إغناطيوس هزيم (البطريرك إغناطيوس الرابع في ما بعد) عنوانها "هواجس عصرية".


christianlib.com

الفصل الثلاثون

I. المسكونية وتاريخها في الشرق*

الأب جان كوربون

مقدمة

نزل الروحُ القدس يومَ العنصرة الأول على الجماعة الرسولية في أورشليم، واهباً العالمَ الكنيسة. فدخلت الكنيسةُ ومفارقتُها التاريخَ مع هذه الجماعة الحديثة المتصلّبة إزاء المقاييس الإجتماعية للإثنية والدين. ذلك أن هذا المجتمع الجديد، على صورة الثالوث الأقدس الذي يُشكّل مصدرَه وغايتَه، مكوَّن في الأساس من وحدةٍ في تعدُّد أعضائه وثقافاتهم. وتكمنُ الإشكاليةُ الأساسية في مسكونية القرون اللاحقة في المفارقة التالية : وحدةٌ وتنوّعٌ غير منسجمين بمفهوم الحكمة البشرية، سكبهما الروح القدس في جسد المسيح.

يحتفلُ الشرق المسيحيّ بالعنصرة الأولى كنقيض لبابل القديمة، فمع الكنيسة الناشئة أعيدت اللّحمة البشرية في الشراكة (κoïnôniα). وتالياً، لم يعد التنوّعُ عاملَ تقسيم بل أداةً داعمةً للوحدة التي يقوم على أساسها. وهكذا أتمّ المسيح المصالحة لمرةٍ واحدةٍ ونهائية، بين البشر والربّ في جسده المصلوب، ولكنّ روحه المنتشرة هي التي ستنجز مهمّة الخلاص. إلاّ أنّ كنيسته الحاضرة في مختلف أرجاء العالم لم تكن بمنأى عن ضربات روح بابل المتكرّرة. صحيحٌ أنّ الكنيسة هبةُ الشراكة الإلهية المخلصة التي لا تُفسَخ، ولكن ما هو ردّ المسيحيّين الذين مُنحوا هذه المحبّة المصلوبة ؟ فتاريخ المسكونية بأسره، وبخاصةٍ في الشرق، قائمٌ على الصلة بين هبة الرب وتجاوب المسيحيّين : فهل يعيشون التعدّدية في الوحدة التي شاءها الربّ، أم بالعكس وفق متطلّبات العالم ؟

---

* الأصل باللغة الفرنسية.

يفرضُ فهمُ تاريخ المسكونية، في الشرق خاصّة، تعمّقاً في ثنايا انقسامات الوحدة الكنسيّة. فتنبغي، إذاً، العودة إلى الفصول السابقة لمعرفة الأسباب المعقّدة التي أدّت إلى ظهور شرخٍ في وحدة الكنائس. وغرضنا الأساسي هنا يقتصر على تعدادٍ وتقييمٍ مختصرين للجهود المبذولة لإعادة الوحدة إلى شرقنا المتنوّع. ويتناول الجزء الأوّل "مسكونية ما قبل المسكونية"، أي من القرن السادس إلى القرن التاسع عشر، ويُخصّص الجزء الثاني للقرن العشرين.

الجزء الأول

من القرن السادس إلى القرن التاسع عشر

محاولات المصالحة الفاشلة

شهدت القرون الأربعة عشر محاولات لإزالة الشَّرخ الذي قسّم كنائس الشرق الأوسط. ويمكن أن نقسّم فترة "المسكونية ما قبل المسكونية" هذه إلى جزءين : يمتدّ الجزء الأوّل من القرن السادس حتى سقوط القسطنطينية (١٤٥٣)، فيما يمتدّ الجزء الثاني من القرن السادس عشر حتى بداية القرن العشرين، أي فترة الامبراطورية العثمانيّة. وكلٌّ من هاتين الحقبتين يتميّز بأسلوب خاصّ في بحثه عن الوحدة، لكنّ الإثنتين انتهتا بالهزيمة.

نحو وحدةٍ مرسخةٍ بالحوار (القرن السادس – ١٤٥٣)

انقسمَ الشرقُ المسيحي بفعل التفاوت العقائديّ والقانوني، خلال القرن الخامس، إلى ثلاث مناطق كنسيّة كبرى من الشرق إلى الغرب : كنيسة الشرق (كنيسة الشرق الأشورية اليوم) التي لا تعترف بمجمع أفسس (٤٣١) وكرسيّها في "سلوقية قطسيفون" والممتدّ ما بين النهرين حتى بحر الصّين. ثمّ الكنائس الثلاث التي رفضت الاعتراف بالمجمع الخلقيدونيّ (٤٥١) والتي تُعرف اليوم بالكنائس الشرقية الأرثوذكسيّة، أي من الشمال إلى الجنوب : الكنيسة الأرمنية الرسوليّة، الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، والكنيسة القبطيّة الأرثوذكسية. وأخيراً على طول ساحل البحر المتوسّط، البطريركيات الأرثوذكسيّة الثلاث (الخلقيدونية) لأنطاكية والقدس والإسكندرية.

تنتمي الكنائسُ الأخرى، باستثناء كنيسة الشرق في الحكم الفارسي الساساني، إلى الامبراطورية البيزنطية. وكانت وحدة الكنائس في نظر الأباطرة، من جوستان إلى

جوستنيان إلى هرقل، شرطاً أساسياً لوحدة الامبراطوريّة، ممّا يبرّر محاولات إيجاد تسوية عقائدية بين خصوم العقيدة الخلقيدونية ومؤيّديها، وخاصّةً محاولة مجمع القسطنطينية الثاني (٥٣٣) الذي، كي لا نبخل عليه، ألغى العقائد المتطرّفة المتنافرة عشيّة الاجتياح الإسلامي، ومحاولة هرقل في مجال التوحيد. وقد تعدّدت في هذه الفترة الكتابات الجدليّة في المناطق الكنسيّة الثلاث الآنفة الذكر. ولم تفلح المحاولات. خاصّة في ظلّ استبدال الحوار المكتوب والشفهيّ بالوسائل الحربيّة في معظم الأوقات. وفي منتصف القرن السابع انتقل الشرق، من المشرق إلى آسيا الوسطى، إلى النظام الإسلامي، واستمرّ المجادلون في الدين وحدهم في نضالهم للمحافظة على الهويّة الإثنيّة الثقافية والعقائدية، لكنائسهم. وزاد النظام الطائفي – الذي فرضه القانون الإسلامي على كل كنيسة – من الشرخ بين الكنائس. وأقامت العقليّة الطائفيّة لقرونٍ طويلة السدود في درب الوحدة.

الدفاع عن الوحدة ؟ ليس أخبر من الكنيسة الأرمنية في هذا المجال، فقد عانت لقرنين من الحملات "الصليبية" البيزنطية التي أرادت إعادتها إلى حلقة الامبراطوريّة. ويشكل ظهور الكنيسة المارونية في مطلع القرن الثامن مثلاً آخر أكثر مسالمةً : أرثوذكسية خلقيدونيّة ولكن سريانيّة في ثقافتها، هي جماعة أفاميا التي تحرّرت من الرعاية اليونانية للقسطنطينية وانتخب أساقفتها بطريركاً لها.

من حسنات الروح المسكونية – استباقاً لهذا التعبير المستحدث – ينبغي ذكر أمرين في مطلع الألف الثاني. أولاً، الموقف المعروف لبطريرك أنطاكية المؤيّد لمصالحة روما والقسطنطينية بعد الحرمان عام ١٠٥٤. ثمّ الحوارات الروحيّة والجدّية التي قام بها أسقفا أرمن كيليكيا في بداية القرن السابع، نرسيس الحَسَنْ Nersès le Gracieux ونرسيس اللامبرونيّ Nersès de Lampron بغية إعادة الشراكة بالإيمان مع كنيسة القسطنطينية[1]. لكن هذه الحوارات باءت بالفشل.

في ذلك الوقت، ظهر شريك جديد في المنطقة : الغرب اللاتينيّ تحت قناع الصليبيّين[2]. وكان اللجوء إلى الحوار اللاهوتيّ واللقاء بين الثقافات يُعتبران كمقدّماتٍ بطيئة، لذا ذهب هؤلاء توّاً إلى صلب الموضوع : فرض السلطة القانونيّة الرومانيّة عبر تعيين بطريرك لاتينيّ لكلّ كرسيّ رسوليّ شرقيّ. ولكن هذا الوضع الخيالي ما لبث أن انهار مع فشل

الحملات الصليبية العسكريّة. وأعيد طرح مسائل الإيمان الأساسية. ودُعي المجمع العام إلى الانعقاد في ليون عام ١٢٧٤. ولكن غاب عن الاجتماع معظم مدعوّي الشرق، وردّد الملافِنَة المدْرسيّون الأفكار عينها.

وفي مسعىً آخر، قبل بضع سنواتٍ من اختفاء الامبراطورية البيزنطية، أنشئ مجمع فيرّاري-فلورانس (١٤٣٧-١٤٣٩) كالمجمع المسكوني الثامن وضمّ ممثلين عن كنائس الشرق والغرب، لكن الحوار فيه وصل الى طريقٍ مسدود. وهكذا، عاشت الكنائس لمدةٍ طويلة عدم انسجام نموّها بدون أن تتعارف. وكان من شأن تنوّع ثقافاتها وشرائعها القانونيّة أنْ جعلها غريبةً بعضها عن بعض. فالخليط العام بين الإثنيات والسلطة السياسية والشراكة الكنسية جعل مرفوضاً تقبُّل العطيّة الإلهيّة للوحدة، وضرورة الاعتراف بشرعية الاختلافات. وما زالت دروس مجمع فلورنسا ماثلة حتى أيّامنا هذه.

نحو الوحدة عبر الاستيعاب (القرن ١٦- القرن ٢٠)

كان على الغرب، بعد بيزنطية، أن يُدير وحدة الشرق على تنوّعها عبر التغلغل فيها. وخالت أوروبا الغربيّة - ومن بعدها امتدادها الأميركي - أنها تعرّفت إلى الشرق، بينما كانت في الواقع تجهله، وفي ما يتعلّق بالبحث عن الوحدة الكنسيّة، بدا هذا الجهل في سعي الغرب الى إعادة رسم الشرق المسيحي على صورة نجاحات الغرب. وتُرجم هذا الاستيعاب لأربعة قرون ونيف بطريقتين : الواحدة على الطريقة الرومانية، والثانية على الطريقة البروتستانتيّة. وفي الحالتين كان التغيير في الانتماء الكنسيّ عائداً إلى النزعة التبشيرية أو نابعاً من الخيار الوجداني الحرّ.

كانت هذه القولبةُ الجديدة وفقاً للأسلوب الروماني بعد المجمع التريدنتيني تقضي أن تحتوي، في الشراكة الكاثوليكيّة الرومانيّة، الأبرشيات والرّعايا وأعضاء كنائس الشرق[٣]. وحافظ هؤلاء الكاثوليك الشرقيّون على لغتهم وطقوسهم، لكنّهم اضطرّوا إلى اعتماد الأسلوب الرومانيّ في ما يتعلّق بالتعبير عن إيمانهم والنهج القانوني المتّبع. وهكذا تكوّنت الكنائس الشرقيّة الكاثوليكية إلى جانب الكنائس الأرثوذكسية الأصلية حتّى ظهور البطريركيّات : الكنائس الكلدانيّة (الأشورية سابقاً)، الكاثوليكية السريانية، الروم الملكيّة (الأرثوذكسيّة سابقاً)، كنيسة الأرمن الكاثوليك، والأقباط الكاثوليك. وأضيف

إلى هذه الليتنة الزاحفة إنشاء نيابات رسوليّة لاتينيّة في عواصم المنطقة، تتلمذ أتباعُها المتحدّرون من الأرثوذكسية والمارونيّة وسائر الكنائس الكاثوليكية الشرقيّة المذكورة آنفاً، على يد الجمعيات التبشيريّة اللاتينيّة[٤].

من هذه الجذور الثلاثيّة نتج أيضاً، منذ القرن التاسع عشر، أتباع الكنائس البروتستانتيّة (المسمّاة اليوم بالإنجيلية). وكانت هذه القولبة العصريّة الجديدة نتاج الجمعيّات التبشيرية البروتستانتية الغربيّة، وبخاصّة الأميركية[٥]. لقد ألقى هؤلاء الرسُل المرساةَ على شواطئنا بكل سذاجةٍ، لينقلوا البشارة إلى المسلمين. لكنّهم في الواقع، قاموا بتكريس أعمالهم لتبشير المسيحيّين الذين كان الرسل يجهلون كلَّ أمرٍ عن إيمانهم وشهدائهم وطقوسهم وقداستهم. وهكذا نمت مجتمعاتٌ كنسيّةٌ صغيرة ومتعدّدة عبر المدارس والمستوصفات، إن في المناطق المحرومة في الأناضول وبلاد ما بين النهرين، أم لدى النُّخب في المدن الكبرى. وتالياً، بدل أن يشهد الشرق عمليّة إصلاح، وقع فريسةَ الانقسامات المتزايدة.

الجزء الثاني

في القرن العشرين

على دروب الشراكة

أطلق بطريركُ أول كرسيّ أرثوذكسيّ، يواكيم الثالث، المضطهد والمجرّد من أبهة بيزنطية، من القسطنطينية في العام ١٩٠٢، أوّل نداء مسكونيّ للقرن : رسالة عامة موجّهة إلى الكنائس الأرثوذكسية كافةً تدعوها إلى مدّ الجسور مع الكنائس الأخرى. وكان علينا انتظار انهيار الامبراطورية العثمانية، ونهاية الحرب العالميّة الأولى، لكي يوجّه السينودس المقدّس في العام ١٩٢٠ رسالةً عامّةً جديدةً مخاطباً فيها، هذه المرّة، كنائس المسيح كافةً لدعوتها إلى الشراكة (κoïnôniα)[٦]. وكانت تلك الدعوة، بالنسبة إلى الشرق، بداية العنصرات المسكونية التي دفعت بكنائس المنطقة إلى سلوك دروب الشراكة. وشهدت تلك الفترة أربع مراحل :

١. مرحلة الروّاد (١٩٤٢-١٩٦١)

في العام ١٩٤٢، أسس خمسة عشر شخصاً من أتباع بطريركيّة أنطاكية للروم

الأرثوذكس حركة الشباب الأرثوذكسي التي تهدف إلى الإصلاح الداخلي للكنيسة وفقاً للتقليد الأنطاكي، وإلى تحقيق الهدف المسكوني المتمثّل بالالتزام الإجتماعيّ والحوار الإسلامي–المسيحي. ويعود إلى هذه الحركة فضل التجديد الذي شهدته الكنيسة الأرثوذكسية في العالم العربي على الصعيد الكتابي، الطقسي، الآباتي، الرعويّ، الرهبانيّ... والمسكوني بمساعدة الروس الأرثوذكس الذين هاجروا إلى فرنسا وروّجوا بدورهم الحوار المسكوني. وبات السّير نحو الشراكة بين الكنائس رهناً بتجدّد كلّ منها، فالطريق قد انتُهجَت.

وظهرت في الخمسينات، في لبنان، بلد الحريّات والسلام الوحيد آنذاك، تيارات تجديدٍ ويقظة مسكونيّة أخرى : في كاثوليكوسيّة كيليكيا الأرمنية (أنطلياس) بمبادرة من الجاثليق زاريه الأوّل؛ وفي كنيسة الروم الملكيّين (الكاثوليكيّة)، وبخاصّة مع مجموعة أساتذة إكليريكيّة القديسة حنّة – القدس الذين أصدروا مجلّة الشرق الأدنى المسيحي(١٩٥١) "Proche-Orient chrétien"؛ وأخيراً، مع قسوس الرعية البروتستانتية المتحمّسين للمسكونيّة والناطقين باللغة الفرنسية في منطقة رأس بيروت. وانبثق من حركات الروح هذه في بيروت، خلال اثني عشر شهراً، نادي القدّيس إيريناوس الذي ضمّ روّاد الحركة المسكونية المستقبليين في الشرق، الذين كانوا يجتمعون بانتظام للصلاة والدراسة وإصدار نشرة التوجيه المسكوني"Bulletin d'orientation œcuménique" ثلاث مرّاتٍ في السنة.

غضّت السلطات الكنسيّة المعنيّة النظرَ عن هذه الحركة الخفيّة، لكنّ الوعي المسكوني أخذ ينمو بصمتٍ في الأوساط المثقّفة. وتوِّجت تلك الفترة بغتة" بأحداث أربعة : إعلان البابا يوحنا الثالث والعشرين، في ٢٥ كانون الثاني ١٩٥٩، عن عقد مجمع للكنيسة الكاثوليكيّة تكون المسكونية فيه أحد المواضيع الأساسية؛ وفي صيف العام نفسه، دعا البطريرك أثيناغوراس الأوّل إلى المؤتمر الأرثوذكسيّ العام الأوّل، بغية تحقيق انسجام في الموقف الأرثوذكسي إزاء تطوّرات الحركة المسكونيّة؛ وفي العام ١٩٦٠ أنشأ البابا يوحنا الثالث والعشرون سكرتاريا نشر وحدة المسيحيين؛ وأخيراً، في كانون الأوّل من العام ١٩٦١ في نيودلهي، ضمّت الجمعيّة العموميّة الثالثة لمجلس الكنائس العالمي، مجلس الإرساليات العالمي إليها، وكانت صبغة هذا المجلس حتى ذلك الوقت تبشيرية أكثر منها مسكونيّة. وباتت تالياً كنائس الشرق، الأرثوذكسيّة والأرثوذكسيّة الشرقيّة

كلّها، عضواً في مجلس الكنائس العالمي، كما التَزمت الكنائس الإنجيلية بصورةٍ أوضح في المسكونيّة الإقليمية.

٢. الخطوات الأولى (١٩٦٢-١٩٧٤)

في العام ١٩٣٢ انضمّت الجماعات الإنجيليّة التي أسّستها الإرساليّات التبشيريّة الغربية لحوض البحر المتوسط إلى مجلس الشرق الأدنى المسيحي. وبعد نيودلهي، ضمّ المجلس عضواً جديداً هو كنيسة أنطاكية للسريان الأرثوذكس، فأصبح يُدعى مجلس كنائس الشرق الأدنى. وبدأت مع هذا المجلس المحادثات مع الكنائس الأرثوذكسية والشرقيّة الأرثوذكسيّة في المنطقة، ممّا أدّى إلى إنشاء مجلس كنائس الشرق الأوسط (MECC-CEMO) في العام ١٩٧٤.

وكانت هذه الحركة المسكونيّة، التي تخلّت عن طابعها السرّي، معرّضةً لأن تُستعاد، إمّا من قبل نخبة من الروّاد، وإما من خلال النزعة العاطفيّة لبعض المؤمنين الذين اعتبروا مشكلة الوحدة مشكلةً محلولة، وإما من قبل كوادر المؤسّسات الموجودة التي اعتبرت المسكونيّة "عودة إلى الآخر"، إلى كنيستـ (ي). وتمّ تخطي هذه المشكلات بفضل مجموعة من الشباب الملتفّين حول السيّد كبريال حبيب، الذي كان آنذاك رئيس قسم رأس بيروت لحركة الشبيبة الأرثوذكسية ومدير المكتب المسكوني للشبية والطلبة في الشرق الأوسط.

وفي انتظار التزام السلطات الرسميّة للكنائس بخدمة الوحدة، ولإقناعها بذلك، كان لا بدّ من إرساء مسكونيّة مرنة وفعّالة. فأنشئ، منذ العام ١٩٦٢، المكتب المسكوني للشبيبة والطلبة في الشرق الأوسط المنتسب الى الاتحاد العالمي للجمعيات المسيحية للطلبة (FUACE) ولِما كان معروفاً آنذاك بقسم الشباب لمجلس الكنائس العالمي. وبما أنّ نطاق عمل المكتب المسكوني كان إقليميّا (جلسات واستشارات سنويّة في بلدان المنطقة) فقد ساعد الأب جان كوربون في إيجاد مجموعة مسكونية للشؤون الرعائية في لبنان، بغية إشراك عدد أكبر من الراشدين ورجال الدين والعلمانيين والراهبات، وللأغراض نفسها التي تخدم الوحدة المسيحيّة : الصلاة، الإعداد، الإعلان، والتعاون.

وفي ما يتعلّق بالأهداف الثلاثة الأولى ينبغي أن نذكر بوجهٍ خاصّ : الخلوات المسكونية؛ نشر نصوص سهلة لأسبوع الصلاة من أجل الوحدة؛ مؤتمرات ("لاهوت لأيّامنا") تجمع

محاضرين من مختلف الكنائس؛ مذكّرة لاهوتيي الشرق الأوسط بموضوع "الإيمان المسيحي والصهيونية الدينيّة" إثر حرب حزيران ١٩٦٧. وفي العام نفسه صدرت مجلّة "المنتدى" كلّ شهرين باللغتين العربيّة والفرنسيّة، ثم بالانكليزيّة. وبعد إنشاء مجلس كنائس الشرق الأوسط في العام ١٩٧٤، اقتصر إصدار مجلة "المنتدى" على اللّغة العربية فقط، وحلّ بدل المجلة الإنكليزية تقرير بعنوان MECC-NewsReport، وبدل المجلة الفرنسيّة تقرير بعنوان Courrier œcuménique du Moyen-Orient (منذ العام ١٩٨٧).

حثّ المكتب المسكوني والمجموعة المسكونيّة للشؤون الرعائية قادة الكنيسة للعمل في نطاق التعاون. وبالنسبة إلى الكنائس الكاثوليكية، عمل المجمع الفاتيكاني الثاني في مجال التعاون، ما أدّى إلى إنشاء جمعية تراتبيّة كاثوليكيّة في كلّ بلد، تُعنى إحدى لجانها بالعلاقات المسكونية. وبالمقابل، في ألكنائس الأرثوذكسيّة والشرقية الأرثوذكسيّة، تمّ إنشاء لجنة بطريركية أو سينودسيّة تُعنى بالمهمات نفسها، كما عُيِّن مندوب للمسكونيّة في مختلف مجامع وسينودسات الكنائس الإنجيليّة. نحن في العام ١٩٦٧، وفي العام الذي تلاهُ عُقدت الجمعية الرابعة لمجلس الكنائس العالمي في أويسالا (Upsala)، وتميّز شرقنا بالخطاب الإفتتاحي لمتروبوليت الأرثوذكس في اللاذقية، الذي أصبح في ما بعد بطريرك أنطاكية، اغناطيوس الرابع هزيم(٧).

من جهةٍ أخرى، بعد مؤتمر نيودلهي الذي وضع حداً للإرساليات التبشيرية، ذهبت الجمعيّة العمومية في أويسالا إلى أبعد من ذلك، مكثّفةً الجهود المسكونيّة على الصعيد الإقليمي (واتجهت السكرتارية الرومانية أيضاً نحو الوحدة). وهكذا، تمّ فكّ الاستعمار عن المسكونية العالمية، ورجعت كنائس الشرق جميعها إلى قواعدها الإقليميّة لحلّ مشكلاتها المشتركة. فأفضت هذه الجهود إلى إنشاء مجلس كنائس الشرق الأوسط في العام ١٩٧٤. ويجب أن نشير في هذا الإطار إلى أنّ استقلالية الكنائس على صعيد المسؤوليات والشؤون الداخلية لا يعني الاستقلالية والتفرُّد على صعيد االخدمات المتعلّقة بالبحث عن الشراكة الكاملة في الإيمان : ففي هذه المسألة لا يمكن أيّ كنيسة، أكاثوليكيّة أم أرثوذكسيّة، أن تستقلُّ عن الكنائس الأخرى الكاثوليكية، أو الأرثوذكسيّة التي تشاركها الإيمان عينه، وإلاّ كانت تلك رغبة منها في إنشاء وحدة محليّة وإحداث انشقاقات جديدة.

انحصر أهمّ الأحداث المسكونيّة بين العامين ١٩٦٨ و١٩٧٤ بمجالاتٍ ثلاثة تتقدّمها العدالة والسلام. ففي لبنان عُقد في العام ١٩٦٨ المؤتمر الأوّل لـ "Sodepax" (وهي مجموعة مختلطة مكوّنة من مجلس الكنائس العالمي ولجنة "العدل والسلم" التابعة للفاتيكان)، ممّا أدّى إلى انعقاد "Sodepax" محلّي ثم إقليمي، وهو ما نابَ عنهُ قسم "حياة وخدمة" في مجلس كنائس الشرق الأوسط. وفي العام ١٩٧٠ عُقدت في بيروت أوّل جلسة للندوة المسيحيّة العالميّة من أجل فلسطين. ويُمكننا القول، حاليّاً، إنّه لو طُبِّقت القرارات التي اتُّخذت في تلك الندوة، لأُعفيَ اللبنانيون والفلسطينيّون والإسرائيليّون على حدٍّ سواء من ويلاتٍ كثيرة أصابتهم بعدها.

أمّا المجال الثاني فهو التعليم المسيحيّ المتجدّد بفضل النفحة المسكونيّة. ففي العام ١٩٦٩ أطلق القيّمون على اللجان المسكونيّة في لبنان مشروع تعليم دينيّ متناسق في المدارس التي يرتادها الأولاد على اختلاف انتماءاتهم الكنسيّة. وفي العام نفسه عُقد مؤتمر للتعليم المسيحيّ المسكونيّ شاركت في تحضيره مجموعات مختلطة، حتى في مجال توفير المعدات السمعيّة البصريّة. إلاّ أنّ الحرب في لبنان كبحت جماح هذا الاندفاع، وأرجئ إطلاق المشروع الرسميّ إلى العام ١٩٩٦[٨].

والمجال الثالث هو لبُّ مأساة وحدة الشرق : الانقسامات الناشئة حول خلقيدونية، كما رأينا في مطلع هذا الفصل. فقد حثَّ المكتب المسكونيّ رسميًّا على حوار الكنائس الأرثوذكسية بين اللاهوتيّين الأرثوذكس والأرثوذكس الشرقيّين. وكانت أحداثٌ ثلاثة مهّدت الطريق لمعاودة الحوار بعد انقطاعٍ دام ١٤ قرناً : مؤتمر أديس أبابا عام ١٩٦٥ الذي قرّر فيه قادة الكنائس الشرقيّة الأرثوذكسية (بما فيها كنائس اثيوبيا والهند) تنسيق تجدّدهم وأهدافهم المسكونيّة ؛ ثم أعمال لجنة التعليم المسيحي المنبثقة من هذا المؤتمر والتي التأمت في كاثوليكوسيّة أنطلياس عام ١٩٧٠؛ وأخيراً، في العام ١٩٧٣، مقابلة البابا شنودة الثالث، بطريرك الكنيسة القبطية الأرثوذكسيّة، والبابا بولس السادس التي نتج عنها إعلانهما المسيحانيّ المشترك الذي وضع حدّاً لخلافات القرن الخامس. أمّا الجديد في هذا الحوار الأرثوذكسي الداخليّ الذي افتتح في البلمند (شمالى لبنان) في العام ١٩٧٣، فهو أنّ المبادرة أتت من الشرق (حتى في ما يتعلّق بالأرثوذكسيّة العامّة)، وأنّ نصّه النهائيّ الذي عُدّل في العام ١٩٧٨ في موني پندلي

(Moni Pendeli)، في اليونان، تكوّن أساسّا من الإعلان المشترك للعائلتين الكنسيّتين، في أثناء الاتفاق الذي تمّ التوصّل إليه في شامبيزي (Chambésy) عام ١٩٩٠.

مجلس كنائس الشرق الأوسط

نظام المسؤولية المشتركة (١٩٧٤)

أنشئ مجلس كنائس الشرق الأوسط (CEMO/MECC) عام ١٩٧٤في نيقوسيا. ولم تكن بنيته التأسيسيّة تراكماً للكنائس الأعضاء، بل جمع هذه الكنائس في "عائلات" كنسية. وهذه العبارة براغماتيّة (ذرائعيّة) لأنّ مفهوم الكنسيّة يختلف من كنيسة إلى أخرى، ولكنه أقرب إلى "الشراكة". لذا في العائلة الأرثوذكسيّة (الخلقيدونية) تعيش الكنائس شراكة عقائديّة اسراريّة وقانونيّة كاملة. وينطبق ذلك على كنائس العائلة الشرقية الأرثوذكسية، وعلى كنائس العائلة الإنجيليّة. وهذه العائلات الثلاث هي التي أنشأت مجلس كنائس الشرق الأوسط عام ١٩٧٤، ولم تصبح العائلة الكاثوليكيّة عضواً إلاّ في العام ١٩٩٠ عندما خفّت الريبة بشأنها، وتمّ تنظيم وضع المجلس المالي. وأخيراً سوف يُنظر في موضوع انضمام كنيسة الشرق الأشورية إلى المجلس في العام ١٩٩٤، بعد بضعة أيام من الإعلان المسيحانيّ المشترك للبابا يوحنا بولس الثاني والبطريرك دنخا الرابع. وهكذا، وبعد ١٥ قرناً، اجتمع الشرق المتعدّد في كيانٍ وهيكليّةٍ مشتركين، قائمين على الحوار والتعاون.

إلاّ أن مجلس كنائس الشرق الأوسط ليس بكنيسةٍ عليا أو فرع من مجلس الكنائس العالميّ، بل هو هيكليّة جديدة انتقاليّة ترسم طريق الوحدة في التعدّدية التي شاءها المسيح. ويتناول القسم الثاني من هذا الفصل أهداف المجلس ونشاطاته، وبخاصةٍ ما بين العام ١٩٧٧ والعام ١٩٩٤، عندما كان كبريال حبيب أميناً عاماً له. ومن الضروري، للتاريخ، تحديد أهداف المجلس التي لها الأولوية، لأنّها تندرج في إشكالية كنائس الشرق : ١- استمراريّة الوجود المسيحي، وخاصّةً عبر إيجاد حلولٍ لأسباب الهجرة المأسويّة[٩]؛ ٢- تجديد التوعية الروحيّة للكنائس عبر هويّتها الثقافيّة والاجتماعيّة (العقلية الطائفية، أنظر آنفاً)؛ ٣- الوحدة المسيحيّة؛ ٤- شهادة الكنائس المشتركة في المجتمعات المتعدّدة الأديان[١٠].

للمجلس أربعة أقسام لتحقيق هذه الأهداف : "الإيمان والوحدة"، "التربية والتجدّد"، "الاتصال والإعلام"، وخاصّة "الحياة والخدمة"، الأكثر نشاطاً في الوضع الإقليمي. وثمّة برامج خاصّة (الدراسات والأبحاث، حقوق الإنسان، العلاقات بين الديانات، الحوار مع الإنجيليّين) تقوم بها الأمانة العامّة التي تدير أيضاً العلاقات الخارجيّة (هيئات مسكونيّة، حكومات، الخ).

وقد احتفل المجلس بعيده الخامس والعشرين في العام ٢٠٠٠. وهو هيئة تجنّدت في خدمة الكنائس، ودخلت في طورها الراشد مزوّدةً بنظام قائم على المسؤولية المشتركة. ومع أخذ التفاوت الشرعيّ لنموّ الكنائس أو "عائلاتها" في الاعتبار، فقد أظهرت الوقائع أنّ فعاليّة هذا المجلس رهنٌ بمسؤولية كلّ كنيسة، مستقلة بقراراتها ولكنّها في الوقت عينه عاجزة عن ترجمة هذه القرارات الى الواقع من دون مشاركة الكنائس الأخرى في مسؤوليتها. وهذان الشرطان لا ينفصمان. فإشكالية الشرق المتعدّد اليوم هي في عدم قدرة كلّ كنيسة أن تحيا بدون التعاون أو العمل مع الكنائس الأخرى. وقد برهن مجلس كنائس الشرق الأوسط عن ذلك خلال العقدين المنصرمين.

مسارٌ تمهيديّ للسينودس

(١٩٧٤ – ١٩٩٧)

قد يبدو هذا العنوان جريئاً إذا ما خلطنا بين عبارة "مجلس" (conseil)، أي حيث يجلس المرء، و"مجمع" (synode) الذي يعني الطريق الذي نسلكه معاً. وصحيحٌ أننا نجلس في اجتماعات مجلس كنائس الشرق الأوسط، لكنّ هذه الكنائس تسير معاً في الحقيقة المعاشة. وهذا الإسناد إلى التقليد المجمعيّ أساسيّ لفهم تاريخ المسكونية في الشرق. وعندما ننظرُ اليوم إلى الوراء، نلاحظ أنه كان في الإمكان معالجة الأسباب التي أدّت إلى تمزّق الشرق وتقسيمه، لو لم تنحرف الكنائس عن المسار السينودسيّ الحقيقيّ. واليوم تسلك الكنائس هذا المسار السينودسيّ، وإن لم يتعلّق الأمر بالمعنى القانونيّ للكلمة. فالمسار هذا هو مسارالمحبّة الذي تتبادل فيه الكنائس الأخذ والعطاء. لكن الشراكة في المحبّة ترافق حواراً آخر لا بل تسبقه، وهو حوار الإيمان الذي ترتكز عليه شراكة الكنائس في المسيح. وحوار الإيمان هذا لا يُطرح على الصعيد الإعلامي، كما هي الحال

مع التعاون المسكوني على الصعيدين الإجتماعي والإنساني، فهو بطيء التقدّم لأنّه في حاجةٍ إلى تطهير أعمق للعقليّات الفرديّة والطائفيّة. والوقائع كفيلةٌ بكشف كلّ الأمور، ويطلب منّا التاريخ التعمّق فيها، بحيث نعي مضمونها. وإليكم باختصار أبرز الوقائع، وفق الكنائس المعنيّة :

* بين الكنائس الأرثوذكسيّة والشرقيّة الأرثوذكسية : حصل اتفاق أساسيّ على الإيمان المسيحاني (شامبيزي ١٩٩٠)؛ وتبقى بعض المسائل العالقة قبل تحقيق الشراكة الكاملة. وبانتظار ذلك يمهّدُ بروتوكولٌ رعائيّ بين بطريركيات الروم الأرثوذكس والسريان الأرثوذكس، التابعين لأنطاكية، الطريق لهذه الشراكة الكاملة (دمشق، ١٩٩١)[١١].

* بين الكنائس الشرقية الأرثوذكسية والكنيسة الكاثوليكيّة: تناغمٌ حول الإعلانات المسيحانيّة المشتركة بين البطريرك شنودة الثالث والبابا بولس السادس (١٩٧٣) ثم يوحنا بولس الثاني (١٩٨٧)؛ وبين البطريرك زكا الأوّل ويوحنا بولس الثاني (١٩٨٣)؛ وأخيراً بين الكاثوليكوس كاراكين الأوّل ويوحنّا بولس الثاني (١٩٩٦).

* بين كنيسة الشرق الأشوريّة والكنيسة الكاثوليكية : إعلان مسيحانيّ مشترك بين البطريرك دنخا الرابع ويوحنا بولس الثاني (١٩٩٤). وانطلاقاً من هذا الإعلان تحضّر كنيسة الشرق الأشوريّة والكنيسة الكلدانية اتفاق تعاون رعائيّ (١٩٩٦)[١٢].

* بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسيّة : وثائق حول أسراريّة الكنيسة (ميونيخ ١٩٨٢)، إيمان، وحدة، وأسرار (باري، إيطاليا ١٩٨٧)، سرّ الكهنوت والخلافة الرسوليّة (ڤالامو، فنلندا ١٩٨٨)، حول الاتحاديّة (فريزينغ، ألمانيا ١٩٩٠، وخاصّةً البلمند ١٩٩٣، التي تحدّد المبادئ اللاهوتيّة والإرشادات الرعائيّة لحلّ هذه المسألة[١٣]. وكان لوثيقة البلمند الفضل في السماح لبطاركة الشرق الكاثوليك السبعة وبطاركة الروم الأرثوذكس وسريان أنطاكية الأرثوذكس وجاثليق الأرمن في كيليكيا بالاتفاق حول المشكلات الرعائية المشتركة (دير الشرفة، لبنان ١٩٩٦) كالزواج المختلط، والتعليم المسيحي في المدارس، والمناولة الأولى للتلامذة الكاثوليك[١٤].

هذا التفاعل بين تقدّم حوار الإيمان والتقدّم المسجّل على صعيد المشاركة في المسؤوليّة الرعائيّة خير دليل على وجود طريق يمهّد للسينودس. وبالكاد بدأنا نشعر مؤخراً

بـ"معجزة الله" (أعمال الرسل ٢:١١) في هذه العنصرة الصامتة التي سمحت للكنائس كافةً، بعد ١٥ قرناً من خلافات القرن الخامس وانشقاقاته، بأن تنقل، بلغتها الخاصّة، الإيمان عينه بالمسيح الإله الحقّ والإنسان الحقّ[١٥]. وبات الشرق المسيحيّ عالماً صغيراً للمسكونيّة العالميّة حيثُ وَلّدَ تنوُّعُه الانقسامَ، ويعيش اليوم نعمةَ الشراكة في الاتحاد. ولا يسعنا أن نقيس أثر هبة الوحدة في التعدّد، ولكنّنا نلمس قدرته في ضعف الكنائس المتواضعة. وتاريخ المسكونية في الشرق خير من يشهد على هذه المعجزة.

ملخّص الفصل

من أجل "آفاق مستقبليّة"

عاشت كنائس الشرق تنوُّعها أوّلاً في الوحدة، وظهرت الانقسامات عندما شعرت كلٌّ منها أنّ هويّتها مهدّدة بفعل وحدة مهيمنة. وفشلت جميع محاولات إعادة المصالحة على مرّ القرون، لأنها تجاهلت معجزة الكنيسة الموحّدة في كثرتها، على صورة الثالوث الأقدس. وفي القرن العشرين سلك الشرق طريق المسكونيّة ببطء، بعيداً من نماذج وحدة هذا العالم، كالمركزيّة أو الاستيعاب أو الفدرالية أو الطائفيّة.

وتتطلّب الوحدة المطلقة، كما أظهر التاريخ، إعادة تجديد كلّ كنيسة والتعمّق في جذورها المشتركة.

وهذا التعاون بين الكنائس – حوار المحبّة – يفرض انفتاحاً في العقليّات والتصرّفات الطائفيّة ومشاركة فعّالة، وحتى مجمعيّة، بين الرّعاة.

ويرتكز حوار الإيمان – وهو الشرط الأساسي المسبق للشراكة الكاملة – وخاصةً مع الكنائس الإنجيليّة، على أسراريّة الكنيسة والعنصر الضامن لرسوليّتها (الخلافة الرسوليّة). أمّا المحور الثاني لحوار الإيمان فيتموضع في الإطار نفسه : الحسّ السينودسيّ الفعّال. وأخيراً، تكمن المسألة السينودسية النهائية في ارتباطها السرّي بين المجمعيّة والأوّليّة (أوّل بين متساوين) في مختلف المستويات.

ليست المسكونيّة في الشرق مشكلة ثانوية بين غيرها من المشكلات، لا بل تحتلّ الأوّليّة لأنها سابقة لكلّ المشكلات وحلولها وذات طابع وجوديّ : "أن تكون أو لا تكون".

الحواشي

١) P. Dzoulikian, (1961), "Deux évêques arméniens du XII^{e} s. apologistes de l'union", dans la revue **Proche-Orient chrétien** II. pp. 36-43.

٢) راجع الفصل ذا الصلة، من هذا الكتاب.

٣) راجع الفصل ذا الصلة، المصدر نفسه.

٤) راجع الفصل ذا الصلة، المصدر نفسه.

٥) راجع الفصل ذا الصلة، المصدر نفسه.

٦) Patriarcat œcuménique (1920) "L'encyclique", dans **Le Courrier œcuménique du Moyen-Orient**, n° 13 (1991-1), pp. 7-13.

٧) راجع بعض النصوص في **Proche-Orient chrétien** (1968), 236-247.

واغناطيوس هزيم، (١٩٧٠)، **القيامة والإنسان المعاصر**، منشورات النور، بيروت، ١٩٧٠.

٨) J. Corbon, (1992), "Une catéchèse orthodoxe-catholique est-elle possible dans les Églises d'Antioche ?", dans **Proche-Orient chrétien**, n° 40, pp. 56-78.

٩) راجع الفصل ذا الصلة، من هذا الكتاب.

١٠) راجع الفصل ذا الصلة، المصدر نفسه.

١١) J . Corbon, (1992), "Un pas décisif vers l'unité de l'´Église d'Antioche", dans **Le Courrier œcuménique**, n° 16, pp. 15-21.

١٢) **Courrier œcuménique** (1997), Textes de la déclaration des deux patriarches et du protocole, n° 32, pp. 38-42.

١٣) J. Corbon, (1993), "Le document de Balamand et son impact œcuménique au Proche-Orient", dans **Proche-Orient chrétien** n° 43, pp. 113-137.

١٤) J. Corbon, (1996), "Accord catholique-orthodoxe sur trois questions pastorales importantes", dans **Courrier œcuménique** n° 29-30, pp. 8-17.

١٥) Fr. Bouwen (1993), "Le consensus christologique entre l'Église catholique et les Églises orientales orthodoxes", dans **Proche-Orient chrétien**, n° 43, pp. 324-353.

مراجع عامة

أ) باللغة العربية

كوربون، جان (١٩٩٦)، **كنيسة المشرق العربي**، الطبعة الثانية من الأصل باللغة الفرنسية. مراجعة مجلس كنائس الشرق الأوسط. راجع خاصة الفصل الخامس "أية وحدة ؟"

ب) باللغة الفرنسية

Corbon J., **L'Église des Arabes**, éd. Cerf, Paris 1977 (épuisé).

Dans la collection **Fils d'Abraham**, éd. Brépols, Belgique, les monographies sur les Arméniens, les Coptes, les Grecs-melkites, les Maronites, les Orthodoxes, les Syriaques,

La référence indispensable pour la chronique et les textes concernant l´œcuménisme en Orient depuis 1951 est la Revue **Proche-Orient chrétien,** Ste-Anne, Jérusalem, co-éditée à Beyrouth depuis 1992.

Voir aussi, pour les chroniques et les documents, les périodiques publiés par le CEMO : **Al-Montada** (arabe), **MECC-NewsReport** (anglais) et **Courrier œcuménique du Moyen-Orient** (francais, depuis 1987, trois livraisons par an).



II. الحركة المسكونية في الشرق الأوسط

خبرة شخصية

كبريال حبيب

إن الكتابة عن خبرتي المسكونية يعيدني بالذكرى لأيام الصبا، حين كنت عضواً في فرقة للطلبة تابعة لحركة الشبيبة الأرثوذكسية التي كانت تدعو للنهضة الروحية الكنسية، وبواسطتها للوحدة المسيحية الضائعة. اتخذت الفرقة التي كنت أنتمي إليها حينذاك اسم القديس إغناطيوس الأنطاكي الذي كان قد ركز جزءًا مهماً من تفكيره على وحدة الكنيسة حول الأسقف المحلي. لذلك كان برنامج فرقتنا يتضمن، الى جانب دراسة الكتاب المقدس وفكر الآباء والقضايا الإجتماعية المعاصرة، مسألة وحدة الكنيسة وشهادتها في عالم اليوم. ولما كانت الحركة تتطلب منا ترجمة الأقوال التي كنا نسمعها من قادتنا إلى أفعال ممكنة، كنا نقوم بزيارات مكثفة لمجموعات الطلبة الكاثوليك وشبيبة الكنائس الإنجيلية في لبنان. قادني ذلك إلى الاعتقاد بأنه من الضروري تعميم النهضة الروحية على مختلف هيئات الشبيبة المسيحية في لبنان والشرق الأوسط من أجل مساعدتهم على اكتشاف أسباب كارثة الانشقاقات الكنسية ونتائجها التي حصلت في تاريخهم، وذلك من أجل السعي معاً الى إعادة الوحدة الكنسية، استجابةً للمطلب الإلهي الذي عبّر عنه يوحنا الإنجيلي بأن "يكونوا واحداً كما أنت فيَّ وأنا فيك وأن يكونوا واحداً فينا حتى يؤمن الكل أنك أرسلتني".

أدت بي هذه القناعة الأولى إلى الاشتراك في قيادة مخيمات عمل مسكونية كان أولها في دير مار يعقوب الأرثوذكسي في شمال لبنان، وثانيها في المدرسة الإنجيلية، في لبنان أيضاً، وثالثها في منجم للفحم في جنوبي فرنسا، ورابعها في مستشفى للأمراض العقلية في زوريخ، بسويسرا. نتيجة هذه المخيمات التي دام كل منها حوالي شهراً كاملاً أدركت أهمية الشهادة لإيماني بواسطة الخدمة الإنسانية.

لقد هيأني ذلك لقبول دعوة مجلس الكنائس العالمي والاتحاد العالمي للطلبة المسيحيين للتطوع، عام ١٩٦١، لخدمة لاجئي الجزائر في تونس. قضيت في هذا البلد سنة كاملة، التحقت خلالها بمعهديْ الحقوق والعلوم الإجتماعية التابعين لجامعة تونس، حيث حظيت بصداقة بعض الطلبة التونسيين المسلمين. ولما كنت العربي المسيحي الوحيد في المحيط الجامعي، قال لي يوماً أحد أساتذتي إنني "المسلم المسيحي" الأول والوحيد الذي يلتقي به في حياته. لقد أدت بي هذه الخبرة التونسية إلى إدراك أهمية الحوار الإسلامي -المسيحي كوسيلة للتحرر من عقد الماضي والمشاركة في بناء علاقات أفضل بين المنتمين الى هذين الدينين في المنطقة.

بعد عودتي من تونس، طلبت مني القيادات المسيحية في لبنان أن أقوم بمهمة أمين سر اتحاد الشبيبة المسيحية الذي مثلت، عام ١٩٦٢، في الجمعية العامة لمجلس الكنائس العالمي التي عقدت في دلهي الجديدة في الهند. إثر ذلك طلب مني مجلس الكنائس العالمي والاتحاد العالمي للطلبة المسيحيين أن أكون مسؤولاً عن النشاط المسكوني للشبيبة والطلبة المسيحيين في الشرق الأوسط. لقد قبلت هذا العرض الذي ساعدت بموجبه على عقد لقاء في برمانا، لبنان، عام ١٩٦٤، للشبيبة والطلبة الأرثوذكس والكاثوليك والإنجيليين في الشرق الأوسط، بعنوان "ها أنا أصنع كل شيء جديداً " من كتاب الرؤيا. كان بين المشتركين في اللقاء، على ما أذكر، الأسقف إغناطيوس هزيم الذي رعى انتمائي إلى الحركة المسكونية والذي أصبح في ما بعد بطريرك الكنيسة الأنطاكية للروم الأرثوذكس، والشماس كراكين سركيسيان الذي انتخب في ما بعد كاثوليكوس كرسي كيليكيا للأرمن الأرثوذكس، في أنطلياس، لبنان، ثم كاثوليكوس اتشميازين في أرمينيا؛ والقس سمير قفعيتي الذي أصبح مطراناً على الكنيسة الأسقفية العربية في القدس والشرق الأوسط؛ والقس سليم صهيوني الذي اختير بعد بضع سنوات أميناً عاماً للسينودس الإنجيلي الوطني في سوريا ولبنان ورئيساً للمجمع الأعلى للكنائس الإنجيلية في لبنان. خلال هذا اللقاء، أكدنا ضرورة تعميم النهضة الروحية على شبيبة جميع الكنائس، بهدف مساعدتها على التخلص من التراكمات التاريخية التي عزلتها بعضها عن بعض، وعلى إقامة الحوار في ما بينها من أجل تحقيق وحدتها الكنسية وإحياء الشهادة المسيحية المشتركة في المنطقة. لقد سرني أن أكتشف آنذاك أن الشبيبة، التي ترمز عند الكثيرين إلى المستقبل، قد تعاونت بحرية كاملة، في لقاء برمانا، مع القادة اللاهوتيين الذين يرمزون عادة إلى

الماضي، في إطلاق حركة مسكونية إقليمية تجمع بين النظرة المستقبلية من جهة، والخبرة الكنسية الروحية التي تمت في الماضي، من جهة أخرى. ونتيجة للنداء الذي أطلقه هذا اللقاء، امتدت الحركة المسكونية لتطال رؤساء الكنائس الذين كانوا يعارضونها، خوفاً من أن تكون نوعاً من المساومة على الحقيقة الإلهية وأصبحوا، في ما بعد، يعتبرون أنفسهم من روادها وقادتها. كما امتدت هذه الحركة إلى القاعدة الشعبية التي أصبحت تنظر إلى الحركة المسكونية كعلامة رجاء بمستقبل أفضل لشعوب منطقة الشرق الأوسط.

بعد بضع سنوات أمضيتها في العمل مع الشبيبة والطلبة المسيحيين في الشرق الأوسط، وبواسطتهم في خدمة إنسان هذه المنطقة ومجتمعاتها، طلبت مني هيئة أوروبية أن أساعدها في عقد لقاء عالمي، في بيروت، "للمسيحيين من أجل فلسطين". قمت بهذه المهمة بصفة أمين عام، وبمساعدة رئاسة الجمهورية اللبنانية والأمانة العامة لجامعة الدول العربية. اشترك في اللقاء، الذي عقد عام ١٩٧٠ في قاعة الأونيسكو في بيروت، ممثلون عن جميع كنائس الشرق الأوسط، كما حضره رؤساء الطوائف والأحزاب في لبنان ووفد من منظمة التحرير الفلسطينية. اكتشفت خلال هذا الحدث أهمية التعددية الدينية والعرقية والثقافية بالنسبة الى السلام في مجتمعات الشرق الأوسط ودوله. وفي منتصف عام ١٩٧٣، دعيت لتسلُّم إدارة مكتب الشرق الأدنى المسكوني للإعلام الذي كان المطران جورج خضر، مؤسس حركة الشبيبة الأرثوذكسية ومرشدها، يرأس لجنته الإدارية. إثر ذلك، تأكدت أن تعاملي مع القضايا العامة في المنطقة جعلني أعي أن العمل من أجل العدالة هو تعبير أساسي عن الشهادة المسيحية، وتالياً يجب أن يكون من أهم أهداف الحركة المسكونية.

وبصفتي أمين عام الرابطة العالمية لحركات الشبيبة الأرثوذكسية "سِنْدِسْموس"، ساعدت عام ١٩٧٢ في عقد أول لقاء في دير البلمند في لبنان لممثلي الكنائس الأرثوذكسية "الخلقيدونية" و"غير الخلقيدونية" في الشرق الأوسط، أي كنائس الإسكندرية وأنطاكية والقدس للروم الأرثوذكس من جهة، وكنائس الأقباط والسريان والأرمن الأرثوذكس من جهة أخرى. لقد أكد المجتمعون آنذاك، وقد أصبح الكثيرون منهم رؤساء في كنائسهم، أن إيمانهم بالمسيح المتجسد هو واحد، رغم اختلاف التعابير الفلسفية لهذه الحقيقة الإلهية، وأنهم سيسعون معاً لتخطي الاعتبارات الثقافية والسياسية التي حالت في

الماضي دون عيش هذا الإيمان الواحد، ولإزالة جميع التحفظات المعيقة لوحدتهم في الكنيسة المقدسة الجامعة الرسولية.

اعتبر هذا اللقاء خطوة نوعية مهمة في مسيرة الحركة المسكونية. لذلك وضعت خلاله توصيات عدة كان من بينها مسألة تشجيع تعاون شبيبة الكنائس المعنية، وتبادل اشتراك ممثلي هذه الكنائس في اجتماعات مجامعها، وتكريس أول أحد من الصوم الكبير للاحتفال بإمكانية الوحدة الأرثوذكسية، وأخيراً تبادل بين طلاب وأساتذة المعاهد اللاهوتية التابعة لكنائس الشرق الأوسط.

بسبب قناعاتي وخبرتي المسكونية، أعطاني قادة كنائس الشرق الأوسط شرف المساهمة في تنظيم المفاوضات التي بدأت في أواخر الستينات بين الكنائس الأرثوذكسية من جهة والكنائس الأسقفية والإنجيلية الوطنية من جهة أخرى، وذلك بهدف تأسيس مجلس لكنائس الشرق الأوسط يخلف مجمع كنائس الشرق الأدنى الذي كانت الكنائس الأسقفية والإنجيلية قد أقامته في ما بينها. خلال هذه المفاوضات زاد اقتناعي بأن مجلساً يسعى للوحدة بين الكنائس لا بد أن يعطي شعوب المنطقة دليلاً جديداً على نوعية الدعوة المسيحية المتأصلة في المحبة المحررة والموحدة، وتالياً على إرادة المسيحيين في تخطي أسياد هذا العالم وفلاسفته الذين ساهموا في الماضي في تشتيتهم كنائس وفرقاً مختلفة. اعتقدت أيضا أن مجلساً لكنائس الشرق الأوسط قد يساعد مسيحيي المنطقة على تحديد هويتهم وشهادتهم ليس بالنسبة الى الكنيسة الجامعة وحسب، بل أيضاً الى الوحي الذي أعطاه الله لابراهيم، الذي اعتبروه مرجعهم المشترك مع الأديان التوحيدية الأخرى. إضافة إلى ذلك، آمنت أن مجلساً مشتركاً بين كنائس الشرق الأوسط قد يساعد كنائس الغرب على اكتشاف مسيحيي المشرق الذين ما زالوا موجودين ومستمرين في المنطقة منذ العنصرة، رغم الخلافات الداخلية والتحديات الخارجية التي واجهوها في حياتهم.

أدت هذه المفاوضات في النهاية إلى تأسيس مجلس كنائس الشرق الأوسط، الذي عقد جمعيته العامة الأولى عام ١٩٧٤ بضيافة رئيس جمهورية قبرص ورئيس أساقفتها، مكاريوس الأول، وتحت شعار "رسالتنا المشتركة". لقد دُعيت حينذاك لأكون مساعداً للأمين العام للمجلس الجديد، القس البير أستيرو. وبعد انتخابي أميناً عاماً للمجلس، في خريف ١٩٧٧، بدأت مفاوضات أخرى مع الكنائس الكاثوليكية في المنطقة أدت الى

دخولها في عضوية المجلس بصورة رسمية، خلال جمعية عامة عقدت في قبرص عام ١٩٩٠ بدت للكثيرين كعنصرة جديدة في حياة المسيحية المشرقية.

لقد استمر مجلس كنائس الشرق الأوسط، منذ تأسيسه، في العمل للوحدة الكنسية والشهادة المسيحية المشتركة بواسطة برامج مختلفة عبّرت عن معطياتها وأهداف جمعياته العامة التي عقدت كل أربع سنوات أو خمس. (لمعرفة تفاصيل هذه البرامج راجع الكتيّب الصادر عن المجلس عام ١٩٩٩ وعنوانه "مجلس كنائس الشرق الأوسط : أهداف، مسيرة، تنظيم").

الجمعية العامة الثانية، أو الأولى بعد التأسيسية، التأمت في لبنان، عام ١٩٧٧، تحت شعار "وأعطانا خدمة المصالحة" من رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس (٥:١٨)، وكان قد بدأ النزاع الداخلي في لبنان والغزو التركي لقبرص ونضال الشعب الفلسطيني للحصول على حق تقرير مصيره. وقد أكدت الكنائس الأعضاء آنذاك أنها سوف تواصل القيام بخدمة المصالحة فوق كل انقسام وشك وسوء فهم، سواء اتصل ذلك بالأمور الدينية أم بالمشكلات الثقافية والسياسية الإقليمية. يذكّرني هذا التوجّه بأزمة شخصية عانيتها بعد سنة من انعقاد هذه الجمعية العامة، إذ إن والدي قد خُطف، في المنطقة التي كانت آنذاك تسمى "بيروت الغربية" (الإسلامية)، وقتل فيها ودفن هناك في المدفن الإسلامي. إثر ذلك، كان عليَّ أن أختار بين الانتقام بواسطة سلاح العنف أو العمل للمصالحة بسلاح المحبة. فأنعم الله عليّ بأن أختار سلاح محبته لجميع البشر، فرفضت آنذاك أن أعرف من قتل والدي، الذي اعتبرت موته تضحية من أجل المصالحة بين المسلمين والمسيحيين في لبنان. كما قررت أن أسكن مع زوجتي في "بيروت الغربية" الإسلامية، التي طلبت بإلحاح أن يبقى فيها مقر مجلس كنائس الشرق الأوسط.

عقدت الجمعية العامة الثالثة في قبرص، عام ١٩٨٠، تحت شعار "ليأت ملكوتك"، من الصلاة الربانية. أذكر أن الكنائس التي اشتركت في هذه الجمعية العامة صرحت أنها ترى من الضروري أن تؤكد مجدداً أن يسوع المسيح هو وحده ملكها وسيدها وأن ملكوته هو فوق جميع الممالك الأرضية المقترحة على مسيحية المشرق. لذلك فالمسيحيون هم أبناء الله قبل أن يكونوا أبناء أي قائد دنيوي أو أمة، بدون التقليل من أهمية القيادة الزمنية أو الانتماء إلى أي أمة عصرية. ذكّرني هذا التوجه بحادثة احتلال الجيش الإسرائيلي

لبيروت، عام ١٩٨٢، وقد كان يهدف حينئذ إلى إزالة الوجود الفلسطيني من لبنان وتقسيم هذا البلد إلى وحدات دينية ذات إدارات مستقلة تشبه "الممالك" الأرضية المقترحة. خلال هذا الاحتلال، لم يعد في استطاعة الزملاء العاملين في المجلس الوصول إلى مكاتبهم في "بيروت الغربية"، فقررت البقاء في المقر العام وحدي بعد نقل عائلتي إلى مكان آمن، هرباً من قذائف الطيران الإسرائيلي. وَضَّحْتُ موقفي هذا إلى العالم المسيحي في مقابلة مع الإذاعة البريطانية قلت فيها إنني باقٍ في المقرّ الحالي للمجلس لأرمز للحضور المسيحي الإقليمي والعالمي إلى جانب المحتلة أرضه والمنتهكة كرامته والمهضومة حقوقه واللاجئ المظلوم.

خلال الجمعية العامة الرابعة، التي عقدت عام ١٩٨٥ تحت شعار "الرجاء الحي"، احتفل مجلس كنائس الشرق الأوسط بالذكرى العاشرة لتأسيسه. ففي مواجهة الخوف واليأس السائدين في المنطقة، اعترفت الكنائس حينذاك بأنها مدعوة إلى تجسيد الرجاء الذي أعطي لها في المسيح. وكان بين الأمور الرئيسة، التي تداولتها الجمعية العامة، الأسئلة التالية : كيف يستطيع المسيحيون تجسيد الرجاء الحي، أي يسوع المسيح، في حياة الكنيسة ؟ كيف يستطيع هؤلاء مشاركة الآخرين في هذا الرجاء ؟ وكيف يمكن الكنيسة أن تكون علامة رجاء لشعوب هذه المنطقة، بصرف النظر عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية أو الثقافية ؟.

عقدت الجمعية العامة الخامسة ، عام ١٩٩٠، تحت شعار "أن تحفظوا وحدانية الروح برباط السلام"، من رسالة بولس إلى أهل أفسس ٤:٣. ففي منطقة تعاني من التخلف والانقسامات الكنسية والاجتماعية والتعدي على العدالة وحقوق الإنسان وتضعضع الهوية القومية، قالت الكنائس حينذاك إن جمعيتها العامة قد التأمت كدعوة ونداء. الدعوة هي من يسوع المسيح ألاّ يبقوا منقسمين، أما النداء فهو من المسيحيين المتطلعين الى يوم جديد من الوحدة الوطنية والحرية والعدالة والسلام.

أما الجمعية العامة السادسة فقد التأمت، عام ١٩٩٤، تحت شعار "سلاماً أترك لكم، سلامي أعطيكم"، من إنجيل يوحنا ٢٧:١٤، وبها انتهت مهمتي المسكونية الرسمية التي قمت بها كأمين عام للمجلس بوحي من ايماني المسيحي الذي على أساسه كنت دائماً أعتقد أن البشر إلى زوال وأن تنظيمات المجلس وبرامجه إلى تبدل وأن ما يدوم هو

المسيح، قديمنا وجديدنا، ألفُنا وياؤنا، وتالياً مشيئة الله والتزامنا في أن نستمر في حياتنا أبناء لسلامه فينا وفي العالم. أذكر أنني، خلال هذه الجمعية العامة، قدّمت تقريراً تضمّن الأفكار والتطلعات التالية، المستندة إلى خبرتي المسكونية ومفهومي للأوضاع التاريخية السائدة في المنطقة :

١ - إن هناك تراجعاً للحركات القومية المعاصرة وتحولاً إلى نوع من "البراغماتية" السياسية، المبنية على المصلحة الذاتية في العلاقات بين شعوب المنطقة ودولها، مما يؤدي إلى مزيد من التفكك الإقتصادي والاجتماعي. لذلك، إن الكثيرين من أبناء المنطقة يبحثون في الوقت الحاضر عن إمكانية إعادة التعاون الإقليمي على الأصعدة الإقتصادية والسياسية والأمنية. لهذا السبب أعتقد أن الحركة المسكونية تعتبر اليوم مثالاً للوحدة بين الشعوب، إلى جانب كونها شهادة لوحدانية الله وتجسُّده.

٢ - سمح تراجع الإيديولوجيات المعاصرة بتصاعد القوميات "الإثنية" وبدفع بعض التيارات الدينية إلى إملاء الفراغ الإيديولوجي بمثلهم الإثنية والدينية الخاصة، معرّضين الدين لأن يصبح مصدر صراع وتقاتل بين الناس، بدل أن يكون عامل وحدة وسلام بينهم. لذلك فإني أعتقد أن مهمة الحركة المسكونية في هذا المجال هي أن تبرهن أن الدين المسيحي ليس دين العنف والحرب؛ إذ إن الله قد أرسل المؤمنين به إلى العالم ليكونوا رسل محبة ومصالحة وسلام.

٣ - إن المسيحية المشرقية تعيش اليوم صراعاً بين تيارين حضاريين متناقضين. الأول هو الإيديولوجية العلمانية الملحدة التي، كما يقول البعض، سمحت للإنسان أن يستقوي على الله ويهمّشه ثم يلغيه بواسطة الفلسفات المادية والإلحادية. الجدير بالذكر هنا أن هذا التيار الحضاري قد أدى إلى نشوء القومية المعاصرة التي فصلت بين الدين والدولة وساوت بين الأفراد، بصرف النظر عن العرق والدين. أما التيار الحضاري الثاني، والمعاكس للأول، فهو محاولة إعادة تركيز القوة على الله، مؤدية بذلك إلى تهميش الإنسان ثم إلى إلغائه بالعنف باسم الله وباسم "شعبه" أو "أمته". لذلك فإن مهمة مجلس كنائس الشرق الأوسط، كما يبدو لي، هي تسهيل التفاعل البنّاء بين هذين التيارين بهدف إحلال السلام بين جميع البشر، بصرف

النظر عن انتمائهم العرقي أو الديني أو الحضاري. وذلك على أساس مصالحة الإنسان مع الله في يسوع المسيح.

٤ - اشترك مسيحيو الشرق الأوسط في الماضي مع أتباع الديانات الأخرى في المنطقة في تحرير دولهم من الامبراطورية العثمانية والاستعمار الغربي وفي تعميم القومية المعاصرة. أما اليوم فهم مدعوون، بواسطة الحركة المسكونية، إلى ترجمة مصالحة الإنسان مع الله، التي حُققت في عملية التجسد، إلى مناقبية صالحة للتفاهم مع الأديان التوحيدية الأخرى على بناء مجتمع العيش المشترك، الذي يتميز باحترام الدين وليس بإلغائه وباحترام الفروقات الدينية والعرقية والثقافية، وفي الوقت ذاته بضمان المساواة بين المواطنين على أسس عدالة الله الآيلة إلى إحلال سلامه في العالم.

٥ - إن استمرارية الحضور المسيحي في المنطقة متوقفة على نوعين مترابطين من انتماء المسيحيين إليها. الأول هو انتماؤهم إلى الأرض التي ولد وعاش ومات وقام فيها المسيح والتي قُدِّست في ما بعد بدم الرسل والشهداء القديسين. أما الثاني فهو انتماؤهم الروحي إلى الوحي الإلهي الذي أعطاه الله لابراهيم، أبيهم المشترك، مع الأديان السماوية الأخرى. في هذا المجال، قضت كنائس المنطقة زمناً طويلاً تدرس علاقتها بالكنيسة الجامعة. أما اليوم فهي مدعوة، بواسطة الحركة المسكونية، إلى تحديد انتمائها إلى المناخ الروحي والحضاري للأديان التوحيدية، من دون المساومة على مركزية يسوع المسيح وخصوصيته في إيمانها.

٦ - ساعد مجلس كنائس الشرق الأوسط، بواسطة الحركة المسكونية، على تفعيل الحوار وتنظيمه مع المسيحية في العالم، بهدف توعيتها على حقيقة وجود كنائس الشرق الأوسط وعلى أهمية شهادتها بالنسبة الى الكنيسة الجامعة. نتيجة لهذا الجهد، ازداد الوعي عند المسيحيين الغربيين بأن المسيحية المشرقية، التي بدأت يوم العنصرة، ما زالت مستمرة في الشرق الأوسط بفعل الروح القدس، بالرغم من المشكلات الداخلية والخارجية التي أضعفتها وجزّأتها. فالمطلوب اليوم هو أن يتابع المجلس مهمة توعية المسيحيين في الغرب على أهمية الكنائس المحلية في المنطقة، حتى لا يساهموا في تهميشها أو إضعافها أو تعميق الانقسامات في ما بينها، بل

أن يساعدوها على ضمان استمرارية حضورها وشهادتها في المنطقة، باسم الكنيسة الجامعة.

كل ذلك يتطلب تجديد قناعة الكنائس بفاعلية المسعى المسكوني، رغم المشكلات الرعائية الناتجة عن مسألة الاقتناص أو الزواج المختلط أو المناولة المشتركة، ورغم التحديات الفكرية والمادية التي تواجهها. إن تراجع بعض الكنائس إلى خصوصية تراثها يمكن اعتباره ظاهرة طبيعية ومشروعة. إلا أن المرجو هو ألا يقود ذلك إلى الانعزال عن الحركة المسكونية وإضعافها، بل إلى إغناء هذه الحركة وتفعيل مهماتها.

طبعاً لا يمكننا التغاضي عن الضعف الذي عاناه مجلس كنائس الشرق الأوسط منذ تأسيسه، لا سيما أن تخاذله أمام بعض الأحداث التاريخية قد جعله يتبنى مواقف ردة الفعل، عوضاً عن الفعل النبوي الذي كان منتظراً أن يتخده كممثل لحركة روحية داخل المسيحية المشرقية. إلا أنه لم يتصرف يوماً وكأنه كنيسة فوق الكنائس، أو كبديل منها. كما أنه لم يعتبر نفسه يوماً تجمعاً طائفياً أوسياسياً أو جبهة ذات عقيدة حزبية معينة. إضافة إلى ذلك، واستناداً إلى الكتاب المقدس، لم يقف المجلس محايداً بين ظالم ومظلوم ولم يمتنع يوماً عن المجاهرة بالحق خوفاً من اتهام باطل، بل التزم الإنسان، أي إنسان وكل الإنسان، دفاعاً عن كرامته وحريته وحقوقه وواجباته، مستلهماً بذلك الرسالة الرعائية التي وجهها رؤساء الكنائس عام ١٩٨٥ والتي جاء فيها : "إننا لا نخاطب قلب شعوبنا إلا إذا شاركنا في آلامهم مشاركة كاملة، في الصبر طبعاً ولكن في الشجاعة أيضاً. المشاركة هذه لا تنفصل عن مطالبة نبوية بالعدالة". يمكنني إذاً أن أؤكد أن الأهمية الأساسية للمجلس، بالنسبة الى مسيحيي المشرق، تكمن في أنه يعبِّر عن إرادة الكنائس بالبقاء في المنطقة والحضور فيها لا بالتميز أو التسلط، بل بالتوق إلى الوحدة والشهادة لربّها بواسطة الخدمة الإنسانية، والامتداد نحو الآخرين بالمحبة الآيلة الى المصالحة والسلام. إضافة إلى ذلك، أعتقد أن المجلس يعبِّر عن رفض كنائس المنطقة أن تُحسب غريبة في ديارها أو تابعة لقوى خارجية، أو أن يكون حضورها باعثاً للريبة.

هذه الخبرة كلها علمتني أن أستمر، بما بقي لي من مسيرة العمر، في اتّباع الحركة المسكونية بوحي من إيماني بيسوع المسيح الذي أسعى لعيشه، في الأوضاع التاريخية الراهنة. إن المطلب الأول، في هذا الاتجاه، هو أن أحيا المحبة بملئها. فاذا كانت الوصية الإنجيلية الأولى هي أن "تحب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل فكرك" (متى ٢٢:٣٧)، فإن الوصية الثانية هي "أن تحب قريبك كنفسك" (متى ٢٢:٣٩). فبالمحبة أستطيع أن أتجاوز نفسي ومشاعري وظنوني وخطاياي وأذهب نحو من يُحسب عدواً لي ألتقيه، بالمحبة التي تحرره من عداوته، ومن العقد التاريخية، لنلتقي هنا، أبناء الإله الواحد. أما المطلب الثاني فهو ألاّ أصمت على الحق، أو أتكاسل عن الجهر بالكلمة الإلهية أمام سادة هذا العالم وأقويائه. إن ما يعنيني مباشرة كمسيحي عربي، وأعتقد أنه يعني المسيحية المشرقية بصورة عامة، هو اعتماد مغامرة حوار المحبة والحق بدل العنف بين أبناء الديانات التوحيدية، بهدف التوصل إلى قيم مشتركة تتمحور حول كرامة الإنسان، المتصالح مع الله والمقام سيداً على الطبيعة في طاعة عميقة لخالقه وتسليم له.

المسكونية في الشرق

III. الحركة المسكونية في الشرق : آفاق مستقبلية

القس رياض جرجور

مقدمة

ما هو، اليوم، واقع الحركة المسكونية في الشرق ؟ هل هي في تعثّر أم أنها خطت أشواطاً تجعل تحقيق أهدافها أكثر منالاً مما سبق ؟ ما هي معوّقاتها ؟ وما هي السبل التي من شأنها أن تدفعها إلى الأمام ؟ وكيف يمكن أن نستشرف مستقبل وحدة الكنائس، وعلى الأخص وحدة كنائس الشرق الأوسط، في بداية الألفية الثالثة ؟

إنها أسئلة مهمة، لا بل مصيرية، تتعلّق بحياة كنائسنا، في هذا الشرق منبع الديانات التوحيدية ومثال التعددية الدينية. أما الإجابة عن تلك الأسئلة فقد تطول، ولا مجال هنا إلاّ لأن نشير إشارة عابرة الى تلك المسائل، إشارة تحمل القارئ على التفكير والبحث والاستقصاء الى ما يجب أن يبتغيه المسيحيّ في سعيه الحثيث نحو الاستجابة لإرادة السيد المسيح.

واقع الإنقسام

النظرة الموضوعية الى واقع الحركة المسكونية عامةً تقودنا الى أن نستنتج أن الكنائس ما زالت منقسمة بعضها على بعض، وعلى الرغم من أن جميعها ترجو أن تحقق إرادة السيد المسيح في أن يكون تلاميذه واحداً.

الانقسامات في الكنيسة ليست حديثة العهد، بل تعود الى أيام الكنيسة الأولى. وتفاقمت، على مرّ العصور، حتى بلغت ما بلغته في القرون المعاصرة. ونحن اليوم منقسمون، كنسياً، الى أربع عائلات كبرى : الأرثوذكسية، والأرثوذكسية الشرقية، والكاثوليكية، والإنجيلية. اذن، الكنائس المسيحية هي، اليوم، في انقسام. مع ذلك، يجب ألا يحجب عنا

وجهُ الإنقسام هذا الوجهَ الآخر وهو أن جميع تلك الكنائس، وبالرغم من انقسامها، إنمّا تجسّد كنيسة المسيح الواحدة المقدسة الجامعة الرسولية.

وحدة الكنائس تتجلّى بإيمانها، جميعها، بمسيح واحد. وهكذا كتب بولس الرسول الى أهل أفسس : "فأطلب اليكم أنا الأسير في الرب أن تسلكوا كما يحق للدعوة التي دعيتم بها. بكل تواضع ووداعة وبطول أناة محتملين بعضكم بعضاً في المحبة. مجتهدين أن تحفظوا وحدانية الروح برباط السلام. جسد واحد وروح واحد كما دُعيتم أيضاً في رجاء دعوتكم الواحد. ربّ واحد وإيمان واحد ومعمودية واحدة. إله واحد للكلّ وبالكلّ وفي كلّكم" (أفسس ٤:١-٦).

الكنيسة، اذاً، هي جسد واحد، كما يعلمنا بولس الرسول، رأسها المسيح، والمؤمنون بالمسيح هم أعضاء هذا الجسد الواحد، اعضاء بعضهم لبعض. هذا من جهة، لكن من جهة أخرى : الكنيسة تعني "جماعة"، وهي أسرة روحية (منظورة) يشترك أعضاؤها معاً في حياة الله. هي مؤسسة، في خِدَم متنوعة (هذه الخِدَم يسميها بولس الرسول مواهب) فيها : الأسقف، والكاهن، والشماس، والمرنّم، والعلماني، الخ. الكنائس المنظورة هي كنائس محلّية، تجذّرت في بيئات ولغات وتراثات وثقافات مختلفة. وقد عبّرت عن ايمانها بالمسيح بطرائق مختلفة وتجسّدت سوسيولوجياً وتاريخياً وأصبحت طوائف... هذه الكنائس المنظورة هي التي نسمّيها منقسمة والمطلوب توحيدها. فما هي المحاولات التي تمّت لتوحيد الكنائس ؟

محاولات الوحدة

لقد كانت ثمة محاولات في الألف الأول لإعادة وحدة الكنائس، لكنها كلها، إمّا باءت بالفشل، وإمّا لم تعمّر طويلاً. أما خلال الألفية الثانية، ولا سيما في القرن العشرين، فإن الحركة المسكونية عرفت تقدّماً ملموساً، مع انتكاسات هنا، وانفراجات هناك. وإن النصف الثاني من القرن العشرين كان مميزاً في دفع مسيرة الوحدة الى الأمام، من خلال المؤسسات التي نشأت بغاية السعي نحو الوحدة "كمجلس الكنائس العالمي"، و"أمانة سرّ وحدة المسيحيين" الفاتيكانية، و"مجلس كنائس الشرق الأوسط"، وغيرها... ولا بد من الإشارة الى التقدم الكبير الذي حققته الحركة المسكونية في منطقة الشرق

الأوسط. ولنتبيّن هذا التقدم الذي تحقّق، وبالأخص في النصف الثاني من القرن العشرين، لا بدّ من أن نذكر أهم الإنجازات على هذا الصعيد، وهي :

١ - تأسيس "مجلس كنائس الشرق الأوسط" في العام ١٩٧٤، ودخول العائلة الكاثوليكية في عضويته في العام ١٩٩٠، جعل منه إطاراً مميزاً لتفعيل عمل كنائس المنطقة في تحقيق أهداف المجلس، وأهمها، بدون شك، الوحدة الكنسيّة. وهو في تركيبته وهيكليته المبنية على فكرة "العائلة الكنسيّة" وحيد من نوعه في العالم.

٢ - الاتفاق الرعوي في العام ١٩٩١ بين بطريركيتي انطاكية للروم الأرثوذكس وللسريان الأرثوذكس الذي، بعد أن بدّد الإختلافات العقائدية، أطلق تجربة اختبارية رعوية رائدة. ولقد جاء في الإتفاق ما يلي : "اننا ننتمي الى ايمان واحد، وإنْ كان التاريخ قد أبرز وجه انقسامنا أكثر من وجه وحدتنا".

٣ - وثيقة البلمند التي صدرت في العام ١٩٩٣، عن اللجنة اللاهوتية الدولية المختلطة بين الأرثوذكس والكاثوليك، وبخاصة ما جاء في هذه الوثيقة "بأن "الأونياتيّة" (Uniatism) (أي انضمام بعض الكنائس الشرقية الى روما) سبيل للوحدة مرّ عليه الزمن". وقد نتج عن هذه الوثيقة تغيير في مسلك الكنائس الكاثوليكية بخاصة، قام بالكفّ عن ممارسة ما سمي "بالاقتناص"، أي كَثْلكة الأرثوذكس.

٤ - اتفاق بطاركة الشرق الكاثوليك والأرثوذكس، الذي تمّ في ١٤/١٠/١٩٩٦ حول ثلاث مسائل رعوية مهمة في حياة المؤمنين، في منطقة تكثر فيها الكنائس المختلفة. وهذه المسائل تتعلّق.

أ - بالزواج المختلط (بين الأرثوذكس والكاثوليك).

ب - كتاب التعليم المسيحي المشترك لطلاب المدارس الرسمية.

ج - المناولة الأولى.

٥ - الوثائق الوفاقية والوحدوية التوجّه، التي صدرت عن اللقاءات الثنائية بين الكنائس الأرثوذكسية الشرقية (سريان و أقباط وأرمن) والفاتيكان.

قد تبدو هذه الإنجازات، في نظر البعض، متواضعة. لكنها، وعلى الرغم من تواضعها الظاهر، مهمّة جداً، إذ إنها تطال المؤمنين، على اختلاف طوائفهم المتجاورة، في حياتهم الدينية الرعوية اليومية. فهي، تالياً، إنجازات ملائمة جداً وفعّالة في التمهيد للوحدة

العقائدية. مع ذلك، فإن هناك معوّقات تعترض مسيرة الوحدة، كما أن هناك ما يسهّل تحقيق هذه الوحدة. فما هي، أولاً، تلك المعوّقات ؟

معوّقات الوحدة

١ - ***التبشير الهادف إلى الاقتناص*** : إذا كانت الكنائس المسيحية تعتبر بعضها بعضاً كنائس "شقيقة"، وتؤمن بأن الحقيقة، أو العقيدة القويمة، ليست حكراً على كنيسة من دون أخرى، فلا يجوز أن تتابع سياسة التبشير التي تهدف الى الاقتناص في الأوساط المسيحية. فالكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط - والتي تشكل العائلة الإنجيلية في مجلس كنائس الشرق الأوسط - وبعد أن أصبحت كنائس وطنية، وكانت بين الكنائس الأوائل التي أَطلقت الحركة المسكونية، قد تخلّت عن الاقتناص وكذلك عن فكرة سلب المؤمنين من الكنائس الأخرى. وكذلك هو الحال ما بين الكنائس المتحدة مع روما والكنائس الأرثوذكسية في الشرق. إلاّ أنه، بعد انهيار المعسكر الشيوعي في اوائل التسعينات، سارعت بعض الكنائس الإنجيلية الأميركية والكنيسة الكاثوليكية الغربية الى تبشير شعوب أوروبا الشرقية الأرثوذكسية. وهذا ما سبّب أزمة في مسار الحركة المسكونية، عالمياً، وأثّر على مسارها في الشرق الأوسط، وجمّد العمل بوثيقة البلمند مرحلياً (بلتيمور ٢٠٠٠).

٢ - ***ربط الوحدة المحلّية بالوحدة الشاملة*** : من العقبات التي تعترض المسيرة المسكونية مسألة ربط الوحدة بين كنائس الشرق الأوسط بالوحدة بين الكنائس على الصعيد العالمي. فعلى الرغم من التبريرات المشروعة في هذا الموضوع، تبقى مسألة إعادة توحيد الكنائس الأنطاكية التي كانت متحدة حتى القرن الثامن عشر أمراً في غاية الأهمية. فإذا كان ممكناً تحقيق ذلك بدون انتظار أن تتم الوحدة الكنسية العالمية، وشرط ألاّ يسبب ذلك انشقاقات جديدة، فإننا نكون قد خطونا خطوة رائدة نحو الوحدة المنشودة، وأدّت بذلك كنائسنا في المشرق العربي شهادة كبرى للمسيح.

٣ - ***التوتر بين الخصوصيّة والشموليّة*** : من الإشكاليات التي يعيشها المسيحيون، لا سيما في المشرق العربي، التوتر بين الكنيسة والطائفة، أي العيش في الكنيسة كأعضاء، والعيش في الطائفة كأبناء. فالكنيسة هي رباط روحي وشركة إيمانية، أما الطائفة فهي التجسّد السوسيولوجي للكنيسة : انها تكتّل اجتماعي وثقافي،

متمايز عن "الآخرين"، يستمدّ هويته من تاريخه الخاص. وينعكس هذا على الأمور الكنسية، كما ينعكس على مسألة الهوية والانتماء. وعلى المسيحي ألاّ يعيش انتماءه الى الكنيسة على حساب الطائفة، أو العكس. من هنا التوتر المستمر لإيجاد صيغة عيش تُوازِن، في آن معاً، ما بين الانتماء الخاص بالتزاماته، والانتماء الشامل بمتطلباته.

وينعكس هذا الأمر على مسألة الحركة المسكونية انغلاقاً على تراث معين او انفتاحاً على الآخرين. فالانغلاق يقود الى تقديس التراث تقديساً مفرطاً، وجعله فريداً، وبالتالي التقليل من أهمية التراثات الأخرى، ومن جمالاتها، وبالتالي عدم الإنخراط في المسيرة الوحدوية.

الموقف المسكوني في هذه المسألة يقضي بأن نعتمد جدلية الثابت والمتحوّل، الوقتي والنهائي، الخصوصية والشمولية. فالكنيسة في مسيرة دائمة نحو اكتمال الملكوت. والمسيح لا يحدّه التاريخ، ولا تستوعبه الثقافات، كما أن الكنيسة، بما هي مؤسسة، وبتاريخيّتها، ليست التعبير النهائي عن المسيح. فعليها، اذن، أن تتجدد باستمرار لتلائم ايمانها مع التعبير عن هذا الإيمان. لكن الكنيسة، بكونها أيضاً جماعة، لا تستطيع إلاّ ان تتجذر في تراث كنسي، لكن من دون ان تتسمّر فيه، أو تتماهى فيه كلياً.

٤ – ***المجالس الطائفية*** : ربطاً بما قلناه أعلاه عن مسألة الخصوصية والشمولية، نشهد اليوم لدى كنائس منطقتنا اتجاهين متناقضين : الإتجاه الأول، وهو ما يمكن اعتباره منسجماً مع الخطّ المسكوني، يقوم بتجمع الكنائس، ولقائها بعضها مع بعض لأجل الشراكة روحياً واجتماعياً وثقافياً. مثل هذه التجمعات يُمكن أن تؤدّي دوراً فاعلاً ومهماً في مسألة تحقيق الوحدة الكنسية. كما يمكن ان تؤدي ايضاً دوراً في مسألة الإنخراط الوطني والإلتزام والانفتاح على الديانات الأخرى، وتالياً تأدية الشهادة المسيحية على أكمل وجه. أما الاتجاه الثاني فيقوم بتجمّع بعض الكنائس ضمن هوية كنسية واحدة، إقليمية أو محلية، في سبيل التشاور والتنسيق، واتخاذ المواقف الموحّدة وغير ذلك. هذا التوجه يمكن أن ينطوي على أخطار، منها الانزلاق نحو التقوقع والانغلاق على الآخرين. ولا نستثني من تلك الأخطار التجمّع

الطائفي المحض الذي قد يذهب الى حدّ افراز مواقف طائفية تلبس أحياناً لباس التوجه القومي الضيق. ولا يخفى على أحد أن مثل هذه التوجهات إنما تلحق الضرر بالمؤمنين، على الصعيدين الروحي الكنسي والاجتماعي الوطني. لذلك علينا ان نبقى متيقظين حتى لا نخون رسالتنا المسيحية. فالوحدة الكنسية المنشودة ليست تجمّعاً بشرياً محضاً وليست انغلاقاً، بل هي شراكة روحية تهدف الى مشاركة شعوبنا في آلامها وأفراحها، وهي لقاء إنساني أصيل مع الآخرين، كل الآخرين.

٥ - ***الخطوات الناقصة*** : فيما نحن نخطو، بأحسن النيات وأصفاها، قد تزلّ قدمنا، فنتعثّر، أو نكون سبب عثرة لحسن علاقتنا بالآخرين. اننا نعني بذلك ما قد تتخذه هذه الكنيسة أو تلك، من خطوات، أو مقررات، أو مواقف، ولها بذلك مبررات ونيّات حسنة، لكنها تأتي بنتيجة سلبية ترتدّ على مسيرة الحركة المسكونية.

الأمثلة عديدة، على هذا الصعيد. نكتفي هنا بالإشارة الى مَثَلين :

الأول : القرار الذي اتخذته الكنيسة الأنغليكانية، منذ سنوات قليلة، بجواز رسم نساء قسيسات وأساقفة، وما نتج عن هذا التدبير من آثار سلبية على مسار مباحثات الوحدة مع الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية، التي يتعارض تقليدها مع مثل هذا التدبير.

أما المثل الثاني فهو الإعلان الفاتيكاني المسمّى "إعلان الرب يسوع"، الذي صدر في ٥ حزيران ٢٠٠٠ عن مجمع الإيمان والعقيدة وقد وقّعه قداسة البابا يوحنا بولس الثاني. ومما جاء في هذا الإعلان أن الكنائس التي لا تمارس الأسرار بكاملها لا يمكن اعتبارها كنيسة بكل معنى الكلمة. صحيح أن دوافع مجمع الإيمان والعقيدة هي الحرص على الأخطار التي تهدد الكنيسة. وهي بحسب رأي رئيس المجمع المذكور : "النسبيّة" التي يعبر عنها القول الشائع : كل الديانات تتساوى في ما بينها ؛ و"الذاتية" التي تحمل المؤمنين على اختيار ما يحلو لهم من العقائد والمبادئ الكاثوليكية وإهمال ما لا يروق لهم ؛ و"التعددية" التي تضع جميع الديانات على قدم المساواة. إلاّ أن ما جاء في البيان حول مفهوم الكنيسة قد أثار ردات فعل سلبية من الكنائس الإنجيلية، على لسان رئيس أساقفة كانتربري جورج

كاري، ومجلس الكنائس العالمي، والمجمع الأعلى للطائفة الإنجيلية في سوريا ولبنان، وغيرهم... لقد أكّد جميع هؤلاء أن هذا الإعلان لا يأخذ في الاعتبار التفهّم العميق الذي تطور في السنوات الثلاثين الأخيرة على صعيد الحوار المسكوني بين مختلف الكنائس المسيحية... انهما مثلان من أمثال عديدة يمكن اعتبارها خطوات ناقصة تسبّب تعثراً في مسيرة وحدة الكنائس.

كم نحن في حاجة الى تخطّي كل المعوّقات في تحقيق الوحدة المنشودة، والى تفعيل كل الوسائل الكفيلة بدفع مسيرة الوحدة الى الأمام ! فما هي الوسائل التي من شأنها أن تساهم في تفعيل حركة الوحدة المسيحية ؟

ما يسهّل تحقيق الوحدة

إن الصعاب التي تعترض طريق الوحدة تبقى قائمة ما دام المسيحيون لم يُقدموا على تذليلها فردياً وجماعياً، وعلى مستويات عدّة، وباتجاهات مختلفة. صحيح أن الروح القدس هو الفاعل فينا، وإن لم يبنِ الربّ البيت فباطلاً يتعب البنّاؤون. لكن علينا أن نبقى مستعدّين لتقبّل إيحاءات الروح لئلاّ نعيق عمله فينا.

أما الوسائل التي من شأنها أن تسهّل تحقيق الوحدة، فمنها ما هو روحي، ومنها ما هو نفسي وفكري، ومنها ما هو عملي.

١ - ***على الصعيد الروحي***، علينا، من جهة، أن نتوب عن خطايانا، إذ إن خطايانا هي التي سبّبت انقساماتنا. المصالحة مع الله تقودنا حتماً الى المصالحة مع الآخر. والمصالحة مع الآخر لا تعني شيئاً إلاّ إذا قادتنا الى محبة الآخر وقبوله. المحبة اذن هي الطريق الأسلم للقاء الآخر وهي الوصية الكبرى في المسيحية. فالمحبة هي العلامة المميزة لمعرفة تلاميذ المسيح الحقيقيين. وهكذا "تكون رعية واحدة وراع واحد". (يوحنا ١٠/١٤-١٦).

ومن جهة أخرى، لن تتحقق وحدة عميقة إلاّ إذا أجرت الكنائس، كلّ بمفردها ومن ثم بعضها مع بعض، نهضة روحية شاملة. فالوحدة، كما قلنا، ليست تجمعاً بشرياً يجعلنا نرصّ الصفوف لنواجه الآخرين ونحقق أهدافاً دنيوية، بل هي عبور (أي فصح) من الموت الى الحياة. وهكذا، لن يعود هاجس المسيحيين قائماً على الحفاظ

على وجودهم المادي والاحتفاظ بهويتهم التي تكوّنت عبر الماضي، بل يصبح هاجسهم استشراف المستقبل لأداء الرسالة المسيحية التي هي شهادة للحق. فالفرق شاسع بين أن تكون اهتماماتنا منصبّة على الماضي أو أَنْ تكون متطلّعة الى المستقبل.

٢ - ***على الصعيد النفسي والفكري***، لا بدّ لنا - تحقيقاً للوحدة - من أن نتخطّى أولاً الجروح القديمة على أشكالها، من انقسامات ترافقت بنبذ وحرم واحتقار وحتى اضطهاد، الى حروب دينيّة اتخذت الدين والاختلاف في الدين ذريعة لتحقيق مآرب جماعية دنيوية.

فعندما تنضمد جراحاتنا، نتمكن حينذاك من أن نتصالح مع الماضي ومع التاريخ، وأن نصطحب الآخر، الذي هو أخ لنا بالرب يسوع، في رحلة اكتشاف ما يجمعنا وما يجعلنا شهوداً للمسيح القائم من الأموات. حينئذ نكتشف كم شوَّه، في ما مضى، بعضُنا بعضاً، صورة الآخر، فنعقد العزم على إعادة اكتشاف الآخر على صورته الحقيقية.

٣ - ***على الصعيد العملي***، هناك العديد من الوسائل التي تسهّل تحقيق الوحدة، وكلها تقع في خانة العمل المشترك، رعوياً وثقافياً واجتماعياً. فما تحقق خلال العقود الثلاثة الماضية من مشاريع رعوية مشتركة يجعلنا، من جهة، نقدر قيمة هذه المبادرات في العمل المسكوني، ويحفّزنا، من جهة أخرى، على متابعة السير في هذا الاتجاه.

ومن الأمثلة الرائدة في هذا المضمار نذكر لقاءات رؤساء الكنائس على مستوى الشرق الأوسط، وأسبوع الصلاة من أجل وحدة الكنائس الذي يقام سنوياً تحت اشراف مجلس كنائس الشرق الأوسط، وأيضاً لقاءات خدام الرعايا في مناطق معينة وباشتراك كل الكنائس. إن هذه النشاطات من شأنها أن تجعل علاقات المؤمنين، بعضهم ببعض، وعلى مستوى القاعدة ، أكثر ملاءمة لتقبّل الوحدة وإنجاحها .وما انفكّ رؤساء الكنائس في الشرق الأوسط، في اجتماعاتهم الدورية، منذ العام ١٩٨٥ ، يؤكدون عزمهم على تحقيق وحدة الكنائس، ويبحثون في الوسائل الكفيلة بتحقيق تلك الوحدة المنشودة. ففي العام ١٩٨٥ ، شدّد الرؤساء، في

رسالتهم الرعوية، على طبيعة الوحدة وعلى ضرورة تذليل العقبات التي تعترض تحقيقها في منطقتنا، حيث قالوا :

"نلتقي، ودوافعنا تتجاوز كل الإعتبارات البشرية الصرف. نحن معاً، لا رغبة في التكتّل بل لأننا، كتلميذي عمواس، نلاقي المسيح الآتي الينا. إليه ننطلق، وهو يجمعنا وفيه نوجد".

وأضافوا : "لنواجه أولاً قضية الشركة في الإيمان الذي تسلمناه من الرسل. هناك تباين في مواقف كنائسنا تسعى الحوارات اللاهوتية القائمة على المستوى العالمي والتي تشارك فيها أغلبية كنائسنا، لأن تتجاوزه. أما نحن، هنا في منطقتنا، فمدعوون إلى المزيد من التقدم في شركة المحبة انطلاقاً من خبرة كنائسنا الفريدة، مذلّلين العقبات التي ما زالت تعترضنا، وواعين، في الوقت عينه، أن سر الكنيسة هو الوحدة في التنوع. كلنا، نحن وانتم، نتحمّل مسؤولية خلق مناخ التواضع والثقة والذي من شأنه أن يجعل المحبة بين كنائسنا فعّالة...

وها هم رؤساء كنائسنا يكررون، في لقائهم الثاني في العام ١٩٩٨، حرصهم على أداء الشهادة المسيحية في المنطقة من خلال التعاون والمحبة. فيقولون : نحن نؤمن راسخ الإيمان بأن الرب يسوع المسيح حمّلنا، نحن وإياكم، رسالة لهذا الشرق، وهي الشهادة للقيم الإنجيلية. ولكن القيام بهذه الرسالة لا يستقيم، لكيلا نقول يستحيل، إذا كنا لا نعطي مثلاً حيّاً في توثيق روابط المحبة والتعاون في ما بيننا، ونحن جميعاً مسؤولون عن الوديعة التي إئتمنّنا الرب يسوع المسيح عليها : وديعة الإيمان مولّد الرجاء، والباعث على المحبة"...

وفي رسالتهم الرعوية الصادرة عن اجتماعهم في تشرين الثاني ٢٠٠٠، في لبنان، شدّد رؤساء الكنائس في الشرق على أن الشهادة المسيحية لا تكتمل والكنائس في فرقة وانقسام، وأن النهضة الروحية في الكنائس هي طريق الى الوحدة، مشيرين الى أن "مجلس كنائس الشرق الأوسط" يشكّل تعبيراً ملموساً للتوجّه الوحدوي. وهكذا قالوا : "اننا نعي اليوم، في بداية الألفية الثالثة، ضرورة الاستمرار في السعي إلى شفاء الجراح والتلاقي والتضامن. ولا يحقّق هذا المسعى المسكوني مرتجاه من غير أن تتجدّد كنائسنا روحاً وفكراً. إن بذور النهضة الروحية تنبت

في كنائسنا وهي ضمانةُ أمانتها والطريق إلى وحدتها. وما لقاؤنا هذا إلاّ علامة على أن التزامنا المسكوني هو خيار اليوم والمستقبل، استجابةً لمشيئة المسيح في صلاته من أجل وحدة المؤمنين به" (...).

"نحن ندرك أن شهادتنا المسيحية لا تكتمل ونحن في فُرقة وانقسام. وندرك أيضاً أنّ الطريق أمامنا طويل وأنّ مصاعب شتّى تعترضنا (...) لكننا نؤكّد عزمنا على إسراع الخطى على طريق الوحدة. لقد قطعنا، بهديٍ من الروح القدس، خطواتٍ في سبيل التآلف والتقارب بين كنائسنا، وتحقّقت بقوّة المسيح إنجازاتٌ لا يمكن إغفالُها".

ويضيفون : "إننا نرى في مجلس كنائس الشرق الأوسط تعبيراً ملموساً لهذا التوجّه، ففيه نلتئمُ وبواسطته نعملُ معاً في سبيل الوحدة. كما نحرص أن يبقى المجلسُ ملتقى الكنائس، فاعلاً في كلّ منها، وألاّ يبعدَ عن واقعها ولا يشيخ، بل يكون دائم الحيويّة والتجدّد. ولقد قامتْ بين كنائسنا مبادراتٌ عدّة أدّى بعضها إلى اتفاقات رعائيّة ؛ ومن شأن تطبيقها أن يكون حافزاً إلى جهود أوسع فتأتي شهادتُنا المشتركة مؤثّرة على الصعيد المسكوني العام".

آفاق المستقبل

صحيح أن مسيرة وحدة الكنائس هي في تعثُّر، كما قلنا في البداية. إلاّ أنه يجب ألا يؤدي ذلك الى اليأس والى عدم رؤية الآفاق المفتوحة. فالألفية الثالثة التي وطئنا عتبتها قد تكون ألفية الوحدة، إذا ما استثمرنا بعض المقترحات أو الإتجاهات التي تجلت ملامحها في النصف الأخير من القرن المنصرم.

من هذه الإتجاهات أو المقترحات، على الصعيد العقائدي، متابعة ما وصلت إليه حوارات الكنائس من اتفاقات أولية عقائدية، مميزين في كل اقتراح ما يمكن اعتباره أساسياً وما يمكن اعتباره ثانوياً. والإقتراحات التي يجب البحث بها بجدّية والذهاب بنتائجها حتى نهايتها المنطقيّة، ومن ثمّ محاولة وضع آلية عملية لتطبيقها، هي :

١ - أوّلية أسقف روما : طبيعتها، وممارستها تاريخياً، واستشراف شكلها المستقبلي في صيغة مرجوّة لوحدة الكنائس. لا شك أن هذه المسألة تبقى المسألة الأكثر

أهمية وصعوبة وحساسية في آن معاً. فالاختلافات العقائدية، من خلال حوار بعض الكنائس، بانت نسبيتها وأزيل الإختلاف حولها بإزالة سوء الفهم الذي سبّبته أحياناً تعابير محض ثقافية. بينما مسألة أوّلية أسقف روما قد أثقلتها الممارسات التاريخية، إضافة الى تحديدات المجامع المحلية التي تعتبرها بعض الكنائس مجامع مسكونية. إلاّ أن هناك آفاقاً مفتوحة في هذا الموضوع بالذات ويجب العبور منها لإجراء حوار قد يؤدي الى اتفاق. ونعني بالآفاق المفتوحة ما اقترحه قداسة البابا يوحنا بولس الثاني، في رسالته : "ليكونوا واحداً "، وهو أن يبحث اللاهوتيون مسألة أولية أسقف روما، مستوحين المفهوم الذي عاشه الشرق والغرب معاً في الألف الأول، على ضوء تعاليم المجامع المسكونية السبعة الأولى.

٢ – وكنتيجة حتمية للاقتراح السابق يصبح من الضروري أن تقرّ الكنائس المبدأ التالي : عدم إضفاء الصفة المسكونية على المجامع المحلّية التي عقدها الغرب أو الشرق منفردَيْن، بما فيها المجمع الفاتيكاني الأول.

٣ – وكنتيجة للإقتراحين السابقين : التوجّه نحو بناء وحدة كنسيّة يكون شكلها مندرجاً ضمن صيغة "الوحدة ضمن التعددية"، ولذلك مبررات عديدة أهمها أن سرّ الكنيسة، منذ عهدها الأول، هو الوحدة في التنوّع، وعلى صورة الثالوث الأقدس. فكما عاشت كنائس الشرق في الماضي التنوّع في الوحدة، عليها أن تعيش اليوم الوحدة في التنوّع.

٤ – إن جدلية الوحدة والتعددية تقودنا الى التوجه نحو عمل كنسي يضمن في آن واحد الحرص على شخصية كل كنيسة بتراثها وطقوسها وغناها وفرادتها، وفي الوقت نفسه لا يتعارض مع التوجه السينودسي الذي يساهم في تنمية المشاركة ما بين رعاة الكنيسة بذهنية مجمعية.

أما على الصعيد العملي فإن كل المشاريع الرعوية المسكونية تساهم مساهمة فعالة في دفع مسيرة البحث اللاهوتي العقائدي الى الأمام. فاذا تم عملياً تطبيق ما جاء في توصيات رؤساء الكنائس في الشرق إثر اجتماعاتهم في قبرص عام ١٩٨٥، ثم في عام ١٩٩٨، وأخيراً في لبنان عام ٢٠٠٠، فإن الأمل كبير بتحقيق تلك الوحدة في تنوعها. ويجب في هذا السياق أن نعوّل على الشبيبة لأنها هي مستقبل مجتمعاتنا، فندرّبها، بمختلف الوسائل، على عيش أنماط وحدوية وعلى جميع الأصعدة.

تبقى مسألة توحيد عيد الفصح. فهي، ولئن كانت مسألة ثانوية، كون المهم هو حدث الخلاص وليس يوم ذكراه، مع ذلك فإن الوصول الى تاريخ موحّد لعيد الفصح من شأنه أن يعطي الثقة للمؤمنين بأن رعاتهم آخذون على محمل الجدّ مسألة الوحدة الكنسية.

***

يجب ان نسعى الى هذه الآفاق المستقبلية بصدق وتجرد وشجاعة، حتى لا تتحول الى سراب نسير نحوه ولا نصل إليه أبداً. نسعى إليها ونحن واثقون أن المسيح هو الألف والياء، البداية والنهاية، وهو غايتنا جميعاً ؛ وتالياً، فإن كل تجمّع بشري، مهما كان قوياً وعظيماً وفعّالاً، يبقى وسيلة وأمراً نسبيّاً في طبيعته ومنزلته. أما المسيح فهو وحده الغاية ووحده المطلق الذي علينا أن نبتغيه جميعاً.

على الكنائس إذاً أن تتحرر أكثر من الأثقال التي تعوّق مسيرتها نحو الرب، وهي، في أحيان كثيرة، أثقال تتكوّن من بُنى إدارية وتنظيمية، وأنماط فكرية وثقافية ولاهوتية. ونشهد آثار تلك الإعاقة في التعارض القائم اليوم ما بين "الكنائس/المؤسسة" و"الحركات الكاريزمية". فالأولى تحرص حرصاً شديداً على تماسك بنيانها، وبالأخص على استقامة عقيدتها، أو ما يسمّى "أرثوذكسيتها" (Orthodoxy). ولا تخطو خطوة نحو الوحدة الكنسيّة ما لم تتأكد من أن تلك الخطوة لا تخون أرثوذكسيتها. بينما الثانية، وإن أقرت بشرعية الكنيسة/المؤسسة، إنما تندفع بحماس كبير - قد يقودها أحياناً الى التهوّر - وراء إيحاءات الروح، وتحرص على استقامة عملها وممارستها، أي على "أرثوبراكسّيتها" (Orthopraxy) أكثر من حرصها على استقامة فكرها وعقيدتها. الأولى تعطي الأوليّة لإستقامة الكلمة (أو اللوغوس) والثانية تعطي الأولية لاستقامة الفعل (أو البراكسيس). الأولى معرضة لأن تبقى طويلاً مسمّرة في نقاشات نظرية، والثانية قد يضيّعها الإلتزام العملي ويفقدها البوصلة التي تدلّها على اتّجاهات المسيرة.

لعل الحقيقة تكمن في المحافظة على الجدلية القائمة بين الفكر والممارسة. ولعلّ الحركة المسكونية الأفضل هي تلك التي تحرص على استقامة التعبير الإيماني، وفي الوقت نفسه تجعل من الخدمة والشهادة ترجمة للإيمان، فتُطور التعبير وتجعله مواكباً لعلامات الأزمنة.

اجتماع رؤساء الكنائس في الشرق الأوسط



١٩٨٥، نيقوسيا، قبرص.



١٩٩٨، نيقوسيا، قبرص.



٢٠٠٠، بكركي، لبنان.

أخيراً، لا بدّ من اعتماد الموقف التالي، الذي جاء في القرون الأولى : "الوحدة في كل ما هو أساسي، التنوّع في ما يدور حوله السجال، المحبة في كل شيء"٠

حقاً إن الروح هو صانع الوحدة٠ لكن علينا أن ننصاع الى نفحاته، بانفتاحٍ بَصَرٍ وبصيرة، بتواضع وإيمان ورجاء، لعلنا نسمع ما يقوله، اليوم، للكنائس (رؤيا ٢:٣)٠ وفي نهاية المطاف، يبقى أن نبقى ثابتين على الرجاء بأن التوق الى الوحدة أقوى بكثير من المعوّقات التي تشكل حجر عثرة في مسيرتنا نحوها٠

يجب أن نبقى على رجاء بأن جسد الكنيسة الذي تمزق وتبعثر سيجمعه الرب ويحييه، ونعود جميعاً جسداً واحداً معافىً، وفق رؤية حزقيال للعظام المبعثرة: "هكذا قال السيد الرب لهذه العظام : هاءَنذا أُدخل فيكم روحاً فتحيون٠ وأضع عليكم عصباً وأكسيكم لحماً وأبسط عليكم جلداً وأجعل فيكم روحاً فتحيون وتعلمون أني أنا الربّ ٠٠٠ فكان صوت، وإذا رعش، فتقاربت العظام كل عظم الى عظمه ٠٠٠ وليس فيها روح ٠٠٠ فقال لي : تنبّأ للروح، تنبّأ يا ابن آدم وقل للروح هكذا قال السيد الرب : هلمّ يا روح من الرياح الأربع، وهُبَّ على هؤلاء القتلى ليحيوا٠ فتنبأت كما أمرني، فدخل فيهم الروح، فحيوا، وقاموا على أقدامهم٠٠٠" (حزقيال ٣٧/٥-١٠)٠

الفصل الواحد والثلاثون

الحركة المسكونية على عتبة الألف الثالث *

الكاثوليكوس آرام الأول

الموضوع الذي نعالجه يتناول مجال استقصاء واسع ومعقد. كما أن معالجة الموضوع من جوانبه كافة، وأبعاده وتضميناته، يتجاوز نطاق هذا الفصل. سوف أحدد، بداية، بعض الخصائص البارزة، والتيارات المتنامية للحركة المسكونية العالمية، وأبحث في أهميتها بالنسبة إلى الحركة المسكونية في الشرق الأوسط.

في مستهل ملاحظاتي، من المهم التشديد على الأمور التالية :

أ) الحركة المسكونية واحدة. ربما كانت لها تعبيرات ومعايير وأشكال مختلفة، إلا أنها واحدة من حيث طبيعتها الجوهرية ورؤيتها، باعتبارها هبة من الروح القدس. والحركة المسكونية تقرّب الكنائس بعضها من بعض أكثر فأكثر وتدخلها في عملية تفكير وعمل مشتركة. وهي تجعل الكنائس تدرك وجودياً أنها مترابطة، وتنتمي بعضها إلى بعض، ولا تستطيع أن توجد في حال من العزلة الذاتية والتقوقع على الذات.

ب) الحركة المسكونية هي في جوهرها واقع محلي؛ كما أن لها مظاهر وتضمينات عالمية. ولذلك فإن الاعتبارات الإطارية والعالمية، المحلية والإقليمية، تتداخل تداخلاً ديناميًّا في أي تفكير أو نشاط وفي أية مبادرة أو عملية تزعم لنفسها صفة المسكونية. وإن أية قسمة ثنائية أو أية خطوط فاصلة بين مختلف مظاهر الحركة المسكونية إنما هي، وبكل بساطة، تشويه لهذه الحركة. والواقع أن ما يجري على المستوى المحلي، أو الإقليمي، كثيراً ما يتجاوز حدوده الخاصة؛ كما أن ما يحدث على المستوى العالمي كثيراً ما يؤثر على الوضع المسكوني المحلي أو الإقليمي.

---

* الأصل باللغة الانكليزية.

أين نحن فعلاً في تاريخ الحركة المسكونية ؟ إن للحركات تاريخها الخاص، غير أن ذلك التاريخ إنما ينتج عن التجربة المباشرة لبيئتها، وتلك المترتبة عن العوامل العالمية. وللحركة المسكونية تاريخها الخاص، من حيث التكوين والبناء والنموّ. ولما كانت واقعاً من وقائع القرن العشرين، فإنه يسهل على المرء أن يحدد أثر التطورات الكبرى التي شهدها هذا القرن، في مختلف تعبيرات الحركة المسكونية وإنجازاتها.

على عتبة القرن الواحد والعشرين والألف الثالث، تواجه الحركة المسكونية مشكلات عدة معقدة، واهتمامات محددة، وتحديات كبرى تنشأ جميعها من الوقائع الحديثة القائمة في عالم اليوم. إن مشكلات الحركة المسكونية إنما هي في بعض الأحيان من نتائج المشكلات المحلية، كما أنها في أحيان أخرى نتيجة تطورات عالمية؛ وهي لا تتنافى في ما بينها. ولذلك كان الوضع الراهن وضعاً حرجاً وحاسماً، لا سيما أن الحركة المسكونية تجد نفسها باستمرار أمام التحدي المتمثل في معالجة مشكلات المجتمعات الحديثة.

ما هي مجالات الاهتمام الرئيسيّة ؟

I

أ) الحاجة لبقاء الكنيسة قادرة على الإستجابة

في تقديري إن المسألة الجوهرية بالنسبة إلى الحركة المسكونية هي : ما معنى أن تكون كنيسة في عالم متغير ؟ بعبارة أخرى، كيف تستطيع الكنيسة وكيف يجب أن تحقق رسالتها في إطار عالم متغيّر تغييراً جذرياً ؟ لقد ظلت الحركة المسكونية على مدى سنوات عديدة واقعاً يتمحور حول المسيح، وقد باتت الآن تتمحور حول الكنيسة. فالكنيسة تقع في صميم الحركة المسكونية. والواقع أن القضايا والاهتمامات الجديدة، ووجهات النظر والاتجاهات الناشئة في العالم باتت تتساءل باستمرار عن طبيعة الكنيسة، وهويتها، ورسالتها. وهي تنطوي على مضامين لاهوتية كنسية، ولذلك تخلف أثراً قوياً على المجرى المستقبلي للحركة المسكونية. للكنائس تعاليم مختلفة حول مفهوم الكنيسة، وهذا يعني أن لها أيضاً تصورات مختلفة للوحدة، وأنها تستجيب بطرق مختلفة للقضايا الأخلاقية والاجتماعية المعاصرة.

ولكي تستطيع الحركة المسكونية أن تستجيب بمسؤولية للتحديات المعاصرة، فإن على لاهوت الكنيسة أن يحتل موقع الصدارة في البرنامج المسكوني. وعلى الكنائس أن تنطلق

في عملية جادة لإعادة تعريف وعيها اللاهوتي الكنسي لذاتها. فبعد كل هذه السنين من الإنقسام الذي حدث في العالم المسيحي، هل تستطيع الكنائس أن تحافظ على المواقف اللاهوتية الكنسية نفسها تجاه بعضها البعض ؟ أم هل تستطيع الكنائس، في ظل التغيرات الهائلة التي تغير المجتمعات، أن تتمسك بالنظرة نفسها إلى العالم وإلى رسالتها في العالم ؟ فالكنيسة ليست واقعاً متقوقعاً على ذاته، ولا هي مؤسسة متمحورة حول ذاتها ومكتفية بذاتها وساعية إلى البقاء. بل إن الكنيسة هي حقيقة رسوليّة وهي إنما تحقق ذاتها عندما تخرج إلى خارج الذات وتنخرط في مهمة داخل حياة المجتمعات. لذلك، فإن على الكنيسة أن تستجيب استجابة جادة وملموسة للوقائع والمسائل النابعة من المجتمعات. والحق أن الحركة المسكونية تدأب على تذكير الكنيسة بل تحفزها على إلقاء نظرة نقدية إلى ذاتها بصيرورتها كنيسة متجاوبة.

ب) الحاجة إلى تثبيت التعددية كإطار للرسالة المسيحية

عالم اليوم تعددي. والتعددية تعبر عن نفسها في دوائر الحياة الإنسانية وأوجهها كافة. وهي تمس الأغوار العميقة والنسيج الداخلي للمجتمعات المعاصرة. جدران الفصل بين الثقافات، والأمم، والأديان، والمجتمعات قد زالت أو كادت تزول، فماذا يترتب على هذا الواقع بالنسبة إلى الحركة المسكونية ؟ دعوني أشير إلى بعض الإهتمامات :

١. الكنيسة مدعوة إلى أن تعيش إيمانها وتؤدي رسالتها في بيئة متعددة الإثنيات والثقافات. وينبغي لهذا الوضع أن يحث الكنيسة على إعادة تقويم وعيها لذاتها وإعادة التعبير عنه، ومراجعة معاييرها ومنهجياتها الرسالية.

٢. لم يعد المسيحيون في أكثر أنحاء العالم يتحاورون مع شعوب من أديان أخرى بل يعيشون معهم. وَالعيش معاً يستلزم التفاعل، والاعتماد على الآخر والشراكة. ولذا فإن الحوار مع الأديان الأخرى لم يعد يتم ضمن إطار فكري، بل في إطار وجودي. وينبغي لهذا الواقع أن يُلزم الكنيسة بإعادة تقويم فهمها للديانات الأخرى، وأن يحثها على إعادة تقويم نظرتها إلى التربية المسيحية والدياكونيا في إطار متعدد الأديان.

ج) الحاجة إلى إبراز الترابط بين الوحدة والرسالة

لم تزل الوحدة والرسالة في صميم الحركة المسكونية. وقد ظلت القضايا المتعلقة بهذين المجالين الجوهريين من الحياة الكنسية تحتل موقع الصدارة في برنامج الحركة

المسكونية. والوحدة، بالنسبة إلى بعض الكنائس، هي سبب وجود الحركة المسكونية. ولذلك فإن هذه الكنائس تعتبر أن جميع المساعي المسكونية، والتوجهات الفكرية والأعمال، ينبغي أن تتقرر من خلال هذا الهدف وتصبّ فيه. غير أن الوحدة، بالنسبة إلى كنائس أخرى، ليست إلا الوسيلة المعتمدة لبلوغ هدف الشهادة المشتركة، والرسالة والتبشير بالإنجيل. والحجة القائمة وراء هذه المشارفة هي أن الكنيسة موجودة من أجل رسالة إلهية المصدر.

ويمكن المرء أن يرى بوضوح في السنوات الأخيرة بعداً متكاملاً متنامياً حيال هذه القضية المسكونية الجوهرية التي سيطرت لسنوات عديدة على الحوار المسكوني. وأعتقد أن الوحدة والرسالة يجب ألا يعتبرا اهتمامين منفصلين؛ بل ينبغي أن يُنظر إليهما في ترابطهما الديناميّ الخلاق. فهما تشكلان كينونة الكنيسة وسبب وجودها. ولذلك فإن الوحدة والرسالة تنتميان جوهرياً كل منهما إلى الأخرى؛ وكل منهما تدعم الأخرى وتشكل شرطاً لها. وينبغي أن تؤخذا ككل. والواقع أن مجلس الكنائس العالمي قد طور داخل إطاره البرامجي ذلك النوع من العمليات والمنهجيات واللغة التي من شأنها أن تخفف كثيراً من حدة التوتر والتجاذب القائمين بين الوحدة والرسالة، وأن تشجع مقاربة متكاملة ومتماسكة. غير أن المسألة لا تزال مع ذلك بلا حل. ويتعين على الحركة المسكونية والكنائس أن تنكبّ على معالجة هذه المسألة الحاسمة.

د) الحاجة إلى معالجة القضايا الأخلاقية بمسؤوليّة

تكتسب القضايا الأخلاقية، مع بداية القرن الحادي والعشرين، موقع الأولوية في المجتمعات الحديثة. إن نسيجنا الاجتماعي يتأثر تأثراً شديداً بالانحلال الأخلاقي. إضافة الى العواقب الهدّامة أخلاقياً نتيجة العلمانية، والنزعة الاستهلاكية، والمادية، فإن المجتمعات المعاصرة تجتاحها الميول والتيارات والممارسات وطرق العيش التي تعطل صورة الله في الشخص البشري. والواقع أن الأفكار والممارسات المتعلقة بالتوجهات الجنسية، والمشاكل المتعلقة بالحياة العائلية، وتنامي الإدمان على الكحول، وتعاطي المخدرات، والعنف ومختلف صنوف الآفات الاجتماعية قد جرّت بمجملها مجتمعاتنا إلى حافة الانهيار الأخلاقي التام. المجتمعات المعاصرة تبحث عن هوية جديدة، ورؤية جديدة، وتأكيد جديد للذات. فالتكنولوجيا والعولمة قد أخرجتا الإنسان من طرق العيش التقليدية، وأنماط التفكير، ومعايير السلوك، ودفعته نحو البحث عن تعبير جديد عن الذات وتأكيد جديد لها.

إن هذه الظاهرة العالمية، التي تؤثر في كافة الأديان، لتستحث الكنائس والحركة المسكونية على معالجة القضايا الاجتماعية-الأخلاقية بمزيد من الجدية. وفي استطاعة المرء أن يرصد التأثيرات المحسوسة لهذه الحقائق في حياة كنائسنا وشهادتها. ولذلك، فلا يمكن الكنيسة أن تقف بمنأى عن هذا الوضع المعقد غير آبهة به. وليس في مقدور الكنائس العائشة في بيئات متنوعة أن تقول إن هذه القضايا ليست "قضايانا". إن قضايا مجتمعاتنا هي قضايا كنائسنا، ولأنها كذلك، فإن على الكنائس أن تواجه هذه القضايا بطريقة مسؤولة وبأمانة للإنجيل وانفتاح نقدي على العالم.

هـ) الحاجة للنظر إلى الهوية والعولمة بالمنظار الصحيح

إن تأكيد الهوية كان وما يزال من الاهتمامات الدائمة للحركة المسكونية. وبالرغم من طبيعتها الشاملة ونطاقها العالمي، فإن الحركة المسكونية لم تسعَ يوماً إلى تعطيل التنوع أو إلغائه. فالهوية والتنوع، المحلي والخاص، كانت ولمّا تزل محفوظة باعتبارها ثراء للأويكومينه (Oikumene). والواقع أن الخوف من خسارة الهوية الخاصة، ذلك الخوف الذي شعرت به كنائس عدة، عند بداية تكوين الحركة المسكونية وتوسُّعها، لم يتحقق قط. بل على العكس من ذلك، فإن التفاعل الحواري بين المحلي والعالمي الذي أتاحته الحركة المسكونية قد عمّق هوية الكنائس وقوّاها. وقد استحثّ الكنائس على تجاوز هوياتها الجامدة لتكتشف من جديد هويتها المشتركة في المسيح.

وقد خلقت العولمة ومن شأنها أن تخلق حتماً المزيد من الأوضاع التي ستجد فيها الكنائس أنها مضطرة لإلقاء نظرة جديدة على نفسها وعلى مكانها ودورها في المجتمع. الكنيسة واقع محلي. والصفة الجامعة للكنيسة تتجلى على المستوى المحلي. فكيف يمكن التوفيق بين هذا المبدأ الأساسي لمفهوم الكنيسة (الايكليزيولوجية) وبين عملية العولمة التي تدمّر المحلي والخاص والمحدد ؟ لذلك كان من الأهمية الحيوية بمكان أن يُنظر إلى السجال المسكوني حول ما هو محلي وعالمي من خلال منظار مختلف، وأن يُتابع باهتمام متجدد.

II

الحركة المسكونية في الشرق الأوسط

من نافل القول أن هذه التحدّيات والأزمات تمس، بطريقة ما، حياة مجتمعات الشرق الأوسط وكنائسه. فكيف نستطيع أن نتصارع مع هذا الوضع الجديد في منطقتنا، فيما

ندخل فترة جديدة من التاريخ البشري ؟ في الواقع، إن التوجه المسكوني كان ولمّا يزل جزءًا لا يتجزأ من حياة كنائسنا في الشرق الأوسط ورسالتها. فإلى جانب التزامها بالمسكونية المحلية والإقليمية، قدمت كنائسنا وما زالت تقدم، بمزيد من الإلتزام، مساهمة مهمة للحركة المسكونية على المستوى العالمي.

عند هذا المنعطف في تاريخ الحركة المسكونية يتوجب علينا كمنطقة أن نجدد التزامنًا بالرؤيا المسكونية الواحدة. ولكن علينا أيضاً في الوقت نفسه أن نحدد ونعبّر بوضوح عن خصوصيات واقعنا المسكوني الإقليمي واهتماماته وأولوياته. والواقع أن معالجة أزمة الحركة المسكونية الحاضرة في منطقتنا يتجاوز نطاق هذا الفصل. فمن واجب مجلس كنائس الشرق الأوسط، وهو المجلس المسكوني الإقليمي الوحيد، أن يدأب على تقويم وإعادة تقويم وضع الحركة المسكونية في المنطقة بتحديد النواقص والإنجازات، الآفاق والمخاطر، المشكلات والتحديات. وباعتباري شخصاً أدّى دوراً متواضعاً في حياة مجلس كنائس الشرق الأوسط وشهادته في السنين الثلاثين الماضية، أودّ أن أركز على بعض الوقائع والآفاق :

١ - مجلس كنائس الشرق الأوسط ليس مكتباً في بيروت أو قبرص أو القاهرة، بل إنه شركة بين الكنائس. ولذلك فهو ليس واقعاً موجوداً خارج الكنائس أو فوقها؛ بل إن له مكانته الخاصة ودوره من ضمن حياة كنائسنا. ومع هذا الفهم لذاته، ينبغي لمجلس كنائس الشرق الأوسط أن يسعى كي يصبح أكثر فأكثر واقعاً حياً في حياة كنائسنا. وينبغي لبرامجه وأنشطته كافة أن تكون على صلة بحاجات كنائسنا، ومتجاوبة مع أولوياتها وتوقعاتها.

٢ - شهدنا في السنوات القليلة الماضية تغيرات هائلة في منطقتنا وفي مختلف نواحي الحياة البشرية. إن كنائسنا، التي تشكل جزءًا لا يتجزأ من مجتمعات الشرق الأوسط، لا تستطيع أن تبقى لامبالية حيال هذه التغيرات والتطورات. وعلى مجلس كنائس الشرق الأوسط أن يساعد الكنائس في مهمتها المشتركة للتعاطي بفعالية مع هذه الحقائق الجديدة وتحديد ما تستلزمه، بالنسبة إلى شهادة كنائسنا في مجتمعاتها.

٣ - من المهمات الرئيسية لمجلس كنائس الشرق الأوسط نشر قيم وأهداف مسكونيّة عبر تشجيع الكنائس وحثها على العمل معاً من خلال مشاريع مشتركة. وفي اعتقادي

أن عملنا كمجتمعات أقلوية في مختلف مجالات الشهادة المسيحية، إنما هو، على الرغم من اختلافاتنا، أولوية مسكونية مطلقة وملحّة. وإن في مقدور مجلس كنائس الشرق الأوسط أن يقوم بدور أساسي في هذا المضمار، عبر تعزيز المساعي المسكونية للكنائس وتنسيقها، وتسهيلها.

٤ – حريّ بمجلس كنائس الشرق الأوسط، مثل أي شركة مسكونية إقليمية، ألاّ يعمل من خلال هيكليات جامدة وأولويات في البرامج لا تتغير. فعملية مراجعة الذات المستمرة أمر واجب محتوم. وفي تقديري أن ثمة، على الأقل، ثلاثة حقول من الإهتمامات الملحة والمشتركة التي يجب أن تظل في صدارة أولوياتنا المسكونية : الوحدة، والتربية، والدياكونيا. وعلينا أن نتحاشى تكرار برامج مجلس الكنائس العالمي أو سواه من الهيئات المسكونية. كما ينبغي ألا نستعمل أنماط تفكيرهم، وأسلوب عملهم، ومنهجياتهم في تنظيم العمل المسكوني. علينا بالطبع أن نستفيد من تجاربهم ونظرتهم الثاقبة. ولكن ينبغي لنا أن نحدد أولوياتنا المسكونية الخاصة التي تنبع من خصوصياتنا، ومن ظروفنا واهتماماتنا. بعبارة أخرى، علينا أن نكون أنفسنا من خلال تأكيد خصوصياتنا تأكيداً قوياً، وتفصيل اهتماماتنا ذات الأولوية بأمانة، وتجديد التزامنا، بالشراكة مع الكنائس كافةً في مختلف أنحاء العالم، برؤية مسكونية مشتركة.

نحن كنائس موجودة في الشرق الأوسط، وسوف نبقى راسخي الجذور في الواقع الديني والاجتماعي والثقافي والسياسي للمنطقة. وفي الوقت نفسه، نحن جزء مهم من شركة كنائس عالميّة. فكيف نستطيع أن نقوّي أكثر هذين الإنتماءين في ترابطهما الخلاق غير القابل للانفصام ؟ كيف نستطيع أن نجعله مصدر غنى متبادل لمنطقتنا ولكنيسة اللّه الواحدة ؟ هذه هي المهمة الكبرى الملقاة أمامنا، على عتبة الألف الثالث.

إن من توقعاتي الثابتة أن مجلس كنائس الشرق الأوسط سوف يساعد كنائسنا على المضي قُدماً في اتخاذ المزيد من الخطوات الملموسة باتجاه رحلتنا المسكونية في الشرق الأوسط وفي المنطقة. وسوف يتعاطى مع الوقائع والمشكلات المستجدة على نحو أكثر واقعية ومن خلال المنظورات الصائبة. وهو سوف يساعد الكنائس على تعميق شركتها المسكونية على المستوى المحلي ويستحثها على النمو معاً، بشكل مسؤول واستجابة لدعوة ربنا يسوع المسيح.

المساهمون في كتابة النصوص

بحسب ترتيب ورودها في الكتاب

بيار كانيڤيه

جودت جبره

بيار ماراڤال

الآن دوسولييه

القمّص تادرُس يعقوب ملطي

سباستيان بروك

الأب جوزف بو حجر

الأنبا بيشوي

عرفان شهيد

جيتاتشو هايلي

الأب جورج عطيه

المطران مار سويريوس إسحق ساكا

مار بواي سورو

الأب الياس خليفة الهاشم

الآنسة مانوشاك بوياجيان

البابا شنودة الثالث

الأب شفيق أبو زيد

الأخت كليمنص حلو

جيرار تروپّو

البطريرك أغناطيوس الرابع هزيم

الأب سمير خليل سمير

المركز القبطي للدراسات الإجتماعية

جوناثان رايلي سميث

فرح فرزلي

يورغن نيلسن

أستيريوس أرجيريو

برنار هيبرجيه

الأب ڤينسينزو پودجي

سمير مرقس

الأب سليم دكاش

القس حبيب بدر

الأرشديكون رفيق فرح

أديب نجيب سلامة

كاترين مايور-جاوين

جيروم شاهين

وليم سليمان قلادة

طارق متري

الأب جان كوربون

كبريال حبيب

القس رياض جرجور

الكاثوليكوس آرام الأول

يتميّز كتاب "المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق"، بعمق التناول، عبر قراءة وتحليل واعيين لمعطيات الواقع الراهن، وللتاريخ لتفاعل المسيحيّة والمسيحيين في المشرق. وهو يعدّ إضافة تثري الساحة الفكريّة، إذ يساهم فيه عدد من الكتاب والباحثين الذين ينطوي فكرهم على تنوّع في هذا المجال، يؤدّي إلى ايضاحات تدعو إليها متطلبات العصر. مع تقديري لهذا الجهد الطيب والعمل المميّز، أرجو أن يحقق الكتاب الفائدة المرجوّة منه.

بطرس بطرس غالي

الأمين العام السابق للأمم المتحدة والحالي للمنظمة الدولية للفرنكوفونية

... هذا الكتاب يختزل، بين دفّتيه، ألفي سنة من تاريخ المسيحيّة ونشوء الكنائس المشرقيّة في منابعها وجذورها وفي تراثها ودورها الحضاري على مرّ العصور، كما يضيء على الفكر اللاهوتي والمجامع والرّهبانيات والإرساليات والحركة المسكونيّة. إنه سفر تاريخي وأكاديمي وثقافي ثري ومرجع قيّم وموثق سيغني، ولاشك، المكتبات العامّة والخاصّة، وإنجاز يتّسم بالفرادة ومأثرة تقدّر لناشريه.

فؤاد الترك

سفير لبنان، الأمين العام السابق لوزارة الخارجية والمغتربين

إضافة إلى قيمتها التاريخيّة الفذّة - مع عددٍ وافر من المؤرّخين المتعدّدي المناهل والنظرات - أرى أن موسوعة "المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق" هي فعل لقاءٍ مسكوني تتعدّى المألوف وأداة حوار بين المؤلّفين والقراء، من مختلف الجماعات المشرقيّة، والمؤمنين بالله الواحد ذاته من المسلمين، التوّاقين الى الدراسة الموضوعيّة المنفتحة. خطوة رائدة نحو المزيد من الأبحاث في المواضيع المكتنزة في خزانات الإختصاصيين.

غسان تويني

نائب ووزير وسفير لبناني سابق، مدير عام "دار النهار" للنشر

